

**LUDOVICO SILVA**

**EL COMBATE POR EL NUEVO MUNDO**

**Cultura, contracultura y alienación en Latinoamérica**



**Prólogo, edición y notas**

**GABRIEL JIMÉNEZ EMÁN**



**Ludovico Silva**

***EL COMBATE POR EL NUEVO MUNDO***  
***Cultura, contracultura y alienación en Latinoamérica***

2ª Edición corregida, Fábula Ediciones 2017

Ilustración de portada: Obra de Badia Vilató

Dirección Editorial: Gabriel Jiménez Emán

Edición de distribución gratuita y sin fines comerciales

Apartado Postal 7359, Santa Ana de Coro, estado Falcón,  
República Bolivariana de Venezuela.

Email: [gjimenezeman@gmail.com](mailto:gjimenezeman@gmail.com)

ISBN 980-12-2075-9

RIF: J-31218464-F

© Derechos reservados de Ludovico Silva a sus herederos  
©Fundación Ludovico Silva, Maracay, Estado Aragua, Venezuela  
© De esta edición: Ediciones Fábula, Venezuela 2017

## SUMARIO

Prólogo, *Ludovico Silva y el combate de las ideas*, por Gabriel Jiménez Emán, 5

Prefacio, Ludovico Silva, 15

### **I. Primeras categorías; Cultura, Contracultura, Ideología, 18**

1. Definiciones. Breve paseo por la historia de la cultura, 20
2. Ideología y cultura, 23
3. Superestructura, Conciencia y Preconsciencia. Stendhal, Freud y Balzac, 29
4. Ideología y cultura: primeros acercamientos, 33
5. El problema de la cultura, 38
6. Manufactura y Revolución Industrial, 58
7. Poetas y contracultura, 78
8. Kafka y Eliot, al final..., 94

### **II. Nuevas Categorías: Totalidad y Alienación en Latinoamérica, 96**

1. El punto de vista de la totalidad. Concepto de totalidad, 97
2. Casos latinoamericanos y europeos, 101
3. Aplicabilidad del concepto de totalidad, 106
4. La alienación y el problema de la soberanía en Latinoamérica, 112

### **III. La Alienación en América Latina: Economía Política de la Democracia, 132**

1. Introducción, 133
2. Aplicabilidad de las categorías marxistas (La alienación), 141
3. El “Derecho desigual” y el “Derecho burgués”, 144
4. Sobre los orígenes de la democracia moderna, 147
5. Sobre el modelo de democracia “ideal”, 158
6. Final, 171

### **IV. Excurso: Problemas de la Alienación en los *Grundrisse*, 188**

1. Noticia sobre los *Grundrisse*, 189
2. El pensamiento de Marx en los *Grundrisse*, 191
3. La alienación en los *Grundrisse*, 200
4. La alienación monetaria, 201
5. La alienación ideológica, 205
6. Alienación y objetivación, 209
7. Alienación y libre individualidad, 221
8. La superación de la alienación, 241
9. La definición de la alienación, 248
10. Conclusión, 250

## *Prólogo*

### LUDOVICO SILVA Y EL COMBATE DE LAS IDEAS

Gabriel Jiménez Emán

#### **Un marxista poeta**

Ludovico Silva (1937-1988) constituye en nuestro país uno de los casos más precoces de talento poético y de capacidad intelectual. Desde su adolescencia en Caracas su ciudad natal se entregó a la escritura de poemas, y apenas se gradúa de bachiller a los 17 años emprende un viaje a Europa en 1954, con escalas en Madrid, París y Alemania. En la capital española se une a la tertulia poética y bohemia y lee sus textos en el Ateneo de Madrid y en la Casa de la Tertulia Hispanoamericana; siempre fue admirador de los poetas españoles, desde místicos como San Juan de la Cruz o Fray Luis de León, de los poetas del llamado Siglo de Oro –especialmente de Francisco de Quevedo-- y los de la generación de 1929, en particular a Jorge Guillén; éste último su amigo personal. En 1955 marcha a París, donde asiste a cursos de literatura francesa, y después en Friburgo, Alemania, estudia filología románica con Hugo Friedrich, eminente profesor y autor del importante libro *Estructura de la lírica moderna*, que tanta influencia va a ejercer en su manera de apreciar el fenómeno poético moderno, y a citar continuamente a lo largo de sus ensayos literarios. Ludovico se ocupa en prodigarse una amplia formación humanística con énfasis en la poesía, el arte, la música, la estética y la filosofía. Regresa a Venezuela en 1961, y entrega a publicación su primer libro de poemas, *Tenebra* (1964) en la editorial mexicana El Corno Emplumado. Al año siguiente, su amigo el monje y escritor norteamericano Thomas Merton escribe el prólogo para su poema *Boom!* (1965), un texto de claros visos apocalípticos. Ya Ludovico ha entrado con firmeza en el terreno de lo poético.

Luego de su regreso a Venezuela, Ludovico se dedica a escribir para diarios y revistas de Caracas, e inicia sus estudios de filosofía e idiomas en la Universidad Central de Venezuela, donde toma contacto con textos fundamentales de la filosofía clásica y de la filosofía moderna; aprende griego, latín, alemán, y va entrando en proximidad con las obras los filósofos griegos antiguos, pero también con las de Hegel, Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, Goethe, Heidegger, Lukács, Marx y Engels. Tocado por las ideas de Carlos Marx, Ludovico redacta su primer aporte al marxismo del siglo XX en Venezuela, en su obra *La plusvalía ideológica* (1970), un año antes de recibirse como Licenciado en Filosofía en la Universidad Central en 1971, con mención summa cum laude.

A medida que se adentra en las tesis de Marx y de otros filósofos y economistas marxistas, Ludovico siente la necesidad de desentrañar los textos de Marx para

contemporizarlos y despojarlos de una serie de equívocos teóricos e imprecisiones semánticas. En primer lugar, realiza una pesquisa lingüística de los textos originarios en alemán, y desde allí observa meticulosamente los conceptos a fin de restituirles su significación original, para después ponerlos al día y cotejarlos con las ideas de otros marxistas como Ernest Mandel (a quien Ludovico considera el principal marxista del siglo XX), Roman Rosdolsky, George Lukács o Herbert Marcuse. El mismo año se edita en Caracas *Sobre el socialismo y los intelectuales* (1970), donde nuestro autor intenta tomar una posición clara en cuanto a la responsabilidad de los intelectuales en el momento de apoyar las luchas socialistas en América Latina, tomando como precedentes a escritores rusos o europeos.

Para que no quede duda acerca de su conocimiento del alemán, Ludovico intenta el que es acaso su libro más atrevido, en cuanto a elucidación de rasgos de la escritura del autor de *El Capital: El estilo literario de Marx* (1971), donde revela en detalle una serie de giros, sutilezas lingüísticas, artificios y figuras retóricas dispuestas por el filósofo alemán en el momento de emprender la escritura de sus obras. El libro fue publicado en México y mereció cinco ediciones y elogios, entre otros del escritor italiano Humberto Eco.

Hay que hacer énfasis aquí en el concepto de *plusvalía ideológica*, que ha sido acuñado por Ludovico Silva dentro de la literatura marxista, y dio a su autor un impulso significativo para desarrollar esta noción en obras suyas posteriores como *Teoría y práctica de la ideología* (1971), libro también editado en México que contó con diecisiete ediciones y proyectó a Ludovico inmediatamente como a uno de los principales marxistas latinoamericanos, entrando a formar parte de los pensum de estudio en varias universidades latinoamericanas y europeas. No conforme con ello, Silva se da a la tarea de escribir el que es acaso su libro más controversial: *Anti- Manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos* (1985) el cual contó con cinco ediciones en Venezuela y puso en el tapete a nuestro autor como a uno de los filósofos más heterodoxos en cuanto a interpretación marxista, clarificando una serie de conceptos (cultura, ideología, dialéctica, subdesarrollo, alienación, materialismo, plusvalía y otros) los cuales, dada su complejidad teórica, derivaron hacia una fosilización dogmática; en efecto, lo más notorio en este libro es la valoración en él llevada a cabo hacia una redefinición de éstos conceptos, para despojarlos del fantasma del dogma. Para ello, Silva nos entrega una suerte de “diccionario” que a su vez se aleja de los manuales y clasificaciones estereotipadas.

### **El profesor y el filósofo**

En estos años también se produce una nueva etapa en la producción poética de Ludovico, donde sobresalen los libros *In vino veritas* (1977), *Piedras y campanas* (1979) y *Cuaderno de la noche* (1979), donde se produce una depuración en su expresión que va desde el largo aliento de poemas como “In vino veritas” —una reflexión báquica sobre la existencia y el *carpe diem* que ella incita en cuanto a fugacidad celebratoria— hasta los cincelados poemas

de *Piedras y campanas*, sobre los que alguna vez escribí un acercamiento<sup>1</sup>; en el internarse en la nocturnidad y oscuridad presentes en *Cuaderno de la noche*, --prefigurados en su primer libro *Tenebra*-- la poesía de Ludovico va dibujando un camino de expresión propia, fundada en el desgarramiento existencial.

A la par de su actividad filosófica y poética, Ludovico complementa su oficio con la escritura de columnas de prensa o la realización de programas radiales donde reflexiona de modo permanente acerca del fenómeno político, económico, social o de índole literaria, a través de artículos que luego serán reunidos en libros como *De lo uno a lo otro* (1974), *Belleza y revolución* (1979) o *Ensayos temporales* (1983), los cuales dan cuenta de la aguda lucidez de nuestro escritor, siempre alerta para interpretar su tiempo o su momento histórico tanto desde el punto de vista filosófico y social, como desde el ángulo estético, artístico o espiritual. En este sentido, es posible apuntar la obra de Ludovico dentro de una vanguardia intelectual nuestra, donde ésta corre todos sus riesgos históricos en un país donde ser marxista para ese momento era poco menos que una bofetada a la política neoliberal convencional, o a la ideología burguesa de un bipartidismo pactado que contempla una permanente actitud de entrega de nuestros principales recursos a las potencias neo imperiales.

Otras responsabilidades profesionales de Silva fueron su cátedra de filosofía en la Universidad Central y su labor como animador y redactor de revistas culturales como *Papeles* en el Ateneo de Caracas, o *Lamigal* junto a Miguel Otero Silva, así como conductor del programa “La Palabra Libre” en Radio Nacional de Venezuela, y las permanentes entrevistas que le hacían en calidad de escritor estudiantes y periodistas. La salud de Ludovico empieza a flaquear seriamente a partir de los años 80, a pesar de lo cual logra cumplir con la mayoría de sus responsabilidades y continuar con la escritura. A esta etapa de madurez pertenecen los textos *Humanismo clásico y humanismo marxista* (1983) y *La alienación como sistema* (1983), éste último subtítulo “La teoría de la alienación en la obra de Marx” y la obra más ambiciosa de Silva en lo que respecta a la sistematización de este concepto o categoría en la obra del pensador alemán. Son diez capítulos donde se desmadeja rigurosamente este concepto, comenzando por su trayecto histórico y problemas, desde los llamados *Manuscritos de 1844* de París y las correspondientes *determinaciones* de la alienación. Siguen capítulos sobre *La sagrada familia* y la alienación, las tesis sobre Feuerbach y la génesis del materialismo histórico en *La ideología alemana*; los *Grundrisse* y la alienación; la dialéctica del valor de uso y el valor de cambio en la *Crítica de la economía política*; el fetichismo y la división del trabajo y la alienación en *El Capital*; finalmente la alienación en las llamadas “Teorías de la plusvalía”, para conformar así el más completo estudio sobre la alienación que se haya emprendido en Venezuela, y acaso en América Latina. Con esta obra, Ludovico Silva completa un proyecto filosófico de envergadura dentro de la teoría marxista y trata de aplicarlo o glosarlo de diversas formas

---

<sup>1</sup> “Ludovico Silva, la palabra de oro”. En: Gabriel Jiménez Emán, *Diálogos con la página*, Academia Nacional de la Historia, El libro menor, Caracas, 1984, pp. 103 -111.

en distintos escritos suyos, sean éstos de carácter disciplinario o riguroso, o meramente divulgativos o didácticos: siempre está ahí el esfuerzo por hacer comprender, por transmitir al lector de la manera más clara posible una serie de concepciones que de otro modo resultarían enrarecidas por las malas traducciones o las interpretaciones manualescas.

Lo notable en Ludovico es el diestro manejo tanto del tema tratado como su rigurosidad analítica, aunados al empleo de un lenguaje dócil, rico en comparaciones y ejemplificaciones, que sitúan al lector en un territorio comprensivo notable, lo cual se debe a su proximidad permanente con escritores capitales. De modo que filosofía y literatura tienen en sus escritos un diálogo notable. En sus últimos años, Ludovico pone especial atención en el análisis sobre poesía, de donde surgen los *Ensayos sobre Vicente Gerbasi* (1985) y otro sobre un poema (“Myesis”) de Juan Liscano, *Los astros esperan* (1985). Publica en Mérida su poema *El ángel devorado* (1986) y comienza a agrupar en un volumen distintos ensayos sobre poetas venezolanos que titulará *La torre de los ángeles* (1991) y será editado póstumamente<sup>2</sup>, al tiempo que agrupa artículos y ensayos de diversa temática y procedencia para reunirlos en el volumen *Filosofía de la ociosidad* (1987), donde nos muestra una capacidad enorme para jugar con los modos de estructurar una obra, en este caso una obra abierta, en forma de tablero dialéctico, donde el estilo y las mismas carencias e imperfecciones toman parte de ella, en lo cual radica justamente su carácter amplio de *ensayo* en el sentido en que experimenta y juega con la inteligencia o el intelecto del lector. Similar rasgo se advierte en su libro ulterior, *Clavimandora* (1992) también póstumo y editado por la Academia Nacional de la Historia.

## **El amigo, el maestro**

A esta altura debo reseñar la relación de amistad que me unió a Ludovico Silva, desde que él publicó sendos artículos sobre mis libros *Los dientes de Raquel*, *Saltos sobre la soga* y *Narración del doble* en la prensa de Caracas durante la década de los años 70, los cuales me sirvieron de enorme estímulo para mi labor literaria. De ahí en adelante nos veíamos con frecuencia en bares de Caracas y en sus departamentos caraqueños de las urbanizaciones La California y del Bosque San Miguel, donde tuve ocasión de compartir momentos para la literatura y la amistad, la música y el arte acompañado de familiares y amigos, poetas y artistas, en medio de una sana y radiante bohemia. Tragos, comidas, celebraciones de libros o veladas venían selladas con una alegría particular donde se daban cita la jocosidad y el humor, y a veces también la discusión acalorada acerca de los grandes problemas del país.

---

<sup>2</sup> Póstumamente también se ha editado un importante volumen preparado por Edda Armas y un equipo de investigadores de la Universidad Simón Bolívar, bajo el título de *Teoría poética*, Editorial Equinoccio, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 2008. Al respecto de esta obra, véase mi trabajo *Ludovico Silva: Ensayos para una poética*. En *Imagen, Revista latinoamericana de Cultura*, N° 6, Ministerio del Poder popular para la Cultura, Caracas, 2014, págs., 16-24. Incluye Dossier de Ludovico Silva, con textos inéditos, fotos y portada con Ludovico Silva. Página Web: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos: [www.celarg.gob.ve](http://www.celarg.gob.ve)



Pues a veces la bohemia no hace sino mitigar u ocultar temporalmente los signos nefastos del entorno: manipulaciones de la mala política, los graves errores cometidos por los líderes de nuestras democracias representativas –y también, por supuesto, por líderes de la izquierda cuyas propuestas resultaron fallidas-- en el momento de organizarse como sociedades justas, sobre todo en los países de Latinoamérica, siempre signados por sufrir la dominación de los imperialismos de turno: primero el español y el inglés, y luego el estadounidense; entonces surgen las luchas populares como respuestas a aquélla, las cuales deben tener porque sí apoyaturas teóricas, entre las cuales la obra de Carlos Marx surge sin duda como una herramienta de primera importancia. Tanto en los estudios sistemáticos de Ludovico como en sus ensayos o artículos, existe una permanente reflexión sobre la circunstancia política que rodea a una determinada sociedad o realidad, visible en obras como *Filosofía de la ociosidad* o *Clavimandora*. Ludovico cedió los originales de este último libro a la Academia Nacional de la Historia, y encargaron a un motorizado a que los llevara a destino, pero este sufrió un accidente, su motocicleta se incendió y el original resultó parcialmente quemado; luego, dada la extensión del volumen y los percances sufridos, su edición fue muy accidentada, larga y costosa; tanto, que no alcanzó a verlo editado. Para él redacté un breve prefacio.

### **Crónica de un manuscrito: *El combate por el Nuevo Mundo***

Ludovico me hizo el honor de confiarme algunos libros suyos para hacerles un prólogo. Además de *Clavimandora*, me cedió su libro de poemas *Crucifixión del vino*, editado por Fundarte en 1996 con un prólogo mío, y, un año antes de su fallecimiento, puso en mis manos *El combate por el Nuevo Mundo*, cuya copia fotostática estuvo tan celosamente guardada, que se extravió dentro de la montaña de papeles y libros en mi biblioteca, en medio de numerosas mudanzas, hasta que apareció hace un par de años, bien sellada en un sobre plástico. Se trata de un grueso volumen de casi 500 páginas, que él había armado con diferentes trabajos suyos, algunos de ellos ya editados o formando parte de un trabajo mayor, a las cuales fueron entreveradas otras dos partes inéditas por completo, titulada la primera *Nuevas Categorías: Totalidad y Alienación en Latinoamérica*, y la segunda: *La Alienación en América Latina: Economía política de la democracia*. La primera parte de *El combate por el Nuevo Mundo* lo conforma el texto revisado del ya citado libro *Contracultura*, reformulado y subtítulo, y constituye la introducción al volumen bajo el título de *Primeras Categorías; Cultura, Contracultura, Ideología*, conformado por nueve puntos.

Cuando realiza su acercamiento a los escritores que representan la corriente contracultural en Europa y los Estados Unidos, Ludovico hace referencia a los que considera casos paradigmáticos en ese sentido: a los poetas Edgar Allan Poe en Estados Unidos; a Charles Baudelaire, Paul Verlaine y Arthur Rimbaud en Francia, así como al novelista francés Honoré de Balzac, en cuyas obras y existencias Silva señala varios rasgos,

pasajes o momentos donde éstos se oponen a la cultura dominante del capitalismo, directa o indirectamente. Es de hacer notar que el término *contracultura*, como tal, no se utilizó en aquellos días del romanticismo, el simbolismo, el naturalismo o el realismo franceses, sino que es un término que ha sido acuñado en el siglo XX por el escritor estadounidense Theodore Roszak en su libro *El nacimiento de una contracultura* (1968) para referirse a los movimientos colectivos que venían incubándose desde los años 50 de ese siglo en Estados Unidos<sup>3</sup> a partir de la Generación Beatnik en autores como Allen Ginsberg, Jack Kerouac, William Burroughs, Gregory Corso o Lawrence Ferlinghetti, movidos entre otras cosas por la rebeldía inherente a la música de jazz, y que luego detonarían en los movimientos hippie, punk y underground de los años 60 y 70, y se expresarían en la poesía (*Aullido*, de Ginsberg), la novela (*En la carretera*, de Kerouac, o *Almuerzo desnudo*, de Burroughs), el comic underground (en el gran dibujante Robert Crumb), en los cineastas del *nouvelle vague* francés (Jean Luc Godard, Louis Malle o Jean Renoir), o el rock ácido en cantantes de los 60 como Janis Joplin, Frank Zappa y Jim Morrison; en guitarristas como Jimmy Hendrix, y dentro del movimiento Pop se produce en un grupo como Los Beatles, especialmente en el arte del guitarrista, cantante y compositor británico John Lennon. Y el importante volumen de Susan Sontag *Contra la interpretación* (1966) que incluye una serie de textos sobre literatura, arte y cine en los años 60, desde autores franceses como Camus, Sartre, Leiris, Artaud, Sarraute o Weil, y sobre las películas de Godard, Bresson o Resnais; pero también sobre Ionesco, Lukács y los norteamericanos Norman Brown y su libro *Eros y Tánatos* (1959) --otro de los pivotes de la contracultura— y sobre los fenómenos de los happenings y el camp, tan propios de la nueva sensibilidad de la que participó la propia Sontag, una de las escritoras axiales de esa década, que continuó ejerciendo la escritura tanto en el terreno de la novela como en el ensayo. Habría que mencionar también al psicoanálisis como un fenómeno contracultural en la misma dimensión que el marxismo, en tanto su revalorización significó una verdadera revolución cuando se lo mira desde una perspectiva marxista, como lo hace Herbert Marcuse en su obra *Eros y civilización* (1955), partiendo justamente de la obra de Sigmund Freud *La interpretación de los sueños*, la cual comporta en sí misma un proyecto para la transformación de la cultura humana, similar al que proponía Marx en el terreno social y económico.

Y lo más importante, en movimientos colectivos como los hippies (que no se cansaban de profesar el amor y la paz, en contra de la guerra norteamericana contra Vietnam), los comuneros, la revolución cubana en el año 59, las rebeliones estudiantiles y obreras como las del Mayo Francés del 68, la revolución democrática de Salvador Allende en el año 1973, la revolución sandinista en Nicaragua a finales de los 70, y finalmente el proceso revolucionario de raíz bolivariana acaecido en Venezuela a principios del siglo XXI.

---

<sup>3</sup> Para una visión sumaria de la contracultura en los Estados Unidos, véase mi artículo *Estados Unidos: entre el poder y la contracultura*. En: [www.aporrea.org/tiburón/a174835/html](http://www.aporrea.org/tiburón/a174835/html), martes 8/10/ 2013.

Resulta extraño que Ludovico no haya hecho referencia a este movimiento contracultural durante la segunda mitad del siglo XX, pues él influyó poderosamente en Europa y América Latina, tanto en las expresiones de la vanguardia literaria (surrealismo, dadaísmo o existencialismo), pictórica (cubismo o surrealismo) o filosófica (el existencialismo expresado en *La Náusea*, de Jean Paul Sartre, o en *La caída*, de Albert Camus) y en la apasionante vida del escritor y músico bohemio francés Boris Vian, trompetista de jazz, narrador, compositor dramaturgo y poeta cuya existencia encarna cabalmente la filosofía existencialista. Todas estas expresiones atentaban contra la cultura institucional (es decir, dominante, dirigida, heredada y creada para que nada cambiara) basada principalmente en un mercantilismo propiciado por el capitalismo, la cual cultivaba la mediocridad, el conformismo, la adulancia a la burocracia, al sistema y al progreso económico-material, propiciando la idolatría al objeto, la religión sin religiosidad, la estupidez y la dependencia; se nos hablaba entonces de cosas como “estabilidad laboral” o de “intachabilidad cívica”, de las “virtudes morales”, los “ciudadanos ejemplares” o estupideces por el estilo, todas pertenecientes a la jerga de la cultura esclerosada y estéril del capitalismo.

Hago esta alusión al movimiento contracultural norteamericano porque éste, bajo distintas variables, tomó cuerpo a finales del siglo XX y a principios del siglo XXI en una nueva vanguardia, traducida en la guerrilla comunicacional, la cultura revolucionaria y un socialismo del siglo XXI que ya cuenta con intérpretes y teóricos en todos los países del orbe. No es difícil advertir, en los quince años que van de siglo, cómo el capitalismo mediante su política neo imperial, ha intervenido en los procesos internos de países como Libia, Irán, Siria, Afganistán o Ucrania, vulnerando la soberanía de estos pueblos y violando flagrantemente las leyes internacionales. En América Latina contamos con los casos de Honduras donde, desde el gobierno de Estados Unidos se derrocó al presidente Manuel Celaya; en Paraguay efectuando un golpe parlamentarista a Fernando Lugo; en Ecuador hubo el intento de destituir al presidente Rafael Correa manipulando parte de la policía nacional ecuatoriana; en el año 2002, el golpe de estado y secuestro perpetrado al Presidente Chávez, a quien su pueblo restituyó con arrojo dos días después. Venezuela fue víctima durante los dos primeros años del gobierno de Nicolás Maduro (2014 y 2015) de una modalidad del llamado “golpe suave” que consiste en un bloqueo y guerra económicos por parte de empresarios y acaparadores de productos de primera necesidad, con la ayuda de un grupo de la derecha venezolana que resultó perdedora en los comicios electorales del 2013, y otro grupo de militares estimulados desde el Departamento de Estado de EEUU, intentan un nuevo golpe de estado en contra suya durante el mes de febrero de 2015, el cual por suerte fracasa. Todos estos han sufrido la política injerencista estadounidense

## Visión de América Latina

Silva encontró la forma de integrar todos estos fragmentos sobre contracultura y alienación y de otorgarles organicidad, a objeto de poner de resalto estos asuntos en el contexto de América Latina, imprimiéndoles un cierto carácter periodístico, en el sentido de estar escritos al calor de los acontecimientos, dotados de un sesgo testimonial de primera mano. El libro contenía también originalmente unos ensayos relativos al mundo de la televisión y de las historietas (Comics), instrumentos que forman parte de la ideología de la dominación a través de los medios de masas, pero estos trabajos ya han sido publicados por separado. Me di a la tarea de transcribir el texto íntegro —con numerosas páginas y líneas borrosas— y de organizarlo lo mejor posible en cuanto a citas y referencias bibliográficas, aportando al mismo tiempo algunas notas mías.

Las oportunas referencias en el texto a Latinoamérica y a Venezuela convierten a la obra en una suerte de testimonio crítico muy significativo de los últimos años de la democracia representativa, compartida entre los partidos Acción Democrática y Copei, y cómo estos gobiernos se fueron desgastando en sus ofertas de convivencia social justa, especialmente durante los últimos mandatos de Carlos Andrés Pérez, Jaime Lusinchi (sobre un discurso demagógico de Lusinchi realiza aquí Silva un certero análisis) y Rafael Caldera, cuyos declives Ludovico previó con auténtica lucidez. Al mismo tiempo, Silva señala las posibles salidas a dónde puede encauzarse una sociedad si se superan los distintos tipos de alienación; a través de la construcción de una sociedad socialista que a primera vista pudiera parecer utópica, pero que es perfectamente posible. Y en este sentido el libro adquiere una tremenda vigencia, una actualidad asombrosa si tomamos en cuenta que justo a finales del siglo XX se estaba fraguando en Venezuela un movimiento patriótico de carácter socialista que encarnaría en la figura de Hugo Chávez, quien resultaría victorioso en unas elecciones en el año final de ese siglo, y continuaría ganando en sucesivos sufragios libres y limpios en la primera década del siglo XXI, cuyo gobierno intentó encauzar al país mediante un modelo socialista, sorteando infinitas complicaciones económicas, políticas y sociales, pero sobre todo ideológicas y morales, para llevar a cabo logros cualitativos y de equidad social, en el sentido de recuperar la noción de patria e historia, de crear misiones que pudieran atender los urgentes problemas de vivienda, salud y educación públicas. Lo primero que hizo Chávez fue deslindarse de los bloques de poder neo imperiales e inspirarse en un socialismo nuevo fundado en marxistas latinoamericanos como José Martí y José Carlos Mariátegui, teniendo como norte las ideas de Simón Bolívar y de otros pensadores inscritos en este orden de ideas. Recibe el respaldo de buena parte de los intelectuales de avanzada en América y cita permanentemente en sus alocuciones a poetas como Pablo Neruda, Alberto Arvelo Torrealba o Víctor Valera Mora, o a pensadores como Eduardo Galeano, Noam Chomsky, Luis Britto García, Atilio Borón, Teotonio Dos Santos o István Mészáros, entre otros. Su tendencia humanística y política recibiría luego

el nombre genérico de *chavismo* en honor al nuevo líder. El líder muere físicamente, pero sus ideas permanecen.

De seguro, Ludovico hubiese observado gustoso cómo varios países nuestros, sumidos antes en la dependencia, como Bolivia y Ecuador, han vivido nuevos momentos de emancipación y decisión de tener un libre destino, como lo prueban los gobiernos de Bolivia con Evo Morales, en Ecuador con Rafael Correa y en Nicaragua con Daniel Ortega, presidentes identificados con el proceso socialista de Venezuela, y en otra medida cómo los gobiernos de Argentina con Néstor Kirchner y Cristina Fernández; en Brasil con Francisco Lula Da Silva y Dilma Rousseff; en Uruguay con José Mujica y en Cuba con Fidel Castro han estrechado lazos con Venezuela para conseguir una unidad panamericana que nos permita consignar ideas soberanas de los países del sur a través de organismos o instituciones como la Celac, Unasur, Banco del Sur, PetroCaribe, o el Alba, a objeto de independizarnos de una vez por todas de las deudas externas y de las presiones económicas de los países considerados potencias, y que lo son precisamente a expensas de los países tomados como pobres o subdesarrollados. Afortunadamente, en el siglo XXI se han ido desmontando estos mecanismos económicos o injerencistas que han permitido pensar en un mundo multipolar y en otras formas de gobierno pacífico, deslastradas de la maquinaria bélica orquestada en los centros de poder.

Ha sido extraordinariamente difícil convalidar estas ideas socialistas y hacerlas encarnar en una voluntad popular mayoritaria, pues se enfrentan precisamente a tres de los elementos más nefastos del capitalismo: la manipulación de una ideología que enmascara las necesidades reales de la gente; el poderoso sistema de alienación basado en el valor de cambio, (intensificado en nuestro país a raíz del rentismo petrolero, dando origen a una dependencia de bienes importados), y la presión económico-bélica constante del capitalismo de estado representado por los EEUU y otros de la Unión Europea ejercida sobre nuestros países. La dependencia en el consumo de bienes importados ha convertido el que pudo haber sido un país productivo, en país dependiente, movido por un consumismo delirante surgido del facilismo, la comodidad y la creencia de que todo nos lo merecemos por el solo hecho de tener petróleo en el subsuelo.

Ludovico nos ha alertado en este sentido en este libro, haciendo uso de una inteligencia y sensibilidad impares: ha puesto buena parte del poder de su visión poética del mundo y la ha mezclado a su capacidad de análisis sobre la realidad social de nuestros pueblos, para entregarnos una propuesta que es, a su vez, una advertencia para los tiempos que se avecinan, con una mirada cargada de esperanza. Y un poderoso instrumento para reflexionar sobre el combate que debemos librar para construir un nuevo mundo.

*Gabriel Jiménez Emán*

*Marzo, 2015*



**Ludovico Silva**

**EL COMBATE POR EL NUEVO MUNDO**

## PREFACIO

Este libro, salvo algunas pequeñas partes, está escrito al calor de los acontecimientos. En cierta forma es periodístico. Sobre todo, la parte política está narrada al calor de los hechos que se venían sucediendo: Irán-Contras, corrupción judicial, etc. pero yo no soy periodista. Yo soy un poeta-filósofo que se ha dedicado en este libro aplicar ciertas categorías de inspiración marxista a la realidad actual latinoamericana (A América a secas, pues ya decía Simón Bolívar, al referirse a la gran nación del norte: “Ese país que *está al norte de América*”). Este es un libro apasionado y muy personal. Cuento aquí cosas que me ocurrieron mientras lo escribía, como la entrada de un pajarillo —un canario— a mi habitación mientras reposaba pensando en mi libro.

Lo envié al Concurso de la Casa de las Américas, de Cuba, y sólo quedó entre los finalistas. No sé si se deba a ciertas expresiones que digo de Fidel Castro, como cuando le recuerdo su frase ante el Partido Comunista cubano: “Nuestra *infalible* amiga la Unión Soviética”. Infalible es el Papa, y los dogmas eclesiásticos, pero no Fidel, ni mucho menos la URSS, quien está demostrando ahora, con la “perestroika y el “glasnot” que sí se pueden cambiar las cosas. Yo he pasado toda mi vida de filósofo por un anti-soviético, sobre todo a raíz de la publicación de mi libro *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos* (1975), donde estigmatizaba de la manera más mordaz esos pesados manuales, que ni siquiera son manuales, del marxismo, que se publican en la Unión Soviética, y de los cuales se burlaba el propio Lenin, en vida. “Esos aburridos manuales de marxismo, que no hacen otra cosa que tergiversar a Marx”, decía. Y no le faltaba razón. Eran manuales inspirados en cierta tradición engelsiana, sobre la dialéctica de la naturaleza, expresada en su *Dialektik der Natur*; eran las tres famosas leyes de la dialéctica, que ha demostrado no servir para nada, salvo la ley de transformación de cantidad y cualidad, que es algo que saben muy bien los grandes cocineros; un poco más de sal a la sopa, y cambia la cualidad.

El primer capítulo de este libro es la reelaboración de un viejo libro mío llamado “Contracultura”; allí no se hablaba de Latinoamérica, sino de ejemplos europeos: Balzac,

Baudelaire, Rimbaud, representantes de eso que yo llamo “contracultura” y que no es otra cosa que la oposición a la *ideología* del sistema. También defino allí términos como “ideología”, “cultura”, “alienación”. Sobre la alienación he incluido un excursus, al final de este libro, donde se analiza el problema socioeconómico de la alienación en una obra madura de Marx como son los *Grundrisse*.

Seguramente el lector, si es mexicano, reconocerá, en la parte dedicada a la contracultura, algunos fragmentos de mi libro *Teoría y práctica de la ideología* (Nuestro tiempo, 1971) No me queda más remedio que repetirlos.

En lo que a la realidad latinoamericana se refiere, el libro es detonante. En especial con el caso de mi país, Venezuela. Pero creo que eso no constituirá ningún obstáculo para el lector. Habrá gentes que se sentirán indignadas; pero que con su pan se lo coman.

Finalmente, quiero dedicar este libro a Nicaragua, país de poetas y revolucionarios, a quienes falsamente se acusa de “comunistas”, cuando en realidad el PCN es minúsculo, le tiene rabia a los sandinistas y no tiene sino un escaño en el Congreso. Particularmente lo dedico a Ernesto Cardenal, viejo amigo y hoy Ministro de la Cultura.

*Ludovico Silva*

Caracas, 1988.



**I**

**PRIMERAS CATEGORÍAS:  
CULTURA, CONTRACULTURA, IDEOLOGÍA**

## 1. Definiciones. Breve paseo por la historia de la cultura

Para poder hablar de una “Contracultura” es preciso hablar primero de la cultura. Y también hablar de la ideología, pues ambos términos, tanto en nuestro tiempo como en épocas pasadas, han estado siempre íntimamente ligados, hasta el punto de confundirse a veces el uno con el otro. En nuestro tiempo, en especial, el elemento ideológico de la sociedad está tan profundamente asociado a la cultura, que se hace prácticamente imposible separarlos. Sin embargo, nunca ha sido tan urgente la tarea de deslindar y separar enérgicamente estos términos como cultura e ideología, como en nuestra época. La cultura, la verdadera cultura de la época capitalista, que yo bautizaré aquí como contracultura, debe ser contrapuesta firmemente a la ideología del sistema capitalista. Para poder llegar a semejante conclusión, habrá que realizar un análisis sutil y delicado de ambos términos, que es lo que me propongo en primer lugar en este ensayo, para poder hablar con propiedad acerca de la contracultura en América Latina. De sobra sé que el tema es altamente polémico, ya decir verdad, llevo ya varios años manteniendo esa polémica con diversos colegas filósofos y científicos sociales que expresan resistencia, o rechazo abierto, frente a mis concepciones. Yo he tratado en mis escritos de la ideología, basándome en una interpretación *sui generis* de los textos de Marx y de otros autores, y basándome en mi propia experiencia como sujeto de la sociedad capitalista. También aunque con menos insistencia, he tratado de perfilar un concepto de cultura en el que desaparezcan las innumerables ambigüedades en que ese término se ha visto envuelto desde hace siglos. Pero sólo en los últimos tiempos he podido llegar a encontrar una definición de cultura que llena los requerimientos de una verdadera teoría social.

Como era de esperarse, esa definición de cultura la encontré dentro del marxismo; pero no el marxismo de Marx, sino el marxismo de un economista africano ampliamente conocido: el senegalés Samir Amin. Ya explicaré más adelante las implicaciones, que son graves y profundas, de semejante definición de la cultura. Por ahora me limitaré a enunciarla. Como todos los pensamientos profundos, éste de Samir Amin tiene el don de la

brevedad y la sencillez: “Para nosotros, la cultura es el modo de organización de la utilización de los valores de uso.” “*Pour nous, la cultura est la mode d’organisation de l’utilization des valeurs d’usage.*”<sup>4</sup>

Para poder apreciar en su justa dimensión y profundidad esta definición, es preciso haberse leído, cuando menos, el primer tomo del *El Capital* de Marx. Pues se trata de una definición profundamente marxista. Yo lo adopto por un presunto proselitismo, del cual, por fortuna siempre he estado curado a pesar de mis diversos libros sobre Marx y mi marxismo confeso. Mi camino hacia Marx siempre ha sido el de un pensador e interpretador libérrimo, jamás atado a Iglesia alguna, como también lo era el propio Marx. Mi alergia hacia los manuales de marxismo ya la expresé, casi violentamente, en mi libro *Anti-manual para uso de Marxistas, marxólogos y marxianos*, (ed. Monte Ávila, Caracas, 1975), que, con sus amplia difusión en los países de habla española y en Italia, ha logrado irritar a muchos marxistas de esos que en el fondo de su inconsciente siguen siendo estalinistas. Pues el estalinismo, como he escrito en otra ocasión, es mucho más que la doctrina política y pseudofilosófica de un autócrata asesino que desvirtuó por completo la Revolución Rusa: es estalinismo es toda una actitud vital, cuya esencia es usar el marxismo de un modo acomodaticio, a fin de que sirva para la aplicación mecánica de un pensamiento dogmático, esclerosado que no constituiría un enemigo real y práctico si no sirviese también para justificar monstruosidades como aquella de “el socialismo en un solo país” (que contradice abiertamente a Marx) pero Stalin es un pasado. En la era de Gorbachov las cosas son distintas, hay apertura. Avanza el socialismo de Marx, que siempre es el respeto al libre desarrollo del individuo y de su conciencia. Para el Marx de los Grundrisse, el “desarrollo universal” (*allseitige Entwicklung*) de los individuos conduciría a borrar la “alienación universal” (*allseitige Entfremdung*) de la sociedad, el comunismo del siglo XX, pese a sus marchas y contramarchas, está hoy en ese camino hacia el socialismo diseñado por Marx. La URSS, Hungría o Cuba están en lo que Lukács llamaría “el camino hacia Marx”. Marx es un hombre del siglo XXI.

Pero no es mi propósito hablar de política, aunque, es preciso confesarlo, la política es como una ardilla filosófica que se desliza insensiblemente por todos los intersticios de cualquier teoría que tenga que ver con la vida social o intelectual: como decía plásticamente

---

<sup>4</sup>Cf. Samir Amin, *Eloge du socialisme*, Editions Anthropos, Paris, s/f, p. 8.

Ortega y Gasset, la política es como “la espuma de la sociedad” que aparece por todas partes, ante cualquier golpe de ola. Lo que me interesaba destacar, de modo forzosamente personal, es que mis teorías, de inspiración marxista, acerca de la ideología y la cultura, siempre ha pasado, y seguirán pasando sin duda, por ser francamente heterodoxas y extravagantes. Mi única, pero fuerte defensa, son los textos mismos de los fundadores del marxismo: por eso he publicado una vasta antología de Marx y Engels titulada *Teoría de la ideología*. Marx y Engels. *Teoría de la ideología* (ed. del Ateneo de Caracas, 1980) <sup>5</sup> a fin de que los lectores de habla hispana puedan corroborar con sus propios ojos, con los nervios en la mano, el verdadero carácter de la teoría marxista de la ideología, que es muy distinta al carácter que le imprimió Stalin. Ello implica también una posición heterodoxa sobre el problema de la cultura. De la definición antes citada de Samir Amin se desprende una grave consecuencia que será basamento de este ensayo: el capitalismo, como tal, por ser un sistema fundado enteramente en los valores de cambio, o no tiene propiamente una cultura, sino una contracultura, que es algo muy distinto. Cultura propiamente tal había en la Grecia clásica, entre los sumerios y babilonios, en el antiguo mundo judaico o en las civilizaciones inca y azteca; pero en el capitalismo sólo hay contracultura, y lo único que se puede llamar “cultura capitalista” no es otra cosa que la ideología, en el sentido estricto de este término.

Partiendo, pues, a manera de hipótesis que necesitará ser demostrada, de la definición marxista de la cultura, y de la ideología de la contracultura, pasaré ahora a perfilar lo referente a los conceptos de ideología y cultura, cuyo tratamiento previo es indispensable. El tema de la ideología lo trataré someramente, a fin de no repetir lo que he escrito en otros libros.

## 2. Ideología y cultura

Dentro de la tradición marxista, la palabra “ideología” puede asociarse a la de “superestructura”. Es bueno aclarar que Marx no empleó el vocablo *Superstruktur* (sólo lo usó ocasionalmente en su obra de juventud *La ideología alemana*), sino *Ueberbau*, que

---

<sup>5</sup> Véanse también mis libros *La plusvalía ideológica*, EBUC, Caracas, 1971. *Teoría y práctica de la ideología*, Nuestro Tiempo, México, 1971; *El estilo literario de Marx*, Siglo XXI, México, 1971; y *La alienación en el joven Marx*, Nuestro Tiempo, México, 1980,

significa “edificio” o “partes altas de un edificio” o simplemente los andamios. Lo cierto es que en su celeberrimo prólogo a *Zur kritik der polittischen Oekonomie* (1859) Marx habla de una *ideologische Ueberbau*, que es lo que se ha podido traducir como “superestructura ideológica”. Desgraciadamente, ese texto —que desde luego es muy importante en Marx— se ha hecho tan célebre, tan manualesco, que ha logrado opacar una infinidad de pasajes de Marx donde establece una teoría estricta de la ideología. Pues en ese texto Marx incluye, dentro de esa superestructura ideológica, todos los elementos espirituales de la sociedad, sin distinguo alguno: lo mismo entra allí la ciencia —que en otros lugares de su obra Marx define como la anti-ideología— que la moral, la metafísica, los cuerpos jurídicos, el arte, la política, sin faltar el lamentable “etcétera” que oscurece varios pasajes de Marx y de Engels. Hay otro importante dato que observar: la “superestructura”, “edificio” o como se la llame no es más que una metáfora que inventó para visualizar literariamente su concepción de la sociedad. De ahí la importancia de examinar el vocabulario original. La base material de la sociedad viene definida con un término científico de claro valor epistemológico: *Struktur*, estructura. El mismo vocablo empleó Marx años más tarde, profusamente, en *El Capital*, donde continuamente se opone la *Oekonomische Struktur* o estructura económica a las *Erscheinungsformen* o formas de la aparición, ideológicas, en que se manifiesta a la simple mirada de los hombres aquella estructura. En cambio, cuando va a hablar de la superestructura, emplea una metáfora *Ueberbau*. El mundo de la ideología y de la cultura —ya se verá la diferencia entre estos términos— se presenta como un edificio, como una fachada, que es lo que los hombres generalmente alcanzan a ver— el estado, los cuerpos jurídicos, la moral, el arte, la política, sin darse cuenta de que todo ese edificio está sustentado por unos cimientos ocultos, pero poderosos. Estos cimientos constituyen la estructura de la sociedad, “el taller oculto de la producción”, el aparato material productivo de la sociedad, la infraestructura tecnológica, las relaciones de trabajo, la maquinaria. En este terreno oculto de la producción es donde el capital realiza sus grandes negocios fraudulentos con el Trabajo, es decir, donde se enfrentan el Capitalista y el trabajador. Pero lo que la gran *masa* del pueblo ve es lo que se refleja en el “edificio”, en la fachada social, es decir, los “legítimos” contratos entre obreros y patronos, las “legítimas” ganancias del capital invertido, los “progresos” de la tecnología, las mejoras y “reivindicaciones” en las relaciones de trabajo y toda una interminable serie de monsergas

jurídicas –y a veces religiosas, morales o filosóficas—destinadas a encubrir, ideológicamente, la explotación que tiene lugar en la estructura oculta de la sociedad. Por eso decía Engels, en sus años postreros --que fueron de gran fecundidad en lo que respecta a la teoría marxista de la ideología— que la ideología actúa *inconscientemente* en los sujetos de la sociedad; no se dan cuenta de que la ideología jurídica lo que hace es encubrir las verdaderas y crueles relaciones que existen entre capitalistas y obreros; toman al Estado como al supremo dictador de las leyes de la sociedad y, burguesamente, se acomodan a él y a sus dictados. Es característico de la mentalidad burguesa el vivir de acuerdo a las representaciones ideológicas que le ofrece la sociedad; jamás está en su ánimo el profundizar, analíticamente, en las secretas y reales relaciones de producción, en el origen de ese dinero que mágicamente aparece en los bancos, o en las manos de los usureros, o en las cuentas bancarias de los capitalistas. El burgués no se pregunta por el origen de esa riqueza. Cree mágicamente, de modo fetichista, en el poder autoreproductor del dinero. Y como ve que su idea del mundo está consagrada en códigos jurídicos, en leyes estatales, en parlamentos *ad hoc*, en una prensa y en una televisión y una radio que difunden la idea mercantil del mundo, su conciencia está tranquila. Vive feliz en su *auras mediocritas*, en su banalidad acomodada en su *falsa conciencia*.

Pero antes de intentar una definición de la ideología es preciso advertir enérgicamente un aspecto que han olvidado casi todos los marxistas que en el mundo han sido, con una o dos honrosas excepciones. Si Marx visualiza científicamente a la sociedad como una totalidad orgánica compuesta por una estructura y una superestructura, no es porque quiera dar a entender –como lo hacen los manuales de marxismo- que en la sociedad existan realmente dos “niveles” o “estratos”, ni siquiera dos “instancias”. Como lo vengo diciendo desde hace 17 años, la superestructura, para Marx- no es sino la continuación interior de la estructura social.<sup>6</sup> En efecto, la ideología no hay que ir a buscarla en las altas esferas del pensamiento, en el arte o en la ciencia puros, o en niveles situados místicamente sobre la burda estructura material de la sociedad. No, la ideología en su sentido más estricto, hay que buscarla en el interior mismo del aparato productivo, en la

---

<sup>6</sup> Véase mi libro *La plusvalía ideológica*, ed. Cit., cap. V. En su agudo prólogo a mi libro *La plusvalía ideológica*, el filósofo venezolano Juan Nuño cita como epígrafe una frase memorable de Marcuse: *Today, the ideology is in the process of production itself*. “La ideología, hoy, está dentro del proceso mismo de producción.”

infinita casuística jurídica que justifica los contratos obrero-patronales declarándolos como “contratos entre partes iguales” o en esas sutilezas ideológicas que consagran como “inalienable” la propiedad privada, que es precisamente un factor primordial de la alienación humana; la ideología hay que buscarla en el interior de esos inmensos medios de comunicación modernos, que con sofisticadas técnicas de guerra subliminal (*subliminal warfare*) se apoderan del preconsciente y del inconsciente de la gran masa humana y la someten a sus caprichos, creándoles “necesidades” artificiales y formándoles una imagen del mundo que es en todos sus puntos leal al sistema de la explotación, el sistema del capital, las “furias del interés privado” de que habla Marx de que habla Marx con tanta indignación ética en *El Capital*. La ideología hay que buscarla en el interior de los templos, los barrios miserables, las aldeas y los caseríos adonde llega, insidiosamente, ese mensaje religioso que pretende santificar la pobreza porque la verdadera riqueza “no es de este mundo”, mientras ciertas organizaciones religiosas mantienen grandes negocios —en especial el de la educación, del cual yo mismo fui víctima— en los que ganan gruesas sumas de dinero, se recuestan en el brazo de los poderosos y no admiten en sus colegios selectos a los estudiantes pobres; en definitiva, esos ministros de Dios a los que Cristo echaría a patadas del templo, tal como lo hizo con los mercaderes de su época. Esos pretendidos ministros de la corte celestial, que desvirtúan la idea de Dios, que es la idea más importante de todas las que tiene el hombre, comenzaron a actuar oficialmente, que yo sepa, a partir del Concilio de Nicea, que tuvo lugar hacia el año 325 después de Cristo. Allí se constituyó. Oficialmente, el dogma cristiano y, por supuesto, aparecieron los primeros “herejes”. Hasta entonces, el pensamiento cristiano había seguido con fidelidad las líneas del Nuevo Testamento y la palabra auténtica de Cristo. Uno de los últimos en respetarla fue San Jerónimo, el inmortal creador de la *Vulgata*, y ciertamente un humanista clásico que se adelantó siglos al moderno humanismo. Y uno de los primeros fue el gran San Agustín, quien basándose en su amplia experiencia mundana (lo mismo que en nuestros días, aquel genial e invaluable amigo, el monje trapense y poeta Thomas M. Merton) supo diseñar magistralmente, con espíritu libérrimo y nada eclesiástico, las verdaderas relaciones entre lo humano y lo divino, la *civitas dei* o ciudad de Dios y la *civitas hominis* o ciudad del hombre. Como decía Ortega, San Agustín era una “fiera de Dios”, una fiera demasiado humana como para no caer en imperfecciones. Una de sus imperfecciones fue, justamente,

caer en algunas de sus obras, en el dogmatismo más rígido. Pero subsisten sus grandes monumentos, de los cuales yo he estudiado detenidamente tres: *Las Confesiones*, donde hay el primer anuncio de la individualidad moderna, que él extiende atrevidamente hasta el propio Cristo: *Ego sum qui sum*; *La ciudad de Dios o De civitate Dei contra paganos*, en cuyo comienzo afirma su yo ardoroso: *Ego enardescens zelo domus Dei*: “Yo, enardecido del celo de la casa de Dios”; y el *Tractatus* sobre el Evangelio de San Juan, donde hay una idea revolucionaria acerca del concepto del “mundo”, tal como intentó mostrarlo en otra parte.<sup>7</sup>

San Agustín escribía libremente, y su doctrina no era todavía una ideología al servicio de los poderosos, sino al servicio de los humildes, los desamparados, los desterrados de este mundo, tal como lo quería Cristo. Con Agustín se terminó la chispa divina de Cristo; después de él la doctrina cristiana se convirtió en un amasijo de dogmas, una ideología. En nuestro mundo contemporáneo han surgido diversos movimientos de cristianos “heterodoxos” apegados a la palabra original de Cristo, y francamente revolucionarios. Muchos de ellos son sacerdotes y se proclaman marxistas. El padre Camilo Torres, en Colombia, muerto en plena lucha guerrillera, o el padre Ernesto Cardenal, gran poeta y gran hombre, al frente de la revolución de Nicaragua, son dos ejemplos latinoamericanos de este nuevo cristianismo. En el libro de Cardenal *El evangelio en Solentiname* se respira un aroma evangélico tan puro como el de San Juan o San Mateo. La pequeña isla de Solentiname, situada en el lago de Nicaragua, se convirtió así durante años en una comunidad sencilla y humilde compuesta por agricultores, pescadores y poetas. Bajo la dirección espiritual de Cardenal, se reunían periódicamente para hablar del Evangelio, pero no para glosarlo según los consabidos dogmas, sino para recrearlo, para expresar cada cual su libre opinión. Esta es la única forma que yo conozco en que el factor religioso, el mensaje religioso deja de ser ideológico, para convertirse en un sistema de denuncia, de apertura de la conciencia hacia los verdaderos problemas sociales. Y esto, naturalmente —con toda naturalidad histórica— tiene que hacerse con ayuda del marxismo. A estos cristianos revolucionarios los tiene sin cuidado el ateísmo de Marx. Como ha escrito Otto Maduro, cristiano marxista venezolano, en su libro *Marxismo y religión*, la cuestión del

---

<sup>7</sup> Véase mi libro *De lo uno a lo otro*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1975. p. 190 ss.



ateísmo de Marx es de lo menos interesante que hay en Marx, y carece de relevancia para los actuales planteamientos. Se puede creer en Dios —un Dios de justicia, una idea suprema que sirve para luchar por los oprimidos al revés de lo que hacen los “Ministros de Dios”, que se visten lujosamente y hacen viajes al Vaticano—y ser al mismo tiempo marxista. Así me lo expresó mi amigo Ernesto Cardenal en una carta personal que me envió a comienzos de la pasada década, en 1972, a raíz de haberle yo enviado un ejemplar de mi libro *El estilo literario de Marx*, que acababa de ser publicado en México: “Querido Ludovico —me decía—me agradó mucho recibir tu carta después de tanto tiempo de no recibir ninguna tuya, y tu libro *El estilo literario de Marx*, que he leído con gran interés. Un libro muy maduro y sabio y auténtica obra de poeta. Yo ahora soy marxista, por eso el libro tuyo me interesó especialmente, y me ha ilustrado (...) es necesario estar sano y productivo, en esta hora de alumbramiento de América Latina. Me ha gustado lo que dices de mi libro *En Cuba*, que es tal vez el mejor poema, porque así quise que fuera, como un poema, un canto a la Revolución. En ella nos encontramos todos, creyendo en Dios o no creyendo. Tu manera de sentir a Dios tal vez no esté tan alejada de la que han tenido los místicos. El “creer” en Dios no es cuestión cerebral ni intelectual, es amar a los hombres: concretamente luchar por los oprimidos. Así lo entiende la Biblia”. Y finalizaba Cardenal su hermosa carta con esta frase: “la vida no muere.”

Pero, ¿es esto ya religión? Yo creo que sí, que es religión en el más alto sentido de la palabra. Se suelen manejar dos etimologías distintas para definir la religión. Una, la que suministra el filósofo español Xavier Xubiri, según la cual viene de *religare*, estar el hombre atado a Dios. Otra, la que suministra Ortega y Gasset, quien basándose en un texto de las *Noches áticas* de Aulo Gelio, nos dice que el verdadero sentido de la religión reside en el adjetivo *religiosus*, que significa “escrupuloso, probo, meticoloso”. En este último sentido lo empleaba, por ejemplo, muy frecuentemente el gran Don Ramón del Valle Inclán, cuando nos hablaba del cuidado “religioso” con que escribía sus prosas de oro, donde la “silenciosidad religiosa” que empleaba su Marqués de Bradomín— feo, católico y sentimental, para seducir a las más piadosas damas. Transformando un poco ambas ideas, creo que pude concebirse la verdadera religión, la religión revolucionaria y no ideológica, o como un sistema de pensamiento, o mejor, una actitud vital que se aferra o ata a la instancia divina como suprema, en este mundo y cuerpo a cuerpo, por la liberación de los oprimidos

y la justicia social. En este sentido, es comprensible que un número cada vez mayor de sacerdotes católicos --hablo de América Latina—adopten el método marxista de lucha, en cuyo eje funciona la misma ética de Cristo: la lucha contra el poder del dinero. Cuando Cristo, colérico, expulsa a los mercaderes del templo, hace lo mismo que hacía Marx cuando fustigaba a los economistas políticos acusándolos de ser esclavos de “las furias del interés privado”, como dice en *El Capital*.

En el ensayo inicial de mi libro *Teoría y práctica de la ideología*, titulado “Teoría marxista de la ideología” y publicado en México en 1971, yo clasificaba a la religión como un elemento netamente ideológico, y siempre en todo caso ideológico. Hoy encuentro que semejante caracterización es injusta en ciertos casos. Tal vez obró en mí, de modo inconsciente, la pesada herencia de mi educación jesuítica, que tuve que desprender de mí a desgarrones. No: la religión puede ser en determinadas circunstancias, un agente anti-ideológico, un agente creador de conciencia social. En mi país, Venezuela, existe por cierto un nutrido grupo de sacerdotes católicos revolucionarios y marxistas, que entienden su misión evangélica como el llevarle a los miserables de la sociedad la “buena nueva” (eso significa “evangelio” en griego) de que tienen que luchar, adquirir conciencia de clase para poder exigir, violentamente si es preciso, su derecho a participar de la riqueza social. Pero lamentablemente, estos sacerdotes marxistas son una minoría, y a cada minuto se estrellan contra el aparataje de las “altas dignidades eclesiásticas”, esas que hacen frecuentes viajes al Vaticano y emiten homilias bíblicas sobre “el demonio del comunismo”. Estas dignidades sí que representan la ideología oficial, la ideología capitalista, y, como dije antes, actúan dentro de la estructura social misma y no fuera de ella en una supuesta “superestructura” elevada “por encima” de la estructura material. En tiempos de Marx no existían sacerdotes revolucionarios. El tiempo de los grandes reformistas, como Erasmo y Lutero, había pasado. Lo que existía era un clero que se acomodaba sagazmente al lado de los poderosos, como se acomodó el Papa Pío VII a los deseos del todopoderoso Napoleón Bonaparte. Aquel Pío VII, aquel Gregorio Luis Bernabé Chiaramonti, que había sido elegido Papa en 1800 y que ya en 1801 había firmado un concordato con Francia para estar bien con el poder “temporal”, en 1804 tuvo que trasladarse a París para consagrar a Napoleón como Emperador. Es triste la historia de este Papa. En 1808 Napoleón se apoderó de todos los Estados de la Iglesia y declaró a Roma ciudad imperial y libre. Pío VII

se vio en la situación forzada de excomulgar al Emperador y éste, ni corto ni perezoso, lo hizo destituir y lo trasladó a Génova, donde quedó custodiado como prisionero. El sombrío rostro de aquel Papa, cuyo retrato se ha conservado, esbozó un rictus de amargura y maldijo la hora en que coronó y consagró la cabeza del poder temporal en Napoleón Bonaparte. Iguales o parecidas historias han ocurrido a lo largo de los siglos, después del Concilio de Nicea, al papado, con toda su corte de poderosos cardenales repartidos por toda Europa, siempre han querido asociarse al Poder Temporal, y para ello se ha ofrecido a sí mismo como la ideología que los poderosos necesitan para consolidar sus imperios y reinados. El caso del protestantismo es paradigmático. Desde un principio estuvo asociado a eso que Adam Smith llamaba “la riqueza de las naciones”. Con los siglos, se transformó en la religión oficial del sistema capitalista. Max Weber, en su desmedido afán de contrarrestar a su gran enemigo: Marx, inventó la peregrina idea de que no son las fuerzas materiales económicas las que dirigen la historia sino las ideas religiosas. Su gran ejemplo fue el protestantismo, verdadero motor, según él, de la grandeza imperial inglesa y la posterior grandeza de los Estados Unidos. El protestantismo, dice, es la religión que consagra al trabajo y por eso los países de mayoría protestante son más trabajadores y pueden adueñarse del mundo. Para Max Weber parece no existir la acumulación originaria del capital, ni la formación del proletariado al disolverse el sistema gremial de la Edad Media, el desmembramiento de los séquitos feudales, que inevitablemente iban a parar a las grandes ciudades, al igual que una multitud de trabajadores del campo, expropiados por la decadencia del feudo, ni parece existir la formación de la clase burguesa, que en siglos como el XVIII estaba mucho más atenta a las transformaciones económicas y políticas —el derrumbe final del feudalismo bajo la cuchilla de Monsieur Guillotin que a las evoluciones del pensamiento religioso. Tampoco parece existir para Weber el hecho del traslado de toda la riqueza minera —oro y plata— de América hacia Europa; metales preciosos que generalmente llegaban a España, pero que después iban a parar a las arcas inglesas. Fueron esta plata y este oro el verdadero origen del capitalismo inglés, que en un principio fue un capitalismo puramente mercantil. Nadie niega las virtudes laborables del protestantismo; pero eso no es más que un aditamento ideológico que no hacen sino reforzar la rapiña del capital y el despojo del trabajo. Max Weber, a pesar de su excelencia científica, procede como un ideólogo. Como lo escribió Marx en su *Miseria de la filosofía*, los ideólogos creen

que son las ideas las que hacen a la historia y no la historia a las ideas. Esa ideología weberiana ha tenido y tiene gran éxito entre las naciones capitalistas, particularmente en los Estados Unidos (país al cual Marx, en 1858, llamaba en francés *la capitalismé a l'état pur*). En los Estados Unidos, que son, como decía Rubén Darío, “potentes y grandes”, existe una deificación o mitificación del trabajo; pero lo que no advierte el trabajador en ese país es que su misión no tiene ningún contenido humanístico; su misión consiste, simple y llanamente, en la producción incesante de valores de cambio, y los psicólogos y psiquiatras del sistema –los famosos “analistas motivacionales” que mezclan al conductismo con el análisis profundo de Freud— se encargan de averiguar, mediante el sistema de las entrevistas profundas --que van más allá de la conciencia y exploran todas las zonas psíquicas no conscientes— cuáles son las reales necesidades de la gente, no sólo para adaptar la producción mercantil a esas necesidades, si no para engendrar nuevas necesidades en el psiquismo de la gente. De modo, pues, que todo este trabajo santificado religiosamente no es sino un vulgar instrumento al servicio del capital, y los “trabajadores intelectuales” del sistema no hacen otra cosa que engendrar necesidades, no para satisfacer al hombre, sino para satisfacer al mercado, que es el verdadero dios de esa sociedad. Nada de extraño tiene, pues, que el arte y la ciencia auténticos, cuando se logran desideologizar, sea en esos países un anti arte y una anti ciencia, es decir, una contracultura. La sociedad capitalista expresa su alienación a través de una profunda deshumanización de las relaciones sociales, todas ellas basadas en el dinero. Sólo su contracultura, sus científicos y artistas rebeldes y radicales, se encargan, aunque minoritariamente, de recordarle a esa sociedad que ninguna civilización es verdaderamente grande si no asume como primera función el humanismo.

### 3. Superestructura, Conciencia y Preconsciencia. Stendhal, Freud y Balzac

De lo anteriormente expuesto se desprenden dos conclusiones. Por una parte, la llamada “superestructura”, edificio o fachada de la sociedad —que es una metáfora de Marx en 1859— no tiene una composición unitaria, si no que está dividida en dos grandes regiones: la ideológica y la cultural. Estas dos regiones no deben entenderse como comportamientos estancos; su división es puramente analítica, y ya en su contexto real, la sociedad, forman una apretada síntesis. Pero es labor de la ciencia dividir y analizar allí donde la realidad empírica se presenta como unidad sintética. Por eso todo sistema filosófico digno de ese nombre debe incluir en su seno una Analítica y una Sintética. Igual ocurre, por ejemplo, con la teoría de Freud sobre la composición de la psique humana. Él nos dice que el psiquismo, *desde el punto de vista de la estática psíquica*, se divide en Conciencia, Preconsciencia e Inconsciencia. Pero al mismo tiempo advierte que no debe perderse de vista la *dinámica psíquica*, de acuerdo a la cual la división de la estática no es más que una división artificial de regiones que en la realidad, en el funcionamiento psíquico se entrelazan continuamente y se intercambian mensajes y energías. El mundo inconsciente de la represión actúa constantemente sobre la conciencia; el mundo de la Preconsciencia actúa a su vez sobre la conciencia de un modo decisivo; y la conciencia con su trabajo analítico es capaz de penetrar en las regiones oscuras del Preconsciente y el Inconsciente. Del mismo modo, las regiones de la superestructura social: ideología y cultura —pese a ser cualitativamente distintas— intercambian entre sí todo un juego de energías e influencias. La ciencia, por ejemplo, pertenece por definición a la cultura, y por su esencia misma es anti-ideológica, tal como lo decía Marx. Sin embargo, se da frecuentemente el caso de una ciencia ideologizada, puesta al servicio del capital y de la explotación. Esos científicos que, en sus específicos laboratorios aparentemente “neutrales” elaboran los elementos para fabricar terribles armas de destrucción son, sin saberlo, unos ideólogos al servicio de la economía de guerra y de la destrucción de los seres humanos. Todos se suelen apoyar en la conocida doctrina de la “neutralidad axiológica” del científico, defendida por Max Weber,

según la cual el científico debe abstenerse de emitir juicios de valor. Pero a esa tal neutralidad yo la llamo *el complejo de Pilatos*, que puede definirse como la necesidad compulsiva de lavarse las manos en cualquier complicación. Muy distinta era la actitud de la ciencia de Marx, que estaba sobrecargada de una musculatura ética y se entendía a sí misma como una denuncia y como un mensaje para redimir a la humanidad de su sufrimiento. Vemos, pues, cómo pueden interpretarse en la ciencia las regiones de la ideología y la cultura. Por eso es tan difícil definir las y deslindarlas, y por eso abundan las definiciones más equívocas y absurdas tanto de la ideología como de la cultura. El arte, en su esencia, es cultural y anti-ideológico, puesto que su misión es descubrir las verdaderas relaciones que existen entre los hombres, y no ocultarlas y disimularlas. Un artista como Stendhal, por ejemplo, se dedicó a la delicada y peligrosa tarea de desentrañar el entramado psicológico de sus contemporáneos, poner al desnudo la trama espiritual de aquella sociedad burguesa ascendente. Su denuncia, y el repudio que recibió fueron tales que hoy podemos hablar con propiedad de su obra como una obra netamente contracultural, en abierta oposición al sistema. No en vano escribió el autor de *La rouge et le noir* su frase profética: *Je serai compris vers 1900*. Y esta profecía, en efecto, resultó verdadera y se cumplió al pie de la letra, porque a finales del siglo XIX, que había ignorado totalmente a Stendhal, un investigador descubrió en una biblioteca de Grenoble, ciudad natal de Stendhal, un conjunto de polvorientos manuscritos que, afortunadamente, dio a la publicación; inmediatamente la fama de Stendhal se propagó por toda Europa, y escritores como Proust pudieron inspirarse en sus incomparables análisis psicológicos de la sociedad moderna. En vida de Stendhal, sólo dos espíritus egregios supieron comprender su genio. Uno de ellos fue Goethe, pero Stendhal no se enteró nunca de este hecho, ya que Goethe lo vertió casi todo en sus conversaciones con Eckermann. El otro fue Balzac, quien en un hermosísimo artículo saludó al autor de *La Chartreuse de Parme* como a un escritor genial, cosa que sorprendió mucho al propio Stendhal, acostumbrado a tomar la literatura no como una vocación afiebrada —como era el caso del mismo Balzac— sino como una diversión, un ejercicio elegante que le podía servir para conquistar a esas damas del salón de Madame Recamier que tanto le huían por su fealdad física, pero que al cabo quedaban encantadas por su chispeante conversación y el brillo de sus ojillos astutos y sensuales.

Así como el de Stendhal, el caso de Honorato de Balzac, su hermano espiritual, es paradigmático y sirve para ilustrar la interpretación de los niveles ideológico y cultural. Más tarde, cuando trate directamente el concepto de contracultura, volveré con el ejemplo de Balzac. Pero adelantaré algo. Balzac vivió en su propia carne, de modo dramático, esa ambivalencia de la ideología y de la cultura. La ideología de su tiempo, que era una mezcla contradictoria de republicanismo y monarquía, se apoderó de él. Balzac se declaró en diversos artículos de prensa, abiertamente monárquico. Pero en su esencia era republicano, y a pesar de su admiración por Napoleón, deseaba —y de ello son testigos sus innumerables novelas— un orden democrático, sobre todo peleaba a muerte con el gran dios de su época, que todavía hoy sigue reinando: el dinero, las relaciones burguesas de producción. Y en sus novelas retrata implacablemente todo ese mundo de las relaciones mercantiles. Marx mismo, que tenía el genio de penetrar en lo profundo, más allá de las apariencias, elogió calurosamente la obra de Balzac, como la reproducción artística de todas sus teorías socioeconómicas. Así lo dice claramente en *El Capital*, como veremos más adelante— Ya sea en su Louis Lambert —genial novela que va desde lo más místico hasta lo más crasamente material— o en su *Piel de Zapa* o en su *Eugenia Grandet*, o sobre todo en su tardía novela *Les paysans* que tanto gustó a Marx, Balzac retrata fielmente con la precisión de un cirujano la esencia del modo de ser capitalista, eso que Marx llamó el *Fetischkaracter* o carácter fetichista de la vida centrada en los valores de cambio. Esta era realmente la contribución cultural de Balzac, y por eso puede decirse que su presencia en el mundo de las letras aumentó grandiosamente la cultura de su época; pero, como veremos, esa presencia tiene el carácter de contracultura, que consiste en una gigantesca requisitoria contra los valores ideológicos dominantes de la sociedad capitalista. Balzac también pagó su tributo a esa ideología, pero, como hemos visto, semejante tributo fue mínimo comparado con su tributo cultural. De todos modos nos sirve para ejemplificar lo que hemos llamado la *dinámica* entre las relaciones entre el nivel ideológico y el nivel cultural. Como ideólogo Balzac es bien poca cosa; se limita a ser una especie de monárquico trasnochado, soñando vanamente en títulos de una nobleza que le estaba negada a él, plebeyo que se vio rechazado por las mujeres aristocráticas de su época, así como soñó con casarse con una viuda rica, para solucionar sus siempre angustiosos problemas de dinero; pero esa viuda tenía que ser una condesa o una duquesa. Finalmente, y a modo de trágica

ironía, la vida le concedió una viuda rica, a la que venía cortejando desde hacía muchos años: la duquesa ucraniana de Hanska, pero ésta se casó con él casi por lástima, porque lo veía enferma y prácticamente moribundo. Se casó Balzac y no pudo disfrutar ni un instante de la riqueza de Madame Hanska, pues a las pocas semanas, después de un agonizante viaje desde Ucrania a París, Balzac murió, pobre y endeudado, como había vivido toda su vida.

En Balzac se transparentan, de modo melodramático, esas relaciones dinámicas que existían entre ideología y cultura. Ideológicamente reaccionario era, y por eso, lo mismo que un niño grande, trataba de exhibir en los salones parisinos un regio bastón adornado con una gran turquesa, o unos chalecos dorados que trataban de disimular vanamente su gran panza de burgués plebeyo; o se hacía pasar, mediante seudónimos, por un extraño noble venido de lejanos países, a fin de asombrar a las mujeres, quienes siempre indefectiblemente, le adivinaban su origen humilde, ya fuera por ciertas expresiones de su habla, ya fuera porque se metía el cuchillo a la boca en los banquetes. Sin embargo, este reaccionario con ínfulas de grandeza nobiliaria, fue un auténtico revolucionario con su arte novelístico. Durante muchos años trabajó diariamente desde la doce de la noche hasta las ocho de la mañana, a fin de crear su monumental ciclo de novelas que posteriormente, en un célebre prólogo a sus *Obras*, tituló *La comédie humaine*, que es el retrato y la vivisección del siglo XIX, y que aún tiene plena vigencia, pues vivimos inmersos en la misma sociedad en que vivía inmerso Balzac.

Tan sólo nos hemos transformado tecnológicamente; pero el fetichismo capitalista sigue planteado en los mismos términos en que lo caracterizó Marx. Por cierto que Marx, llevado de su admiración por Balzac, quiso una vez escribir —así lo cuenta Mehring— una monografía del autor de *Les paysans*, pero sus tratados económicos se lo impidieron. Balzac escribió al pie de un retrato de Napoleón que lo que éste no había logrado terminar con su espada, lo terminaría él con su pluma. Y en efecto, Balzac domina magistralmente todo el siglo XIX. Entre sus treinta y sus cincuenta años, es decir, en veinte años, Balzac escribió casi ochenta novelas, unidas todas por un cordón umbilical: la vivisección de su siglo. El género era para él obsesionante, y un no sabe cómo aprendió a escribir con tan perfecta minuciosidad el terrible y sombrío mundo de la bolsa, los usureros, los economistas, los corredores de bolsa, los prestamistas, etc. he aquí un caso en que el mundo de la cultura, el de la denuncia, vence plenamente al mundo de la ideología, que es el del



encubrimiento y la falsía. Podríamos ejemplificar con muchos otros casos esta interpretación dialéctica de la cultura, de la denuncia, vence plenamente al mundo de la ideología, pero lo dejaremos para más adelante, cuando nos enfrentemos al concepto de contracultura.

Pero todavía recordaré otro caso célebre: el de Dante Alighieri. Dante era un hombre profundamente político, un militante activo, y en su Florencia natal actuó decisivamente en política. Era, pues, un ser politizado, ideologizado, lleno de consignas partidistas. Su mundo cultural era apenas un barniz que le servía para granjearse las simpatías de los poderosos. Escribía bellos sonetos en *dolce stil nuovo*, escribía tratados latinos. Pero a Dante por sus ideas políticas le llegó la hora de la amargura: fue desterrado. Si no hubiese sido por este destierro forzoso Dante no hubiera pasado probablemente de ser un político y un escritor elegante, un prerrenacentista más. Pero el destierro lo encerró en sí mismo, lo obligó a auscultar su corazón, los más íntimos latidos de su concepción del mundo. Descubrió así su propio mundo cultural, contrapuesto a su mundo ideológico. Escribió su *Divina Comedia*. Su politización era tan profunda que llegó a hundir en su *Inferno* a sus enemigos políticos personales, pero esa politización, esa ideología, era la grandiosa obra arquitectónica que el destino le había encomendado.

#### **4. Ideología y cultura: primeros acercamientos**

Con estos ejemplos, creo, basta para caracterizar de un modo dinámico y accesible, no meramente conceptual, las relaciones entre cultura e ideología. Nos tocan ahora dos tareas difíciles y delicadas: definir la ideología y definir la cultura, como paso previo para definir la contracultura y su relación con el humanismo.

Yo creo que no se puede constituir una teoría de la ideología sin acudir a Marx y Engels. Es cierto que la palabra nació unos cincuenta años antes de que ellos la utilizaran, pero no es menos cierto que el uso inicial de ese vocablo estuvo teñido de ambigüedad, hasta el punto de convertirse en una vaga *sciendes idées*, en manos de Destutt de Tracy, el mismo escritor que años más tarde, en *El Capital*, Marx describiría como le *cretiniste bourgeois dans toute sa béatitude*, así dicho en francés, que es el idioma que usaba Marx

cuando quería zaherir a alguien, tal como lo hizo con Proudhon. Se formó, pues, en Francia el grupo de los llamados “ideólogos” que inicialmente apoyaron a Napoleón, porque creían que aquel joven general les iba a restituir los valores perdidos de la revolución. Pero no ocurrió así: Napoleón se convirtió en autócrata, en emperador, y los ideólogos se hicieron sus enemigos. Entonces en una ocasión, ante el Consejo de Estado en el año estelar de 1812, Napoleón esgrimió como un sable su tremendo dicitario: “La ideología, esa tenebrosa metafísica”. Con esta frase de Napoleón quedaba claramente cerrado el ciclo primario de la teoría de la ideología, y ya pasaba a caracterizar ésta como doctrina sin sentido histórico, más allá del mundo material. Vale la pena citar completas las palabras de Napoleón, porque ellas constituyen el más claro anticipo de la teoría de Marx: *“C’est a l’idéologie, a cette tenebreuse metaphysique, qui encharrant avec subtilité les causes premières veut sur ses bases fonder la législation des peuples, au lieu d’approprier les lois a la connaissance du coeur humain et aux lecons de l’histoire, qu’il faut atribuer toutes les malheurs de notre belle France.*

Con esta frase el emperador cortaba genialmente, de un sablazo, toda esa ambigua arqueología del concepto de ideología, y ligaba por primera vez este concepto a la falta de sentido histórico, a eso que luego Engels hegelianamente llamaría la “falsa conciencia”. Salvo una que otra mención aislada que no vale la pena recordar, el vocablo ideología permaneció en la oscuridad, hasta que a Marx y Engels se les ocurrió escribir el voluminoso manuscrito que se conoce como *La ideología alemana*, que desgraciadamente no dieron a la publicación, y que sólo se vino a conocer íntegramente en 1832, es la edición MEGA. Muy distinto hubiera sido el pensamiento de Lenin, o de Manheim, si hubieran podido conocer a tiempo ese enorme manuscrito. Pero hay que acentuar un dato: no sólo en *La ideología alemana* se puede buscar el pensamiento marxista sobre la ideología; también en *El Capital*, en las cartas de la vejez de Engels y en infinidad de pasajes. O me he tomado el trabajo de reunir todos esos pasajes, que suman unas trescientas páginas, en mi antología titulada *Teoría de la ideología*. En esa antología hay un 10% de textos ambiguos, en los que pareciera que Marx habla de la ideología en sentido lato, como si la ideología fuese, ella, toda la superestructura de la sociedad; pero el 90% restante, que por desgracia es el menos conocido, elabora una teoría rigurosa, que la da a la ideología un sitio preciso,

limitado, dentro de la superestructura social. De acuerdo a esos textos, y poniendo algo de mi parte, --porque el marxismo nos invita a ser creadores-- yo he elaborado una definición de la ideología que contrasta abiertamente con todas las existentes, que son muchas.

Esa definición suena así: *La ideología es una región específica de la superestructura social, compuesta por un sistema de valores, creencias y representaciones, que tienen lugar en todas las sociedades en cuya base material exista la explotación, y que está destinada, por el mismo sistema, a preservar, justificar y ocultar idealmente, en las cabezas mismas de los explotados—la explotación que tiene lugar en la estructura material de la sociedad. En todas las sociedades que conocemos, en los 7000 años de historia que poseemos, ha habido ideología porque ha habido explotación. En la Grecia clásica los filósofos justificaron ideológicamente a la esclavitud (como Aristóteles en su Política) y en la Edad Media se justificaba ideológicamente el sistema de la servidumbre. Los teólogos en sus tratados consagraban a la nobleza de sangre de los señores feudales. En la edad moderna, los economistas políticos se encargaron de clasificar ideológicamente el régimen de la propiedad privada, la producción mercantil y la división del trabajo, que son los tres grandes actores histórico-genéticos de la alienación del hombre. Véase mi libro La alienación en el joven Marx (1980). También La alienación como sistema (1983). El lugar social de la ideología está, hoy, en los medios de comunicación —como antes lo estaba en los libros y en el parlamento,— y su lugar individual reside en lo que Freud llama el Preconsciente de la psique humana, lugar que Lacan describe “estructurado como un lenguaje”. En los niños que han nacido con la televisión, las representaciones ideológicas, esencialmente comerciales, pueden asumir el carácter de la representación inconsciente: pero en la mayoría de los casos se trata de un condicionamiento de la Preconsciencia que a través de los mensajes comerciales y pseudoculturales se convierte en la más leal defensora inconsciente del sistema de la explotación. Ello engendra en el psiquismo humano eso que Marx llamaba “fetichismo” y que yo prefiero llamar “producción de plusvalía ideológica” que consiste en todo el excedente de energía psíquica que se pone al servicio del capital, transfiriendo verdadero “capital ideológico” del sistema puesto al servicio del capital material”.*

De sobra sé que semejante caracterización de la ideología encontrará muy pocos adherentes. De hecho, a raíz de mis libros, me la han criticado acaloradamente. Pero yo

sigo obstinado en que ese era el verdadero pensamiento de Marx, esa era la teoría de la ideología que conviene a nuestra época. Se critica, en primer lugar, la idea de que la ideología sea un “sistema”. La crítica viene del célebre anticomunista Raymond Aaron, a quien por suerte salvan su gracia y su sutileza. Su crítica a Althusser, por ejemplo, es magistral. Pero Aaron se equivoca cuando le niega sistematicidad a la ideología. La ideología constituye un sistema por la simple razón de que es reflejo —para usar la metáfora de Engels— del sistema económico imperante. En Aristóteles y en Platón, la ideología esclavista está integrada a todo un sistema de pensamiento. En la sociedad capitalista, la ideología es un sistema perfectamente constituido para salvaguarda del capital material. La ideología capitalista no es inocente. Cualquiera podría pensar que se trata de mensajes comerciales más o menos dispersos, pero en realidad se trata de un mensaje omniabarcante científicamente planificado. En los años cincuenta, gracias a ese gran raro del capitalismo que es el doctor vienés Dichter —palabra que en su idioma significa “poeta”— se crearon los Estados Unidos innumerables institutos “científicos” para el estudio de las relaciones de mercado. Se instituyó el llamado “análisis motivacional”. Esto está descrito magistralmente en el libro de Vance Packard *The hidden persuaders*. Esos científicos al servicio del capital —ideologizados— descubrieron, gracias a una ingeniosa combinación de conductismo y freudismo, que los resortes anímicos para consumir las mercancías del mercado capitalista eran irracionales. Mediante las llamadas “estructuras profundas”, descubrieron cual era realmente la sustancia de los consumidores, conforme a estos resultados pusieron sus servicios a la orden de las grandes compañías. Las fábricas de automóviles duplicaron sus ventas, al igual que las fábricas de detergentes o de lavadoras o de refrigeradoras, esas “islas congeladas de seguridad” según las bautizó un conocido empresario. Esos científicos, plenamente ideologizados, son los creadores de la actual ideología capitalista, que se exhiben comercialmente en los países industrializados y en sus adláteres subdesarrollados.

De modo, pues, que la ideología es un sistema. Este sistema conforma una relación específica de la superestructura social que está en íntima comunicación con el resto de la superestructura: la cultura. Todos los elementos de la cultura pasan por la ideología, de modo dinámico. Todos, en su cierto momento, pueden ideologizarse. Pero el mundo de la cultura, en sí mismo, es el pensamiento verdadero, el de la conciencia cierta de sí misma, el mundo del arte y de la ciencia.

La teoría de la ideología la he tratado en muy diversas ocasiones en mis libros: no es cuestión de que ahora repita lo que he escrito. Tan sólo me referiré a un punto que ha sido insuficientemente tratado, y es un punto crucial para comprender correctamente la teoría de la ideología, es decir, una teoría rigurosa que tenga validez y utilidad científica. El punto en cuestión es el siguiente. Si aceptamos la versión contemporánea de la ideología difundida a partir de Lenin —quien no conocía ni podía conocer los textos fundamentales de Marx y Engels al respecto— entonces tendremos que convenir en que la ideología es, lisa y llanamente, lo mismo que la superestructura, toda la superestructura sin distinción alguna de regiones o niveles. La ideología incluiría —por igual el arte y la religión, la filosofía y la política, la ciencia y la moral, etc. —pero debemos preguntarnos: de que nos sirve este sistema lógicamente hablando, un concepto tan laxo, tan lato, tan limitado. Definir es limitar, pone fronteras a eso que Ortega llamaba “los delicados insectos de las ideas”, el concepto de ideología tiene que ser un concepto restringido, pues de otra forma carece de toda utilidad para las ciencias sociales, el concepto que antes esboqué muy apretadamente tiene la ventaja de que restringe a la ideología a un campo muy preciso: el de las representaciones falsas de la sociedad: eso que Kant llamaba las “ilusiones”, eso que Hegel llamaba la “falsa conciencia” o eso que Marx llamaba simplemente ideología, a la cual le dedicó una lucha a muerte y contra la cual erigió su fiero edificio científico. Uno se pregunta: ¿por qué si Marx habló tan claramente acerca del peligro de la ideología, como región contrapuesta a la cultura y a la conciencia de clase, todavía se sigue sosteniendo, dentro de los círculos marxistas, la vaga idea de que hay, al lado de una “ideología burguesa”, una ideología proletaria, revolucionaria? La sola idea de una “ideología revolucionaria” habría sido rechazada violentamente por Marx. Lo verdaderamente revolucionario, en el plano superestructural, es la conciencia de clase, es decir, la acción vivificadora de la cultura. No hay cosa tal como una “ideología revolucionaria”, puesto que la ideología, por definición, está al servicio de las clases dominantes y explotadoras. Lo único que puede oponerse a esa ideología es la conciencia de clase que asumen las clases explotadas. El problema está, como siempre, en algunos de los políticos y “conductores de masas” marxistas, sobre todo en la América Latina, que creen que su deber es envenenar al pueblo con consignas claramente capitalistas disfrazadas de “democracia”. Su verdadera labor entre las masas tendría que asumir el carácter de una concientización, un despertar a

esas mentes aletargadas por la propaganda capitalista, un crearle conciencia de la inmisericorde, tanto material como ideológica, de que son víctimas.

## 5. El problema de la cultura

Nos toca ahora enfrentarnos al soldado más difícil y peligroso de esta batalla intelectual: el problema de la cultura.

Yo parto de la definición de Samir Amin que antes mencioné: “La cultura es el modo de organización de la utilización de los valores de uso.” Pero esta es una definición que, a pesar de su sencilla apariencia, implica todo un aparataje conceptual que sólo podrá aparecer cuando hablemos, al final de este ensayo, del concepto de contracultura. Por el momento, debemos contentarnos con la idea de que *la cultura es aquella región de la superestructura social que se opone a la ideología*. Pero hay que insistir anárquicamente, una vez más, en que las relaciones entre ambas regiones no son en modo alguno estáticas, sino plenamente dinámicas, lo mismo que ocurre con las regiones del psiquismo descritas por Freud. Es sumamente importante tomar en cuenta esta relación dinámica entre ideología y cultura. La cultura siempre ha sido un fenómeno profundamente ideológico, hasta el punto de que la cultura ha sido siempre un asunto de la clase dominante, sometida a valores y creencias; y la ideología siempre se ha disfrazado de cultura para disimular sus reales intereses.

La palabra latina “cultura”, tiene, como es sabido, su origen en el verbo *colo*, de donde viene el adjetivo *cultus*, que perviven en palabras tales como *agricultor*, que es el cultivador o cultor del campo o agro. La agricultura es el cultivo del agro o del campo, pero no es más que al origen etimológico. El origen real es otra cosa. La cultura siempre ha sido un asunto de las clases dominantes. El “cultivo” de los espíritus siempre fue un patrimonio de las clases económicamente poderosas.

En el mundo antiguo, de donde proviene nuestra noción actual de cultura, las cosas estaban planteadas muy claramente desde el punto de vista socioeconómico. La sociedad estaba dividida en clases rígidamente contrapuestas. No existían híbridos tales como los que existen en nuestra sociedad moderna, donde hay “obreros burgueses” o “burgueses

obreros” y donde los grandes ejecutivos se disputan, a veces, el sueldo con sus empleados y obreros. En la Grecia primitiva, la anterior a la creación de la *polis*, la clase dominante estaba centrada en el palacio real. Era allí, en ese reducido recinto, donde se “cultivaban” los hombres. Allí había escribas, juristas, magos, sacerdotes, gobernantes, astrónomos, arquitectos, pintores y poetas, músicos y alfareros. Todo estaba reunido en torno al rey eso que en principio se llamó el griego *anax* o “señor” y después *basileus*, que se suele traducir comúnmente por “rey”, aunque en esto haya muchos bemoles, pues no siempre el *basileus* fue rey verdadero, sino apenas un príncipe de comarca, una especie de “señor feudal” mutatis mutandis. Las tablillas de escritura “Lineal 8” descubiertas este siglo, donde aparece una escritura que primitivamente podemos llamar “griega”, hablan de este estado de cosas. En esos palacios, a los que no habían llegado aún el alfabeto fenicio que es el que conocemos actualmente como “griego”, se tenía en alta estima al hombre de cultura, al hombre cultivado, que podía servir de consejero al rey. Naturalmente, el número de estos hombres que tenían acceso al “cultivo” eran muy pocos. Había una fuerza militar, pero esta era adiestrada fundamentalmente en el arte de la guerra, con descuido de las bellas artes. Los que tenían acceso a lo que nosotros llamamos cultura eran, por lo general, los sacerdotes. Marx, hablando de la sociedad primitiva, había hablado de “los primeros ideólogos, los sacerdotes”. Y en efecto, todavía en una sociedad como la primitiva griega, que ya conocía ampliamente el arte de la ganadería y el cultivo, los sacerdotes siguieron siendo los primeros ideólogos. Pero nótese bien, también eran los primeros hombres de cultura. Una vez más encontramos los conceptos de ideología y cultura que, como hemos dicho, son políticamente separables, pero en la realidad se encuentran entrelazados. Los sacerdotes eran los hombres cultos del rey, pero al mismo tiempo eran los ideólogos de la realeza, los que se encargaban –como se encargó después Aristóteles—de justificar idealmente la esclavitud como una cosa “natural”, y la segregación de campesinos y ganaderos como “fuerza de trabajo” ignorante destinada a proveer de alimentos a la casa real. El agricultor, como siempre ha ocurrido (muy especialmente en la Edad Media) siempre mantenía una cierta independencia y podía quedarse con una parte del producto de las tierras; pero el esclavo, que era generalmente un extranjero apresado en la guerra, no tenía ninguna clase de derechos. El agricultor por lo menos podía tener la cultura del campo, que es la que posteriormente cantó Hesíodo o cantó Virgilio; era una cultura

elemental, pero estaba teñida de contacto con la naturaleza, la cual le brindaba esa sabiduría esencial que siempre ha sabido brindar a los que la cultivan y admiran. Pero el esclavo vivía en el perímetro del palacio real, y no era más que una fuerza de trabajo sin ningún derecho ni compensación, ni el menor acceso a lo que pudiéramos llamar cultura. Sólo muy posteriormente se les ofreció a los esclavos la posibilidad de convertirse en “libertos”, ya sea por gracia de su amo, ya sea por el pago de una cierta cantidad de dinero, que en la Roma Imperial era de unos dos mil sextercios.

Es importante referirse a los orígenes de la civilización griega, precisamente porque de ellos parte nuestra moderna idea de cultura, con todas sus implicaciones socioeconómicas. Lo que nosotros hoy llamamos “griegos” comenzó probablemente antes del año 1900 antes de Cristo, en los albores del segundo milenio anterior a Cristo. Emigrando hacia el sur, este pueblo de habla griega —silábica todavía, y no fenicia— entraron de lleno en la península que con el tiempo se habría de llamar Hélade, o, como dijeron los romanos, Grecia. Estos pueblos crearon la civilización que se conoce como micénica, y corresponde al período de la Edad de Bronce. El período micénico floreció aproximadamente entre 1400 y 1200 antes de Cristo, y tuvo centros principalmente en el Peloponeso, es decir, en la Grecia continental, en ciudades como Micenas, Argos y Pilos. Como hemos dicho, su forma de gobierno se configuraba en el palacio real. En esos palacios, cuyo paradigma es el monumental de Cnossos, se hablaba una forma arcaica del griego, según apunta Finley en su obra *The ancient Greeks*. Es oscuro para nosotros lo que haya podido ocurrir antes de este brillante período micénico. Cuando los griegos aparecieron en escena, la zona sur de los Balcanes, había pasado por una larga Edad de Piedra, también por una Edad del Bronce. Nada nos permite deducir que de aquellos primitivos invasores surgiese una cultura en sentido estricto, como no sea la cultura del campo y el arte de la guerra. No hay vestigios materiales sino muy escasos. De todos modos, no es difícil comprender el paso de aquellas hordas primitivas “pregriegas” durante largos siglos, hasta llegar al esplendor micénico. Los nexos genéticos de lengua y cultura eran muy complicados, o al menos así se nos ofrecen a quienes estudiamos el nacimiento del espíritu griego.

Después de ese esplendor micénico, que duró aproximadamente dos siglos, y del cual quedan testimonios culturales principalmente en cosas de alfarería, sobrevino lo que



los historiadores han convenido, muy arbitrariamente, en llamar la “Edad Oscura”. Esta advino a raíz de la invasión de los dorios, y duró aproximadamente cuatrocientos años. Se ha comparado esta edad a la Edad Media cristiana, por su carácter “tenebroso”. Pero esto es una falacia. El hecho de que no tengamos vestigios materiales no nos obliga a inferir que en esa época no hubo manifestaciones culturales. En todo caso, lo más que podemos inferir es que se trató de una época de invasiones guerreras, especialmente en el Asia Menor. Es posible que mucho del espíritu de esos dorios invasores haya persistido en las grandes creaciones intelectuales que tuvieron lugar en Asia Menor, en tiempos posteriores. Nietzsche apunta, por ejemplo, que la palabra griega *drama* proviene de la partícula doria *dra*, que no denotaba precisamente dinamismo y acción argumental, sino hieratismo, que es precisamente la principal característica del primer teatro griego. En todo caso había una cultura, y aunque se ha sostenido que esa Edad Oscura era analfabeta, está el hecho irrefutable de que a su término surgieron nada menos que los dos grandes poemas que fundan la lengua y el espíritu griego: la *Ilíada* y la *Odisea* homéricas. Así pues, la Edad Oscura no es tan oscura. Aunque en ella no se fraguó el idioma griego (pues el alfabeto fenicio no arribó sino hasta el año 800 a. d.C.) sin duda se crearon en esa edad los innumerables mitos y leyendas de que se nutrió Homero. Constituían, pues, una cultura en sentido estricto; una cultura, es cierto, al servicio de las clases dominantes —aristócratas y guerreros— y por tanto una cultura ideologizada, en el sentido en que les hemos venido dando a estos términos en este ensayo. La civilización doria, no podemos negarlo, fue muy pobre (por lo que podemos conocer) en comparación con la época micénica. Los centros de poder se habían dispersado y menudeaban las guerras tribales. Sin embargo, hay un hecho importantísimo que tuvo lugar en esa época: el paso a la Edad de Hierro. Por otra parte, la disolución de los centros reales, los palacios, puso la condición histórica para que posteriormente surgiera en el horizonte griego la idea de la *polis*. En la edad doria se formó el mundo griego, con todas sus características económicas, sociales y culturales. El viejo mundo micénico, que se negaba a agonizar, seguía hablando griego, y mantenía relaciones, como dice Finley, con estados fuertemente burocratizados y centralizados como los del norte de Siria, y Mesopotamia. Los dorios conservaron lo fundamental de las técnicas agrícolas de los micénicos y las trasplantaron a Asia Menor, donde, corriendo el tiempo, surgirían espíritus como Tales de Mileto, profundamente imbuidos de las técnicas del

cercano oriente y de los mitos asiáticos. En todo caso, la lengua griega sobrevivió a la transformación social. Y con ello supervivió y se consolidó una cultura. Algo muy grave, algo muy profundo tiene que haber ocurrido en ese mundo dorio para que en él se desatasen los poemas homéricos. La lengua fenicia, o mejor, su alfabeto, se introdujeron el Grecia hacia el año 800 a. d. C., pero estos hechos no ocurren así, mecánicamente, tiene que haberse tratado de una lenta asimilación. De otro modo, cómo explicarnos que de la noche a la mañana apareciese un poema escrito en tan perfecto griego como la *Ilíada*. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que ese poema está compuesto de muchas tradiciones orales, de fórmulas rituales dirigidas a los dioses y a los héroes, y es de suponer que sus fórmulas venían de un pasado no tan remoto. Lo cierto es que al finalizar la Edad Oscura, nos encontramos con una cosa que se llama la “Hélade”. No se trataba, desde luego, de una nación, en el sentido que hoy hablamos de Francia o España pero era un conjunto cultural homogéneo, que obligaba a sus moradores a hablar como en el diálogo platónico: “Nosotros, los helenos”. Era un conjunto como lo fue la Cristiandad en el mundo medieval, o como lo es el mundo árabe. Esta Hélade se extendió por un área bastante grande, hacia el este, el litoral del Mar Negro, las zonas costeras del Asia Menor y las islas del archipiélago Egeo; también la Grecia continental en el centro y hacia el oeste, la Italia del sur y la mayor parte de Sicilia, continuándose luego por las riberas del Mediterráneo hasta Tirene, en Libia, y hasta Marsella y algunos sitios de España. Esta civilización se formó siempre a orillas del mar, y no tierra adentro. Lo importante de esto, para nuestro asunto, es que sólo en las ciudades portuarias, cuyo paradigma llegó a ser Atenas, se desarrollaba la cultura. En las ciudades o villorios del campo tan sólo existía la fuerza del trabajo: el campesino o el esclavo. Esto nos indica que, en la cultura antigua, tenía tanta importancia, como en los tiempos modernos, lo señalara Marx en *La ideología alemana*, y como lo sabemos de sobra en los países subdesarrollados en los que el campo está en clara minusvalía. Roma recompuso un poco esa hegemonía del mar, esa talasocracia, y procuró dar auge a las ciudades del interior de Italia a través del cultivo. No obstante, sus principales problemas se dirimieron siempre en el mediterráneo. Y ello ocurrió desde los comienzos de Roma, tal como lo canta Virgilio en su Eneida.

En todo caso, al final de la Edad Oscura, puede hablarse con propiedad de una cultura griega. Aunque no constituidos en nación, los griegos de todas partes se sentían

unidos por un vínculo común representado sobre todo por el lenguaje. Las variedades dialectales –así como las variedades de culto-- no tenían demasiada importancia. Por ejemplo, Píndaro decía *areta* y Heráclito *areté* para nombrar la “virtud”. Como escribe Finley, “un griego de cualquier parte era mejor entendido, en otra tierra cualquiera, que un napolitano o un siciliano culto lo es hoy en Venecia”.<sup>8</sup> Ya todos usaban el mismo alfabeto, un sistema en que los signos representaban, más que sílabas, los sonidos más simples del lenguaje, con lo que se tenía un instrumento de comunicación no sólo distinto, sino superior y más sutil que el antiguo Lineal--B. Los que no hablaban griego eran llamados “bárbaros” (*oi barbaroi*) debido al bar-bar-bar que los griegos oían. Estos extranjeros bárbaros eran sometidos a esclavitud, y, por no pertenecer a la comunidad griega, se les consideraba de naturaleza inferior. Eso pensaban los griegos por igual de los egipcios, los persas, los estitas o los tracios.

Los historiadores clasificaban al período “arcaico” entre el año 800 y el 500 a. d. C. en números redondos. Fue la época de los poemas homéricos y de la maravillosa estatuaria griega primitiva, con sus vírgenes erectas y sus delicadas figurillas de animales en los vasos funerarios. También es la época de Hesíodo y de los primitivos poetas líricos griegos. Es curioso comprobar cómo en esta temprana edad, hasta el siglo VII, poetas como Arquíloco reaccionaban violentamente contra las costumbres culturales establecidas, y en vez de hablar en el “nosotros” mayestático de la poesía religiosa, afirmaban un yo de indudable carácter revolucionario. Así por ejemplo, en el fragmento 58 de la edición de Bergk *Poetae lirici graeci* se leen estos versos de Arquíloco:

*No quiero un general corpulento, ni uno que separe mucho las piernas,  
O presuma de bucles y rizos, o se rasure lindamente la barba!  
Prefiero uno bajito y que, aunque tire a patiestevado, se mantenga sobre sus pies  
bien firme, lleno de coraje.*

Al período arcaico sigue el llamado período “clásico”, que abarca aproximadamente los siglos V y VI. Es el gran período de resplandor cultural de Grecia. Desde el punto de vista socio-político, la distintiva principal de este período fue la organización social en la *poleis*

---

<sup>8</sup> Finley, *The ancient greeks*, Chatto and Mindus, London, Cap. 1

o Ciudades-Estado. No en todos los sitios se dio con igual florecimiento este tipo de organización que cambió por completo la vida cultural griega. Así, la región de África logró vencer la dispersión primitiva y concentrar a sus pobladores en una sola ciudad-estado; pero este intento fracasó, por ejemplo, en Tebas; en Beocia subsistieron doce ciudades-estado separadas. Y en general en toda Grecia, salvo en los lugares estratégicos, hubo una dispersión de ciudades-estado. Cuando la dispersión griega por Oriente y Occidente llegó a su culminación, se calculaban en mil quinientas las ciudades-estado existentes. Aristóteles llegó a reunir casi todas las constituciones de esas *poleis*, pero hasta nosotros ha llegado tan sólo la correspondiente a Atenas. En esta constitución se habla, no tan sólo de los seres humanos “esclavos por naturaleza” (*Phisey*) sino también de las depredaciones que los ricos terratenientes ejercían sobre los campesinos pobres. Así se constituyó la ciudad-estado: en base a las contribuciones de campesinos y esclavos. Las ciudades-estado no sólo eran lo que hoy llamaríamos nosotros un “punto geográfico en el mapa”; eran más bien las comunidades. Los atenienses eran simplemente los “atenienses” no los moradores de Atenas; e igual puede decirse de los beocios. Píndaro habla “en nombre de los beocios”. La gran innovación de la polis fue la desaparición de los reyes absolutos de la Edad Oscura. Las comunidades se organizaron en ciudades fortificadas, amuralladas, apenas circundadas por las tierras labrantías y los campamentos militares. En el orden cultural, hubo innovaciones importantes: el antiguo sacerdote, que en griego se llamaba *hiereus*, y que tenía poderes omnímodos en el palacio real, ahora pasó a ser lo que nosotros llamamos un laico, es decir, un funcionario como los demás. Podemos afirmar por ello que este sacerdote dejó de ser el transmisor y conservador de la cultura, para transformarse en un ideólogo al servicio de los gobernantes. Las cuestiones propiamente religiosas, las decidían a menudo los propios gobernantes en persona. Los tiranos griegos no construyeron --a diferencia de los egipcios-- demasiados templos para glorificarse a sí mismos. Sin embargo, hay ejemplos como el de Písitrato, quien vivió durante algún tiempo en la Acrópolis, pero luego ordenó construir el monumental templo de Athenea Parthenos en su memoria; templo que fue destruido por los persas en el año 480 y que fue sustituido después por el Partenón.

No voy a enumerar aquí todas las características culturales de ese período de esplendor de la historia griega. Son muy conocidos los logros de la dramaturgia, los

concursos dramáticos que tuvieron su origen en los festivales dionisiacos; son muy conocidos los logros de la estatuaria y la arquitectura, de las cuales hay hoy todavía numerosos vestigios; y es muy conocido el origen del pensamiento filosófico griego en Asia Menor, con pensadores como Tales, Heráclito, Anaximandro, Anaxímenes o Jenófanes. Tan sólo mencionaré dos hechos que tienen singular importancia para nuestro estudio; la aparición del ágora y la aparición de la moneda. Según Toynbee, la primera moneda fue acuñada en Lidia hacia el 656 a. d.C. este hecho, aparentemente sin importancia, introdujo grandes innovaciones en la vida cultural griega. Se introdujo la moneda como valor universal de cambio --con lo cual se trastornó toda la anterior economía-- en la que el gráfico de mercancías se realizaba a través del trueque de valores. Ya existía un equivalente universal. Nada tan extraño tiene que un olfato tan fino como el de Heráclito presintiese el valor universal de ese invento: el oro como equivalente universal, en el mismo sentido en que lo utilizaba Marx en *El Capital*. Plutarco (en *De E apud*, Delphos, 388-e) nos transmite esta enigmática y profundísima sentencia de Heráclito: “Todas las cosas son equivalentes del fuego, y el fuego lo es de todas las cosas, lo mismo que las mercancías lo son del oro, y el oro, de las mercancías. (Diels, 90, Marcovich, 54). El hecho de haber incorporado el oro y las mercancías a su sistema universal como equivalentes del fuego, nos indica la importancia que a éste invento atribuyó Heráclito. En general, en el mundo griego, no se le dio la debida importancia a este fenómeno, aunque como nos los recuerda Ortega y Gasset, a finales del mundo antiguo era un grito frecuente el de *Chremata anger, chremata aneri*. “Su dinero es el hombre”. Tan sólo Aristóteles, en su ética a Nicómano, entrevió los de una economía política, cuando distinguió primitivamente entre valor de uso y valor de cambio; pero, como lo advierte Marx, Aristóteles no podía avanzar mucho en el análisis del valor de cambio, por ser la suya una sociedad basada en el valor de uso. El análisis del valor de cambio en toda su universal dimensión, que compromete toda la existencia humana --y por supuesto al mundo de la cultura-- sólo podía hacerse en una sociedad como la capitalista, que es la primera en la historia en estar fundada enteramente en el valor de cambio.

Esta transformación de la economía --el advenimiento de una economía monetaria-- tuvo honda repercusión en las ciudades-estado griegas. Una de ellas fue la mayor circulación del dinero. Esas riquezas dejaron de concentrarse en el palacio real, y pasaron a

manos de príncipes, tiranos y terratenientes, pero también pasaron a manos del pueblo. Un ejemplo claro de esto lo tenemos en la segunda gran innovación de la polis, el ágora, que originariamente significaba “plaza pública” o “mercado”. La palabra nos viene desde Homero. En la *Ilíada* (48, 542) significaba el verbo *agoreuno*, “hablar en una asamblea”, “hablar en público”. A veces significaba simplemente hablar, pronunciar una palabra, como consta en la *Ilíada* (8, 493) *agoreuno muthon*, que significaba “pronunciar una palabra”. En Aristóteles (*Ética a Nicómano*, 5, 13) significaba hablar de cualquier cosa en Homero, la palabra ágora significaba “asamblea” por oposición a *bolé*, designaba el “consejo de los jefes”, es decir, los deliberantes. En la *Ilíada* (8, 2) la expresión *agores poiesthai* significaba “tener una asamblea” y también pronunciar un discurso delante de una asamblea. En Atenas se trataba de “asamblea de los demos y las tribus”, como consta, por ejemplo, en Esquilo, (57, 37) y estaba en oposición a *akklesia*, que era la “asamblea del pueblo”. Así, tener una asamblea se decía *agoren poieun*.

Lo cierto es que, históricamente y aparte de las etimologías, con la constitución de la polis se constituyó también el ágora, centro y ombligo de la ciudad. Desde el punto de vista político, eso significó algo muy importante: las deliberaciones y las asambleas donde se discutían los grandes asuntos nacionales ya no tenían lugar en el palacio de un rey absoluto. El pueblo, tradicionalmente postergado, podía tener acceso a las deliberaciones. Eran los comienzos de la democracia, que empezó oficialmente con Clístenes. No se trataba, en realidad, de un auténtico poder del pueblo. Los deliberantes seguían siendo *politai* o ciudadanos, campesinos y esclavos estaban excluidos. Pero por primera vez los mecanismos del poder público se pusieron al descubierto. Era la reaparición del *logos* bajo la forma de asamblea pública. También el *logos* de los filósofos, que hasta ahora había sido una cosa de iniciados, se abrió como entre el público del ágora. Los sofistas comenzaron allí a dictar sus cátedras de sabiduría, y enseñaron a los jóvenes las virtudes de sostener el pro o el contra en las argumentaciones. Es importante notar que estos sofistas cobraban dinero por sus lecciones. El único heterodoxo en ese sentido fue Sócrates, y por ello –entre otras razones-- revolucionó la filosofía griega. Lo cierto es que la cultura se hizo popular, es decir, relativamente popular, porque a las enseñanzas o “cultivo” de los sofistas no tenían acceso sino las clases pudientes, que eran muy pocas. Ello nos indica lo que decíamos antes: que la cultura, entendida en el sentido de cultivo del espíritu, fue siempre

en el mundo antiguo –y en buena parte del mundo moderno también— un asunto directamente relacionado con una división social bastante rígida. La diferencia entre un patricio y un *proletarius* era muy marcada, y estaba ideológicamente consagrada en los códigos jurídicos. En la constitución de *Servicio* se distinguían por lo menos cinco clases sociales, y la división no provenía principalmente, como se ha creído, de la “nobleza de sangre” o los antepasados, sino del estamento económico. A las academias o liceos sólo podían asistir los representantes de las clases económicamente poderosas. Cicerón debió su excepcional instrucción a su distinguida clase. Sólo en muy contados casos algún esclavo liberto –como es el caso de Plauto-- podía tener acceso a la instrucción.

Lo que ha significado la palabra “cultura” en la tradición intelectual de Occidente, bien puede ilustrarse con lo que ha representado la noción de autor “clásico”, pues se supone que el autor clásico que es el *summum* de cultura, su *akmé* o punto de florecencia. En otra parte he contado esta historia, y ahora la voy a repetir.

La idea de “autores clásicos” se remonta a los filósofos alejandrinos. En sus colecciones de la literatura antigua griega debían alentar un orden de autores, que a veces se hacía de un modo un tanto cabalístico, en el sentido de ordenarlos según un determinado número mágico de obras y un número no menos mágico de autores. Allí se deslindó el concepto de “autores modelos”. Los alejandrinos los llamaban *enkrinómenoí* unas veces, otras *enkritoí* y otras *kekriménoí* (Cf. Julio Polux, IX, 15). Pueden traducirse estos vocablos como los “aceptados”, es decir, los aceptados en la antología. El verbo *enkrino* significa eso: elegir dentro de un conjunto. Así Eurípides dice en su *Hércules furioso* (verso 183): *tina aristón enkrinein*, que significa “elegir a alguien como el mejor entre todos.”

Pero no se encontró de una manera adecuada de trasladar al latín esa denominación, así como tampoco fructificaron las diversas formas que autores como Quintiliano forjaron para ese concepto. Habría que esperar hasta bastante tarde para que apareciese la palabra *clasicuss* que, como se ve, está ligada la noción de clase social. Surge en una sola ocasión: en las *Noches áticas* (XIX, viii, 15) de Aulio Gelio. Aulio Gelio era un erudito coleccionista de la época de los Antoninos y con ocasión de discutir ciertos usos lingüísticos, dice que el mejor criterio es acudir a los autores modélicos. Ahora bien, a la hora de señalar a estos autores modélicos que hay que seguir, dice algo sorprendente: se trata, dice de “cualquiera de entre los oradores o poetas, al menos de los más antiguos, esto

es, algún escritor de la clase superior contribuyente, no un proletario” (*est classicus asiduusque aliquis scriptor, non proletarius*). Revela así la palabra clásico, tanto filológica como históricamente, su origen clasista. Esto no es tan sencillo y arbitrario como parece a primera vista. Si echamos una mirada a la cultura antigua, veremos que sólo tenían acceso a la instrucción superior los que poseían carta de ciudadanía: los *politai* en Grecia y, en Roma, el *cives romanus*. Y dentro de los ciudadanos, sólo tenían ese acceso los más adinerados. Era pues lógico ir a buscar a los autores modélicos o “clásicos” entre los de la “clase” contribuyente. Curtius aporta una explicación adicional. La Constitución de Servio había dividido a los ciudadanos en cinco clases, de sus bienes de fortuna y con el tiempo, los ciudadanos de primera clase terminaron llamándose *classici*. En cambio, el *proletarius* de que nos habla Aulio Gelio recorrió los siglos y nunca murió del todo, como lo demuestra palmariamente la definición que en 1850 dio el crítico Sainte-Beuve (*Gauseries du lundi*, III) de lo que es un clásico. Dice el célebre crítico, en plena época de Marx, que el clásico “es un escritor de valor y de marca, un escritor que cuenta, que tiene bienes de fortuna bajo el sol y que no se confunde entre la turba de los proletarios”. Curtius comenta irónicamente: “¡Qué golosina para una sociología marxista de la literatura!”

En efecto, esta historia de la palabra “clásico” encaja perfectamente dentro de una idea de Marx, según la cual todos los fenómenos del espíritu tienen su origen último en determinaciones materiales de carácter económico y social. Sin embargo, por más marxistas que podamos ser, no debemos caer en ese ciego determinismo en el que nunca cayó Marx pero sí han caído los marxistas ortodoxos. Para Marx, las determinaciones fundamentales de una obra literaria o artística deben buscarse en el interior de la obra misma, en su especificidad formal literaria y artística. Lo cual por supuesto no impide que, a la hora de hacer crítica o historia de la literatura o de las artes plásticas, no debamos examinar cuidadosamente la base histórica, económica y social que fundamenta a las producciones del espíritu. ¿Cómo podríamos explicarnos la llamada “cultura clásica” si no es por los motivos económicos señalados?

La cultura occidental siempre ha seguido las líneas generales trazadas por la cultura antigua. En la Edad Media, pese a que la cultura se remitió a los conventos y a los feudos, siguió presente en el modelo de la antigüedad. Por lo menos hasta el Concilio de Nicea (325 d. d. C.) el cristianismo —la patrística— siguió conociendo toda la cultura pagana; se



hablaba y se escribía en griego y en latín clásicos –como en el caso de San Agustín— y se tenía en general conocimiento de lo acontecido en el mundo antiguo. Además, el Imperio Romano no había desaparecido, de modo que la nueva cultura cristiana debía desarrollarse dentro de los límites políticos del Imperio. Sólo después del Concilio de Nicea puede decirse que comenzó la Edad Media Oscura. Si hacemos gloriosas excepciones, como la de San Jerónimo, el creador de *La Vulgata*, la Iglesia estableció un verdadero rito “contra paganos”, para decirlo con las palabras de Agustín de Hipona. La cultura griega fue preterida, y tan sólo conservada en algunos centros como Bizancio. Los grandes teólogos medievales desconocían el griego, y fue sólo debido a la influencia árabe como pudieron tener conocimiento de los valores de la antigüedad. Filósofos como Averroes transmitieron el mensaje de Aristóteles. El Aristóteles de Santo Tomás, que éste llamaba a secas “el philosophus” era en verdad de segunda mano. Los filósofos que sabían griego, que eran muy pocos, lo ocultaban cual si se tratase de un pecado. En cambio, se desarrolló el latín “macarrónico”; el latín de Santo Tomás hubiera sido ilegible para Cicerón. Hubo que esperar hasta el Renacimiento para que se perfeccionara el latín como lengua común entre los sabios y eruditos. Sin embargo, hacia el siglo CII, en la Escuela de Chartres, hombres como Bernardo Silvestre y Juan de Salysbury lograron restaurar tempranamente un poco del espíritu de la antigüedad, de modo que se puede hablar de ellos como “prerrenacentistas”.

La cultura se concentró en las universidades, en los conventos y en las cortes. No hay que olvidar también el nacimiento de una cultura popular en lenguas romances, como es el caso de la primitiva lírica española, o de los grandes poemas épicos medievales, como el *Poema de Mío Cid* en España y *La Chanson de Roland* en Francia. La cultura árabe, que era la más avanzada de su época, se extendió por el Mediterráneo y ocupó España por espacio de unos 800 años, concretamente hasta 1492, año del descubrimiento de América, año de la *Gramática* de Nebrija y año de la toma de Granada por los Reyes Católicos. Pero con el Renacimiento se perdieron de vista estos vestigios árabes entre otras razones porque se tuvo acceso directo a las fuentes clásicas, sin necesidad de la traducción o el comentario árabe. El mundo árabe se convirtió en una especie de confederación islámica, que aún subsiste en nuestros días. Y se separó violentamente de la cultura occidental. Hoy en día, los países petroleros árabes, como es el caso de Irán, no quieren parecerse para nada a

Occidente y a su cultura. La llamada “revolución iraní” que tiene lugar en nuestros días, es una revolución contra la cultura occidental.

En el Renacimiento de los siglos XIV y XV, y una parte del XVI, la cultura occidental se reencontró consigo misma. Desde el centro irradiante de Florencia, o de universidades como la de Bolonia, surgió un despertar inigualable. Nunca, si exceptuamos la época de Pericles en la Grecia Antigua, se había dado una conjunción tan íntima entre la filosofía de los gobernantes y la filosofía de los hombres de cultura. La frontera que hemos señalado entre cultura e ideología se borró casi totalmente. La ideología misma era cultura; la superestructura social presentaba una apariencia homogénea. Los Médicis eran banqueros; probablemente los primeros banqueros modernos, pero su capital no se erigía como un *alienum* frente a los creadores de la cultura. Por el contrario, se transformó en su aliado. En un ambiente así, no podía el arte manifestarse como contracultura, tal como se manifiesta en el capitalismo, sino como cultura al servicio de un Estado constituido por príncipes amantes del arte y de la literatura, que le conferían igual importancia a la creación de una pintura de Botticelli que a una guerra contra el papado, por ejemplo. El primer Renacimiento, que ya había sido anunciado por poetas como el Dante o el Petrarca, o por pintores como Cimabue y Giotto, tuvo un florecimiento inigualable. El Dante, que siguiendo una tradición compuso tratados en latín como el *Convivio* o *De vulgari eloquentia*, ya en estos tratados manifestó su preocupación por la formación de una lengua italiana “vulgar” que pudiese expresar los más altos sentimientos. Ya lo dijo al comienzo de su *Vita Nuova*:

*En aquella parte del libro de la mia memoria dinanzi a la qualde poco si potrebbe leggere, si trova una rubrica la quale dice: “Incipit vita nova”. Sotto la quale rubrica lo trovo scritte le parole le quali e mio intendimento d’assemblare in questo libello; se non tutte, almeno la loro sentenza (Vita Nuova, I).*

Esta “vida nueva” del Dante significa, o debe significar para nosotros, hombres modernos, el verdadero comienzo de la modernidad. Aunque con su latinazo al frente, Dante se decide a escribir en italiano, en ese toscano incipiente de su niñez. Y cargó sobre sus espaldas la inmensa tarea de construir sobre bases sólidas la lengua italiana. Hoy en día

sus tratados latinos –aunque algunos, como *De Vulgari eloquentia*—sigan teniendo profundo interés—están olvidados, en tanto que todos los pueblos del mundo siguen reverenciando la *Divina Comedia*. Igual cosa ocurrió con Petrarca, y esto lo reconocieron sus propios contemporáneos, quienes coronaron a este poeta no por su largo poema latino *África*, sino por su *Canzoniere*, que reunía lo mejor del alma italiana y que tanta repercusión tuvo en la lírica posterior, particularmente en la española de la Edad de Oro, en poetas como Garcilaso, la llamada “tríada canónica” –Dante, Petrarca, Boccaccio— se ocupó de fundar la lengua italiana. Y por su parte, la corte de los Médicis en Florencia se ocupó de que los artistas y poetas estuviesen al servicio de la ciudad pero no por un imperativo ideológico –podían pensar como quisiesen— sino por un imperativo netamente cultural. Sólo posteriormente la atmósfera del Renacimiento se vio viciada de ideología. La causa: las disputas religiosas.

Figuras como Erasmo, Lutero, Calvino, Giordano Bruno, Miguel Servet, se vieron envueltos en las disputas de orden religioso. Y entonces separaron violentamente ideología y cultura. Es decir la cultura, la fabulosa cultura clásica de aquellos hombres se puso al servicio de una ideología religiosa. Sólo algunos espíritus preclaros, entre los que cabría citar a Erasmo de Rotterdam, a Tomás Moro o a Juan Luis Vives, supieron conservar la calma frente a los arrebatos diabólicos de un Lutero o un Calvino. Giordano Bruno ardió en la hoguera inquisitorial, y a Miguel Servet lo ordenó asesinar Calvino, mientras el fanático Lutero clavaba sus tesis heterodoxas en las puertas de una catedral. Erasmo ejercía una especie de patriarcado espiritual en Europa, y si bien Lutero se le acercó al principio tímidamente, modestamente, luego descargó contra él toda su furia. Este animal de Dios no le perdonaba a Erasmo su cordura y su sabia ironía, ni soportaba su supremacía universal en el pensamiento europeo, y hasta tal vez no le perdonaba la perfección clásica de su latín. El teutón furioso se irritaba con escritos tales como el *Encomium Moriae*, llamado también *Laus Stultitiae* o “Elogio de la locura”, donde Erasmo ponía a la locura a razonar más que todos los literatos religiosos de su época.

Por supuesto, la cultura clásica, la cultura renacentista, se vio afectada por estas disputas. Pronto advinieron las guerras religiosas. ¿No murió María Estuardo, de Escocia, decapitada por motivos religiosos? ¿No tuvo que negarse a si mismo Galileo Galilei por motivos religiosos ante el temor de la Inquisición? ¿No tuvo que pasar cuatro años de

inmunda cárcel el excelso Fray Luis de León, en España, por el solo pecado de haber traducido fielmente *El Cantar de los Cantares*?

De todos modos, pese a esas disputas religiosas —que como es natural tenían su trasfondo político —en el Renacimiento puede hablarse de una identidad entre ideología y cultura— aunque no en sentido estricto. Digo que no en sentido estricto porque, al lado de la manifestación cultural había toda una ideología justificadora de un orden social de desigualdad y explotación. Ya hacía tiempo que se habían disuelto los séquitos feudales y que el campesino había invadido las ciudades. Es decir, ya se había formado el proletariado moderno, alejado de la vida de los premios y artesanías medievales. Se había iniciado lo que Marx llama en *El Capital* “el taller de cooperación”, que es la fase previa al auge de la manufactura, que tuvo lugar en el siglo XVIII. En el taller inicial se ocupaban del procesamiento del oro y la plata que venían de América. Este oro y esta plata fueron los verdaderos creadores del capitalismo, aunque no hay que descontar lo que Marx llamaba “acumulación originaria” de capital. El oro y la plata americanos iban a España, pero de España se iban a Inglaterra, gran potencia emergente. Nada raro tiene que, con el auge del imperio español, se desarrollasen allí una literatura y un arte que merecen el nombre de Edad de Oro; y nada raro tiene que, con el resplandor inicial del imperio inglés, surgiese toda la literatura isabelina; Isabel, aquella mujer inflexible que pudo vencer a la católica María Estuardo, se rodeó de poetas y artistas, y de historiadores y aventureros ilustres. Poco importaba si al final de sus vidas iban a terminar en la célebre *Tower of London* o Torre de Londres, muertos de inanición o decapitados; lo importante era que durante sus vidas le sirviesen a la reina para sus propósitos. De modo pues que estos poetas servían al mismo tiempo como hombres de cultura y como ideólogos, —salvo casos aislados, como el de Shakespeare— todos los hombres de cultura cayeron en la ideologización. El caso de Shakespeare es paradigmático para nuestro asunto, porque el autor de *Hamlet* supo ironizar a la realeza incomparablemente; y supo también, como lo recuerda a menudo Marx, como criticar la obsesión por el dinero que invadió a la Inglaterra isabelina, en los albores del capitalismo, Marx cita versos de Shakespeare donde éste da la mejor definición del dinero. Hay en *Coriolano* una imagen grandiosa, según la cual las ciudades caían sobre el imperio “como monedas de plata”. Al mismo tiempo, en España, Quevedo, espíritu agudísimo de los nuevos tiempos, compuso su romance:

*Poderoso caballero*

*Es Don Dinero.*

Cervantes, en el Quijote ¿no nos habla a menudo de las desgracias que traen los bienes de fortuna? Él, que vivió miserablemente, lo sabía muy bien. Sin embargo, estos hombres de cultura, por no vivir aún en una sociedad fundada en los valores de cambio, sostenían cordiales relaciones con los hombres dueños del capital. Por eso Cervantes dedicó humildemente su libro al Conde de Lemos, y por eso Quevedo, a pesar de sus ironías, le hacía carantoñas al rey Felipe IV. En 1600 Quevedo sigue la Corte a Valladolid. También dedica una obra al Conde de Lemos. Al Duque de Osuna le dedica el *Anakreon Castellano*. Se entrevista con el Papa Paulo V en 1617. Recibe la Orden de Santiago que le impone el Duque de Uceda. Cuando está en prisión, aboga por él María Henríquez, dama de Isabel de Borbón. De nuevo en libertad, acompaña al rey a su viaje a Andalucía. El rey le dio el título honorario de Secretario. Y hasta tuvo buenas relaciones con la Inquisición. De modo pues, que no puede hablarse, en el caso de Quevedo, o en el de Cervantes, de hombres de cultura que estuvieran en abierta pugna con los poderosos de su tiempo. Lope de Vega o Ben Johnson estaban en la misma situación. Sin embargo, ya se presentía en ellos la crítica al nuevo sistema político social que estaba fundándose. Lo mismo que en la tardía antigüedad griega ya empezaba a gritarse: “¡Su dinero es el hombre!”. En *El Buscón*, Quevedo satiriza a los buscadores de fortuna, y los opone al pobre desgraciado que tiene que habérselas con su ingenio para conseguir unas monedas. No podía cerrar sus ojos ante las ingentes riquezas que llegaban de América e iban a parar a la Corona Inglesa. No podía cerrar sus ojos ante la avalancha de compatriotas suyos que se iban a tierras americanas a procurarse oro y plata y a esclavizar indígenas. Probablemente oyó en Salamanca el formidable alegato del padre Vitoria titulado *De indis*, donde por primera vez establecía que los indios americanos eran seres como los demás, dotados de alma y espíritu, y a quienes había que respetar en sus legítimos fueros. A pesar de sus relaciones con duques, condes y reyes, Quevedo fue probablemente, junto con Shakespeare y Cervantes, el primer representante de lo que llamamos “contracultura”. Todos sus contratiempos lo mantuvieron amargado, hasta el punto de que no supo reconocer el genio de un Góngora o un Ruiz de Alarcón; pero sintió

en carne viva el advenimiento de los nuevos tiempos. Lo mismo que Descartes en Francia – o en su apartado retiro de Holanda— Quevedo, y con él Cervantes, sintió el empuje de una nueva sociedad. En cierto sentido, este es el mensaje del Quijote cervantino: el acabamiento de una época, la época feudal. Había que ser loco, como Don Quijote, para al mismo tiempo vivir mentalmente en la Edad Media, y hacer llamados al nuevo orden social. El gobierno de Sancho Panza en la Ínsula Barataria es lo más parecido que hay al socialismo primitivo que pregonaba Tomás Moro en Inglaterra y que debía tener su lugar en América. La justicia distributiva de Sancho Panza es la misma del socialismo auténtico. Por eso digo que esos grandes autores, que formaban parte de la cultura de su tiempo, se adelantaron a ella, y se adelantaban a toda esa inmensa carga ideológica que en los siglos siguientes habría de sobrevenir bajo el nombre de capitalismo: mercantil, manufacturero, industrial o superindustrial. La tristeza que acompaña a Quevedo en sus momentos postreros es muy significativa; es la requisitoria final de un hombre que había vivido en contradicción con su tiempo:

*Retirado en la paz de estos desiertos  
Con pocos, pero doctos libros juntos  
Vivo en conversación con los difuntos  
Y escucho con mis ojos a los muertos.*

Lo mismo pasa con Shakespeare. Lo que está en juego en *Hamlet* no es solamente la venganza como destino contra un usurpador del lecho de su madre y asesino de su padre; lo que está en juego es un juicio dramático e histórico a la realeza misma. De ahí que cuando Polonio le reclama sus deberes reales, el príncipe contesta despectivamente: “Words, Word, Words”. Palabras, sólo palabras eran para Hamlet los boatos de la realeza. Para él sólo existía la venganza; pero no era sólo una venganza contra el asesino de su padre, sino contra el acto mismo de usurpación del poder real. Naturalmente, esto no es más que una genial intuición de Shakespeare, pero nada de raro tiene que su teatro de El Globo gustase tanto a la imaginación popular, porque ya las calles de Londres estaban llenas de proletarios y de artesanos venidos a menos. Ya las fábricas estaban atestadas de obreros a los que se pagaba un salario miserable por dieciséis horas de trabajo. El pueblo comenzaba a este

descontento con la realeza. Fue la hora del trabajo corporativo, predecesor de la manufactura, y creador del proletariado moderno. Fue la hora del último auge de la nobleza y el orden medievales, que encontraron sus críticas en Calderón, Lope de Vega y Shakespeare, o en poetas líricos como François Villon. *Mais où sont les neiges d'antan*, canta Villon, como compadeciéndose de todo el pasado medieval. Y Don Quijote, en su lecho de muerte, una vez recuperada la razón, lanza denuestos contra esos funestos libros de caballería que le habían trastornado el seso. Todos estos son signos de los nuevos tiempos. Inclusive en regiones poéticas donde menos se podría sospechar una reacción contra los tiempos viejos, puede encontrarse. Tal es el caso de un San Juan de la Cruz, o de un Góngora. En los comentarios a sus poesías, San Juan recurre a explicaciones teológicas tomistas; pero es, diríase, para burlarse de ellas, pues le da mayor preeminencia al aspecto poético que al teológico. Aparentemente, San Juan escribió sus poesías y sus comentarios a las mismas con un deseo apologético, para que sirviesen de lección a las monjas carmelitanas, entre las cuales se encontraba su ilustre amiga, Teresa de Jesús. Pero en realidad lo que San Juan les suministraba eran verdaderas lecciones de teoría poética. Un simple dato nos puede dar la pista de esta actitud. La canción XII del *Cántico Espiritual* dice así:

*¡Oh, cristalina fuente  
si en esos tus semblantes plateados  
formases de repente  
los ojos deseados  
que tengo en mis entrañas dibujados!*

Pues bien, ¿qué nos dice San Juan de la Cruz acerca de estos versos? No nos da ninguna lección de teología tomista, sino una lección poética. Nos dice (*Cántico Espiritual*, Canción XII, 3) que llama cristalina a la fe por dos cosas: la primera, *porque es de Cristo* su esposo; y la segunda porque tiene las propiedades del cristal en ser pura en las verdades y fuerte y clara y limpia de errores y formas naturales.” El alma y la fe son *cristalinas* porque son de *Cristo*! Esta explicación no tiene nada de teológica, ni de ese indigesto tomismo que el Santo trataba de insinuar a sus carmelitanas; se trata de una pura explicación poética, una

aliteración pura. Como lo supo ver Paul Valéry, quien leyó a San Juan en español y en la maravillosa traducción francesa de *Cyprien de la Nativité de la Vierge*, San Juan es en cierto modo el padre de la poesía moderna, aún antes que Góngora. *¡Mais ceci chante tout seul!*, exclamaba Valéry entusiasmado.

San Juan de la Cruz vivía ausente de los avatares del mundo moderno, vivía recluido en su celdilla de Segovia, una celdilla conmovedora que yo tuve oportunidad de visitar, compuesta de una cama estrecha, un crucifijo en la pared y un reducido escritorio. La celda esta hoy tal cual la dejó el Santo después de su muerte. Allí comprendí yo la vanidad del mundo y las tonterías por las que nos esforzamos los mortales. Aquel pequeño monje, en su celda, en las cercanías de la Fuencisla —donde mana el agua más pura del mundo— construyó todo el espíritu de la poesía moderna. Con unos cuantos poemas que apenas formarían un librito poético. Y San Juan de la Cruz se atrevió a lo mismo que se atrevió Fray Luis de León: a tomar el *Cantar de los Cantares* salomónico como fuente de inspiración. Sacó así el pensamiento místico de sus tinieblas medievales, y lo mismo que el maestro Eckart, supo elevarlo a las alturas de la modernidad. Así como Eckart hablaba del “indecible sollozo de Dios” y de la *scintilla animas de la fe*, San Juan nos habla de la “respiración de Dios”. En contra de lo que sostenía Ortega y Gasset, a mi me parece ésta una manera mucho más legítima de sentir a Dios; mucho más legítima que las complicadas y casuísticas formas de la teología racional. San Juan era, pues, un mundo cultural autónomo, y su religiosidad nunca asumió el odioso carácter de una ideología al servicio de los intereses dominantes. Con su sistema metafórico, anunció el mundo moderno. Y en este sentido se adelantó a Lope de Vega y al mismo Góngora. Muchos versos de Lope y de Góngora aparecen hoy envejecidos, ruinosos; en camino a la *Noche Oscura del alma* o el *Cántico espiritual* resplandecen hoy en toda su magnífica magnitud poética. San Juan es probablemente el poeta más puro que haya producido la lírica española. Trabajó sus versos como un orfebre, y por eso sirvió de modelo a otros poetas como Mallarmé, quien también compuso pocas poesías, pero con un sentido superior del lirismo. Juan sirvió pues a la cultura de su época como un elemento extraño, un poeta místico alejado de cortes y ducados; un monjecillo encerrado en su celda de Segovia —el lugar más impresionante que yo he visto en el mundo— dedicado a la humilde tarea de componer unas canciones con sus comentarios para las monjas carmelitanas. ¿Había orgullo de poeta en este cantor?



Seguramente que sí, porque hasta ahora no se ha conocido a un verdadero creador que no esté orgulloso de sus creaciones. Pero San Juan lo supo ocultar muy bien. Su fe mística lo obligaba a ello, y todo lo ponía al servicio de su Dios. Como decía su verso: “Y todo mi caudal en su servicio”. Hoy podemos decir después de cientos de años de su muerte, que su poesía es un verdadero patrimonio cultural del Occidente. Su sistema metafórico ha inspirado a poetas de varios países europeos y americanos. La prodigiosa musicalidad de sus versos y la plasticidad voluptuosa de sus metáforas lo mantienen, todavía hoy, en el primer plano de la actualidad cultural.

Otro caso de poeta español que supo entrever y anunciar con claridad el espíritu de los nuevos tiempos, fue Don Luis de Góngora y Argote. Don Luis de Góngora era un clérigo más o menos bohemio que andaba por las calles de Córdoba componiendo unas letrillas ciertamente picantes, como aquella famosa de:

*Ándeme yo caliente*

*Y ríase la gente*

Pero este monje era, en el fondo de su alma, un ser adusto. Su verdadero rostro, pintado generalmente por Velásquez (esta en el Museo del Prado), nos revela una riquísima vida interior, un *élan* especial que es el propio de los grandes artistas. Al lado de sus letrillas populares y escandalosas, Góngora iba componiendo pacientemente unos grandes poemas del todo distintos a las letrillas. Eran poemas en los que él se inventó un lenguaje, inspirado en la estructura del latín clásico —pero no puramente en ella, como se ha creído falsamente— y dotado de un sistema metafórico de rara complejidad, donde todos los substantivos y adjetivos adquieren una danza loca, pero primorosamente calculada. Frente a estos poemas, los del Caballero Marino, en Italia, se ven empalidecidos. Góngora fue muy atacado e incomprensido, incluso un genio como Quevedo, que tantos puntos tenía en contacto con Góngora, manifestó repetidamente su desprecio por la “latiniparla” del creador de *Las soledades* y *Polifemo* y *Galatea*. Como ha escrito el poeta Jorge Guillén en su bello libro *Lenguaje y poesía*, la palabra en Góngora se comporta como un “objeto rigurosamente enigmático”. Por eso, después de muchos años de olvido y menosprecio, Góngora afloró nuevamente, en el siglo pasado y en el presente, a la gloria pública. Los

grandes poetas franceses de la pléyade del siglo pasado –Baudelaire, Mallarmé, Verlaine, Rimbaud— supieron reconocer claramente el genio de Góngora. Como ha escrito Hugo Friedrich en su *Estructura de la lírica moderna*, el sistema metafórico de Mallarmé se comprende mejor si se estudia el de Góngora. Verlaine solía gritar, en medio de sus fanfarrias llenas de ajenjo, el verso de Góngora:

*¡A batallas de amor, campos de pluma!*

De todos modos, no fue el conocimiento directo de las obras de Góngora lo que causó esta influencia, sino más bien lo que pudiéramos llamar su *teoría poética*, su actitud ejemplar frente al lenguaje poético. Más profunda fue todavía su resurrección hacia 1927, cuando se cumplieron y se festejaron sus trescientos años. La generación española del 27 le rindió un cálido homenaje en el que participaron todos los grandes poetas de esa Nueva Edad de Oro de la poesía española, brutalmente cercenada por la Guerra Civil y por Francisco Franco, bajo cuyo dominio despótico los poetas hubieron de dispersarse y apagarse. De aquel homenaje del 27 queda como una muestra especial el magistral estudio de Dámaso Alonso sobre Góngora donde, además de explicar su sistema poético, intentó una aventura arriesgadísima: verter en prosa clara el contenido de los grandes poemas de Góngora. Con ello no pretendió Dámaso Alonso decir que la poesía, la verdadera poesía, pueda verterse en prosa; como lo dice Valéry, lo que se dice en poesía es imposible decirlo en prosa, a menos que se trate de poesía discursiva, anti-poesía. Después de este homenaje, Góngora se ha convertido en objeto de estudio muy frecuente en universidades alemanas, francesas, inglesas o italianas. También se estudia mucho, particularmente en Alemania, a poetas como Calderón y Rubén Darío.

## **6. Manufacturas y Revolución Industrial**

La cultura occidental, a partir de la decadencia del Renacimiento, fue progresivamente evolucionando en el sentido de integrarse cada vez más en el marco de la naciente sociedad capitalista. Grandes espíritus como Descartes, Newton o Leibniz, no podían ser indiferentes al cambio de los tiempos. Estos espíritus gestaron la universalidad de la ciencia

moderna, sin la cual no se explica la revolución industrial. Entretanto, las fábricas de aquella Europa convulsionada por guerras religiosas y avaricia de oro, comenzaron a abarrotarse de un proletariado explotado del modo más inhumano. Marx ha descrito en *El Capital* el proceso del siglo de la manufactura, época en la que ya se desarrollaba la lucha entre el capitalista y el asalariado. Como escribe Marx: “La lucha entre el capitalista y el asalariado data de los orígenes mismos del capital industrial, y se desencadena durante el período manufacturero, pero el trabajador sólo ataca *el medio de trabajo* a partir de la introducción de la máquina. Se rebela contra esta forma especial de instrumento, en el cual ve la encarnación técnica del capital” (*El Capital*, Libro I, XV, 5). En efecto, ya en el siglo XVII estallaron en casi toda Europa levantamientos obreros contra una máquina de tejer cintas y trencillas, llamada Bandmühle e inventada en Alemania. El abate italiano Secondo Lancellotti, en un libro escrito en 1579 y publicado en Venecia hacia 1623, dice lo siguiente: “Anton Muller de Danzig, ciudad de Prusia, vio allí, hace casi cincuenta años, una máquina muy ingeniosa que ejecutaba cuatro o seis tejidos a la vez. Pero el magistrado, temeroso de que esta invención hiciera que muriesen de hambre muchos hombres que vivían del tejido, prohibió la invención e hizo ahogar en secreto al autor”. (Citado por Marx, loc. cit.). Ya desde los tiempos de lo que Marx llamaba “cooperación”, en el siglo XVII, se presentaron relaciones conflictivas entre el capital y el trabajo. Como lo dice Marx: “En rigor la producción capitalista comienza a establecerse cuando un solo amo explota a varios asalariados a la vez, cuando el proceso de trabajo, ejecutado en gran escala, exige para la venta de sus productos un amplio mercado” (*El Capital*, Libro I, XIII, 1).

La manufactura es, en sus inicios, un tipo de cooperación; pero que se distingue por la existencia, en su seno, de la división del trabajo. Atrás habían quedado los gremios, medievales, en que cada artesano era dueño de sus medios de trabajo y tenía una noción total de la pieza a fabricarse. La manufactura alcanza su forma clásica con la división del trabajo —que es la división del trabajador— y puede situarse su período de auge desde la mitad del siglo XVI hasta el último tercio del siglo XVIII. Marx atribuye a la manufactura un doble origen. Por una parte, la división propiamente dicha del trabajo. Muchos trabajos se ejecutaban de forma independiente, bajo las órdenes de un solo capitalista, que era el único elemento en la fábrica que sabía todo lo que se iba a fabricar, y de acuerdo a ello administraba sus ganancias y los salarios. Marx pone el ejemplo de la fabricación de

carrozas. “En su origen –nos dice—la fabricación de carrozas se presentaba como una combinación de oficios independientes. Poco a poco se convierte en la división de la producción de esos vehículos en sus diversos procedimientos específicos, cada uno de los cuales se cristaliza como tarea particular de un trabajador y cuyo conjunto se ejecuta por la reunión de esos trabajadores parcelarios. Así, la manufactura de telas y de muchas otras cosas nacieron de la aglomeración de distintos oficios, bajo las ordenes del mismo capital”. (*El Capital*, XVI, 1).

El otro origen de la manufactura tiene sentido inverso. “Un gran número de obreros --dice Marx—cada uno de los cuales fabrica el mismo objeto, por ejemplo papel, tipos de imprenta, agujas, etc., pueden estar ocupados en forma simultánea por el mismo capital. Es la cooperación en su aspecto más simple (...). Entonces el trabajo se divide. En lugar de hacer ejecutar las distintas operaciones por el mismo obrero, unas tras las otras, se las separa, se las aísla, y luego se confía cada una de ellas a un obrero especial, y los obreros que cooperan las ejecutan a la vez, juntas, una al lado del otro. Esa división, establecida una vez por accidente, se repite, muestra sus ventajas y se cosifica poco a poco en una división sistemática del trabajo. De producto individual de un obrero independiente que hace una multitud de cosas, la mercancía se convierte en el producto social de una reunión de obreros, cada uno de los cuales ejecuta constantemente la misma operación de detalle.

Las operaciones que en el caso de la fábrica de papel, de un gremio de oficio alemán se engranaban entre sí como trabajos sucesivos, se convierten en la manufactura holandesa de papel, en operaciones de taller ejecutadas paralelamente por los distintos miembros de un grupo cooperativo. El fabricante de agujas Núremberg es el elemento fundamental de la manufactura de agujas inglesas.” (*El Capital*, *ibídem*)

Y Marx resume así su teoría:

“El origen de la manufactura, su derivación del oficio, presenta pues un doble rostro. Por un lado tiene como punto de partida la combinación de distintos oficios independientes entre sí, a los cuales se hacen dependientes y se simplifica hasta el punto en que ya no son otra cosa que operaciones parciales y complementarias unas de otras en la producción de una misma y única mercancía. Por el otro lado se

adueña de la cooperación de artesanos del mismo tipo, descompone el mismo oficio en diversas operaciones, las aísla e independiza hasta el punto en que cada una se convierta en la función exclusiva de un trabajador parcelario. Por lo tanto, la manufactura introduce la división del trabajo en un oficio, o la desarrolla; o bien combina oficios distintos y separados. Pero sea cual fuere su punto de partida, su forma definitiva es la misma: un organismo de producción cuyos miembros son hombres”. (*El Capital*, ibídem).

Esta base manufacturera creó las condiciones para el surgimiento de la gran industria y el florecimiento del maquinismo, que tuvo lugar en Inglaterra, verdadera patria del capitalismo moderno. En sus *Principles of Political Economy* había dicho John Stuart Mill que era dudoso que las invenciones mecánicas hayan aliviado hasta hoy el día de trabajo de ser humano alguno. Frente a esta aseveración, Marx (*El Capital*, XV, 1) dice lo siguiente: “Mill habría debido agregar: ‘que no viva del trabajo ajeno’, pues no cabe duda de que las máquinas aumentaron en gran medida la cantidad de ociosos a quienes se denomina gente acomodada”. Esta observación de Marx tiene gran importancia para nuestro mundo del agonizante siglo XX, en el que subsisten una gran cantidad de personas que dejan que las máquinas trabajen para ellos. Incluso los artistas han caído en esta serie multiplicadora, y hoy es frecuente ver a artistas, incluso grandes artistas contemporáneos, que hacen sus planos en un papel y dejan todo lo demás a la obra de obreros y máquinas.

Marx nos explica el nacimiento del maquinismo: “Como cualquier otro desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, el empleo capitalista de la máquina sólo tiende a disminuir el precio de las mercancías, a reducir la parte de la jornada en que el obrero trabaja para sí, con el fin de prolongar aquella en que trabaja nada más que para el capitalista. Es un método especial para fabricar plusvalía relativa. La fuerza de trabajo en la manufactura y el medio de trabajo en la industria moderna son los puntos de partida de la revolución industrial. Por consiguiente, hay que estudiar de qué manera se transformó el medio de trabajo, de herramienta en máquina, y con ello definir la diferencia que existe entre ésta y el instrumento manual”.

En el fondo, los instrumentos que emplea el obrero manufacturero y el de la gran industria son los mismos de los artesanos primitivos. La diferencia está en que esos

instrumentos están ahora convertidos en instrumentos mecánicos de una máquina. Y ello crea lo que Marx llamó *la alienación del trabajo* en sus escritos juveniles, es decir, la separación del productor de sus instrumentos de producción. Los obreros empleaban herramientas, es cierto. Pero, como advierte Marx, “la mayoría de estas herramientas se distinguen por su origen mismo de la máquina de la cual son órganos de operación. En general, todavía hoy (años 60 del siglo pasado, L.S.) las produce la artesanía o la manufactura, en tanto a la máquina a la cual se las incorpora luego proviene de la fábrica maquinizada”. Más adelante advierte Marx: “Se ha producido una revolución, inclusive aunque el hombre siga siendo el motor”. ¡Qué no diría Marx de nuestras fábricas modernas, donde el “motor” es otra máquina, generalmente computarizada! Pero algo presintió, cuando escribió:

“El telar de medias teje con varios millones de agujas. La cantidad de herramientas que una misma máquina de trabajo pone en juego al mismo tiempo, se emancipó, pues, desde el principio, de las limitaciones orgánicas que podía superar la herramienta manual”. La máquina punto de partida de la revolución industrial reemplaza, pues, al trabajador que maneja una herramienta por un mecanismo que opera a su vez con varias herramientas semejantes, y que recibe su impulso de una fuerza única, sea cual fuere su forma”. Y Marx cita una frase de Babbag particularmente simple y lúcida: “La unión de todos estos elementos simples, puestos en movimiento por un solo motor, forman una máquina”.

Grandes cabezas, como Galileo, Descartes o Newton, habían anunciado genialmente los nuevos tiempos. Pero su tarea se limitó en lo fundamental a acabar con el orden ideológico medieval. La idea de Dios que hay en Descartes, por ejemplo, es por completo distinta a la de la teología racional de Medioevo. Igual ocurre con la idea de Dios en un San Juan de la Cruz. Pero faltaba aún lo esencial para integrar la cultura moderna: una teoría de la ideología enfrentada a una teoría de la cultura. Esta teoría no podía surgir aún en la época de la manufactura o la cooperación. Sin embargo, hubo precursores que conviene mencionar. Así, por ejemplo, Juan Jacobo Rousseau, quien en su *Contrato Social* alcanzó este singular pensador entre las gentes de su época, y aún posteriormente, en las ideas de la independencia de América. Los primeros socialistas, que después influirían en Marx, se inspiraron en Rousseau. Por otra parte Voltaire, con su prosa demoledora e irónica, se encargó de ahuyentar para siempre una serie de fantasmas medievales, y sólo bastaría

mencionar a su *Dictionnaire Philosophique* para constatar el modo cómo este pensador, que llegó a ser famosísimo en su tiempo, acabó para siempre con el medievalismo mental que reinaba todavía en la corte francesa y en las cortes europeas. Otros pensadores del siglo XVIII, como Helvetius y Holbach, se adelantaron revolucionariamente al considerar como hecho de primera importancia la determinación social y material de las producciones del espíritu. Helvetius fue un materialista *avant la lettre*, y en su frase: “Los prejuicios de los grandes son las leyes de los pequeños” se anticipó claramente a la ideología dominante que expresaría Marx en 1845. luego está la indudable influencia de los enciclopedistas, especialmente Diderot. En la *Enciclopedia* hay un artículo, “Prejugé”, donde está claramente anticipada la ya mencionada teoría de la ideología. Genialmente, recurre el autor del artículo a Francis Bacon y su teoría de los *idola*, que es una teoría de la ideología medieval, o mejor dicho, contra ella y sus prejuicios. Y así como Bacon proclamó el método inductivo y experimental como el nuevo método científico (el “Novum Órganon”), también los enciclopedistas anunciaron la necesidad de elaborar una teoría de los prejuicios medievales que todavía pervivían en las cortes europeas y en la nobleza dominante; de ahí que sus ideas tuviesen tan decisiva importancia en el estallido de la Revolución Francesa.

Cuando Napoleón Bonaparte era aún un joven aspirante a general, se asoció con un movimiento que se llamó a si mismo de los “ideólogos”. “Ideología” es vocablo inventado por Destutt de Tracy no para designar lo que Marx designaría después, sino una vaga *science des idées*, una especie de “psicología científica” que pretendía estudiar las ideas en el cerebro a la manera cómo se estudian las células con el microscopio. Todo esto está explicado en sus libro *Elementos de ideología*, publicado en 1802. Los “ideólogos” tenían sus ideas políticas revolucionariamente: tenían también ideas pedagógicas e ideas económicas (que por cierto Marx critica con ejemplar dureza en *El Capital*, donde al hablar de Destutt lo llama en francés *le cretinisme burgeois dans toute sa béatitude*). Los ideólogos pusieron sus esperanzas en el joven Napoleón, pero sufrieron una amarga decepción. Napoleón, que había sido siempre del *Institut National* de los “ideólogos” y firmaba así sus primeras cartas, bien pronto abrigó ambiciones que chocaron contra las de los “ideólogos”, los cuales le declararon la guerra a muerte. Pero la muerte, la muerte histórica, se las infligió Napoleón cuando en 1812, ante el Consejo de Estado habló de la “tenebrosa metafísica” de los ideólogos, con lo cual dio el primer paso para unir la

ideología con la falta de sentido histórico, que Marx recogería después. Diversos espíritus europeos vieron en la Revolución Francesa el hecho político-social más importante de los tiempos modernos. Goethe así los vislumbró, aunque prefirió quedarse dentro de su viejo humanismo, sin participar realmente de los nuevos tiempos, como no fuera literariamente, a través del romanticismo. Goethe, celoso de su fe y de su patrimonio individual, rehusó inmiscuirse en las cuestiones políticas de su tiempo. En cambio, Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, su obra juvenil, hizo un complicado cuadro filosófico de la Revolución. Es curioso ver escenas como las del Terror observadas con lente metafísico y en un lenguaje de muy difícil comprensión, donde apenas se vislumbran frases como que la Revolución era “la reconciliación de lo divino con el mundo”.

Para completar este rápido panorama de la cultura de la época de la revolución industrial, habría en rigor que rematar con el joven Marx, quien comenzó a escribir precisamente cuando llegaba a su término ese período revolucionario industrial. Pero ya en este ensayo hemos esbozado su teoría de la ideología y de la cultura, que son nuestro objeto. Conviene más a nuestros propósitos echar una mirada de conjunto al panorama económico social de la época de la revolución industrial, con el objeto de examinar sus repercusiones en el mundo de la cultura.

La revolución industrial, que sigue históricamente a la época de la manufactura, estalló entre los años 1780 y 1790, y significa en principio que por primera vez en la historia humana se liberó de sus cadenas al poder productivo de las sociedades humanas, que desde entonces se hicieron capaces de una constante, rápida y hasta el presente ilimitada multiplicación de hombres, bienes y servicios. (E.J. Hobsbawn, *Las revoluciones burguesas*, Guadarrama, Barcelona, España, 1978, Tomo I, pág. 59) Este período increíblemente acelerado de la historia humana duró aproximadamente hasta 1840. La revolución industrial es un hecho fundamentalmente inglés, aunque esto no significa que las principales innovaciones tecnológicas no fueran realizadas en Francia; como tampoco significa que en Inglaterra se hicieran sentir los efectos de esa revolución sino hasta muy tarde, hacia 1830 más o menos. Concretamente, en el mundo de los artistas y poetas no se hizo sentir el efecto de la nueva época sino hasta 1830, cuando se sienten atraídos por el ascenso de la sociedad capitalista, por ese mundo en que todos los lazos sociales se aflojan, salvo los implacables nexos de oro y los pagarés, como dice Carlyle. *La Comedia Humana*,



de Balzac, que es la máxima disección de ese mundo sórdido del dinero y la burguesía ascendente, fue escrita en parte en esta década, como tendremos la oportunidad más adelante de comentar con mayor detalle. Lo interesante para nuestro estudio es que hacia 1840 comienza lo que podemos denominar *contracultura capitalista*, que se define como el modo específico de ser cultural de la sociedad capitalista moderna y que se enfrenta a la cultura ideológica, o a la ideología a secas. La contracultura es la lucha contra el imperio universal de los valores de cambio, en tanto la ideología es la lucha por mantener idealmente el *statu quo* de la sociedad, basada en los valores de cambio.

Sólo desde 1840 se empieza a producir la gran corriente de literatura oficial y no oficial sobre los efectos sociales de la revolución industrial: los grandes *Bluebooks* o “Libros azules”, las investigaciones estadísticas en Inglaterra (que tanto sirvieron a Marx), el *Tableau de l'état physyque et moral des ouvriers* de Millermé, u obras más conocidas como *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Engels. Algunos pintores –entre los que destacan el inglés Turner-- se ocuparon del fenómeno. Turner tiene una pintura muy significativa en la que un remolcador moderno (revolución industrial) arrastra hacia un muelle a un viejo y glorioso barco de guerra inglés (el esplendor imperial antiguo). Además, Turner, si no me equivoco, fue el primer pintor que pintó una locomotora, ese signo tan importante de los nuevos tiempos. Turner murió con la revolución industrial, y fue su anunciador, su artista. La cultura de la revolución industrial es una cultura agitada y afiebrada. Marcada por el signo de las revoluciones sociales, en Francia, los pensamientos socialistas se encargaban de agitar el ambiente con sus anunciaciones de una sociedad comunista. España vivía un poco apartada del mundo europeo, hasta el punto de que la noticia de la toma de la Bastilla sólo llegó a Madrid trece días después. Sólo la invasión napoleónica la hizo despertar, lo cual está maravillosamente pintado por uno de los más grandes pintores de todos los tiempos, don Francisco de Goya. Tan sólo en Alemania, industrialmente atrasada y semifeudal, las cosas parecían marchar tranquilamente, con sus universidades humanísticas, sus grandes humanistas como Zeller, sus filósofos como Kant, Fichte y Hegel, y su dios olímpico Goethe en la apacible Weimar, donde fungía de gran Consejero, una especie de Ministro de Estado. La explosión cultural romántica, aunque tuvo lugar en la época de la revolución industrial, poco tuvo que ver con ella directamente. Los poetas románticos como Keats, Shelley, Hölderlin, Espronceda o el propio Goethe,

prefirieron orientarse hacia regiones inusitadas, que casi siempre coincidían con la vaga aspiración a la vida griega de los tiempos clásicos. Tal vez el que más se acercó a su época fue el extravagante Lord Byron, con sus poemas llenos de corsarios; figuras como Don Juan o Manfredo. Aunque sólo fuera como un rechazo más o menos cínico, Byron no estuvo ausente de su época. Participó en diversas luchas políticas –como en Italia o en Grecia, donde fue a morir por la independencia de ese país, en Missolonghi— Goethe vivía al tanto de lo que ocurría en los mundos culturales de Grecia, Francia e Inglaterra; pero nunca emitió juicios de política cultural, sino muy contadas veces, como cuando descubrió –atisbo genial— Stendhal, el gran novelista que apenas fue reconocido por Goethe y por Balzac. Goethe supo ver en Stendhal un espíritu raro, extraño para su época y para su gusto. Y no le faltaba razón, porque el mismo Stendhal estaba consciente de ello, y no en vano escribió su famosa frase: *Je serais compris vers 1900*. También supo comprender Goethe el espíritu revolucionario de Lord Byron, cuya suerte cantó en unos maravillosos versos:

*Ach, zum Erderneglück geboren  
Hober ahnenm grosser Krafft  
¡Leider! Früh dier selbat Krafft.  
Jügendblüte weggererafft.*

(“Nacido para gozar de la dicha eternal, dotado de altos anhelos y de una gran fuerza espiritual; desgraciadamente, a causa de tu joven sangre arrebatada, pronto te perdiste en ti mismo” (*Fausto*, II)

Algunos historiadores conservadores eluden el término “revolución industrial” y prefieren usar el de “evolución acelerada”. Pero como dice muy bien Hobsbawn, “Si la súbita cualitativa y fundamental transformación verificada hacia 1780 no fue una revolución, la palabra carece de significado sensato” (Hobsbawn, op. cit., p. 60)

La superioridad inglesa no estuvo, al menos en su principio, en su mentalidad científica. El genio del inglés es que era el *homo oeconomicus*. Pero en cuanto a ciencia – tanto la ciencia natural como la ciencia social—estaban atrasadas respecto a sus contemporáneos franceses. Es cierto que los economistas de 1780 leían ávidamente a Adam

Smith, pero también y con más provecho a los fisiócratas –a quienes Marx concedió tanta importancia en sus *Theorien Über den Mehrwert* gracias a sus contribuciones sobre la economía del campo—y a los hacendistas franceses tales como Quesnay, Dupont de Nemours, Lavoisier y algunos italianos. Los ingleses se ufanaban de sus modernos telares, pero ya en Francia en 1805 Jacquard había inventado un telar notablemente superior. Por su parte los alemanes disponían de centros de enseñanza técnica como la Bergakademie, que no tenía paralelo en Inglaterra. El genio de Inglaterra fue la creación típicamente moderna del “el hombre de negocios”. Cuando el desastre del imperio napoleónico, el primero en enterarse fue un alemán judío recién llegado a Inglaterra: Nathan Rothschild, quien, valiéndose de la noticia, ocasionó una verdadera revolución en la bolsa de Londres y se enriqueció repentinamente. Desde aquel ingenioso precursor, que venía de la miserable judería de Francfort --donde su padre vendía monedas raras a los príncipes--, la dinastía de los Rothschild se extendió por toda Europa, y logró crear un imperio económico que aún hoy tiene plena vigencia.

Pero por fortuna o desgracia para el mundo moderno, no eran necesarios muchos refinamientos intelectuales para construir la revolución industrial. A este respecto hay unas palabras muy ilustrativas de W. Wachsmuth:

“Por una parte es satisfactorio ver cómo los ingleses adquieren un rico tesoro para su vida política, del estudio de los autores antiguos, aunque éste lo realicen pedantescamente. Hasta el punto de que con frecuencia los oradores parlamentarios citan a todo pasto a esos autores, práctica aceptada favorablemente por la Asamblea en la que esas citas no dejan de surtir efecto. Por otra parte, no puede menos de sorprendernos que en un país donde predominan las tendencias manufactureras, por lo que es evidente la necesidad de familiarizar al pueblo con las ciencias y las artes que las favorecen, se advierte la ausencia de tales temas como en los planes de educación juvenil. Es igualmente asombroso lo mucho que se ha realizado por hombres carentes de una educación formal para su profesión”.<sup>9</sup>

Este pasaje de Wachsmuth es extraordinariamente significativo. Si hoy en las grandes universidades inglesas como Cambridge, Oxford o Eaton son paradigmas

---

<sup>9</sup> W. Wachsmuth, *Europeirsche Sittengeschichte*, Leipzig, 1839, p. 716.

para la formación de la cultura antigua –con sus *litterae humaniores*—en la época de la revolución industrial eran apenas avanzados bastiones de un humanismo atrasado, lo mismo que ocurría en las universidades alemanas. Las universidades inglesas necesitaban de técnicos, necesidad que todavía hoy se mantiene; es decir, científicos al servicio del capital. Pero no se ocupaban de formar los técnicos y científicos necesarios, sino puros hombres de negocios. Con lo cual demostró el capitalismo moderno sus verdaderas intenciones: la de ser un asunto de hombres de negocios, para quienes la ciencia no es más que una esclava subordinada al servicio del capital. Y más aún los artistas, a los que siempre ha visto como gente universalmente despreciable y hostil. Por eso decía Marx que “el capitalismo es esencialmente hostil a todo arte”. ¿Por qué? Porque la cultura “es el modo de organización de la utilización de los valores de uso”, y el capitalismo es la sociedad basada en los valores de cambio. Sin embargo, los capitalistas ingleses se interesaban en la ciencia, por la búsqueda de los beneficios *prácticos* que ella pudiera proporcionarles, como dicen Musson y Robinson en su *Science and Industry in the late Eighteenth Century*.<sup>10</sup>

La agricultura inglesa estaba preparada para cumplir sus tres tareas fundamentales en la era de la industrialización: en primer lugar, aumentar la producción y la productividad para alimentar a una población no agraria en vasto crecimiento; en segundo lugar, proporcionar un gran contingente de reclutas para las ciudades y las industrias (la vieja lucha de la ciudad y el campo, de la que habló extensamente Marx en *La ideología alemana*) y en tercer lugar aumentar un mecanismo para la acumulación de capital utilizable por los sectores más modernos de la economía. Pero la política estaba ya engranada con los hombres de negocios. Los industriales de la agricultura iban a alcanzar su última barrera entre 1815 y 1856. Pero, como dice gráficamente Hobsbawn, “en conjunto se aceptaba que el dinero no sólo hablaba sino que gobernaba”. El imperialismo básico de la revolución industrial era comprar en el mercado más barato para vender en el más caro. Se trataba de decisiones entrecruzadas entre empresarios privados e inversionistas. Y en esto intervenía ya activamente la *ideología* en el sentido estricto que

---

<sup>10</sup> En: “Economic History Review”, XIII, 1960.

dio Marx a esta palabra. Cuenta Bertrand Russell en su libro *El impacto de la ciencia* un hecho curioso. Dado el prodigioso crecimiento de la producción de algodón, sobre todo en Lancashire, había que explotarlo. Había mercados: Norteamérica, Alemania, España, y Francia. Pero había un mercado mucho mayor, donde se podía vender el producto *a precio de oro*, dicho sea literalmente. Este mercado es el que ya había creado el gran capitalismo; el de los países que hoy eufemísticamente llamamos “subdesarrollados”. Unos de estos países los representaban las numerosas colonias africanas. Pero en África andaba prácticamente desnuda, y por lo tanto no necesitaba tela de algodón para vestirse. Y aquí interviene el factor ideológico. Los ingleses enviaron al África a curas, sacerdotes evangelizadores, quienes se encargaron entre otras cosas de convencer a los nativos que era un “pecado” andar desnudos, y de que había que vestirse y había que vestirse con algodón, y este algodón tenía que ser ¡inglés! En todo caso, Inglaterra, pese a su atraso en otras materias, estaba admirablemente equipada para acaudillar la revolución industrial en las circunstancias capitalistas, y una coyuntura económica especial se lo permitía: la industria algodonera y la expansión colonial. Todo esto lo cuenta Marx en *La ideología alemana*, porque allí están las bases para una teoría moderna del subdesarrollo. El subdesarrollo no se explica sin la expansión mercantilista inicial, sin la cooperación, sin la manufactura y, sobre todo, sin la revolución industrial. La anécdota que acabo de contar, tomada del libro de Russell, tiene su explicación. El comercio colonial había creado la industria del algodón y continuaba nutriéndola; ya en el siglo XVIII se desarrolló en el “hinterland” de los mayores puertos coloniales, tales como Bristol Glasgow y especialmente Liverpool, gran centro de comercio de esclavos. Fue la época del llamado “take off” inglés, el volumen principal de exportaciones del Lancashire iba a los mercados de Asia y América, como ya lo hemos referido.<sup>11</sup>.

Como dice Hobsbawn,

“Entre 1750 y 1759, la exportación de algodones británicos aumentó más de diez veces. En tal situación, las ganancias para el hombre que llegara primero al mercado con sus remes. as de algodón eran astronómicas y

---

<sup>11</sup> A.P. Wadsworth y J.de L. Mann: *The cotton trade and Industrial Lancashire*, 1931, cap. VII.

compensaban los riesgos inherentes a las aventuras técnicas. Pero el mercado ultramarino, y especialmente el de las pobres y atrasadas “zonas subdesarrolladas” no sólo aumentaban dramáticamente de cuando en cuando, sino que se expandía constantemente sin límites aparentes. Sin duda, cualquier sección de él, considerada aisladamente, era pequeña para la escala industrial (y lo sigue siendo hoy. L.S.) y la competencia de las ‘economías avanzadas’ lo hacía cada día más pequeño para una de éstas”. (Hobsbawn, op. cit., p. 70). En efecto, la revolución industrial puede considerarse, al menos en sus años iniciales (1780-1790) como un triunfo del mercado exterior; era el ápice del mercantilismo de los siglos anteriores, cuando las especias venían de la India, y el oro y la plata de América, y cuando toda clase de aventureros zarpaban hacia rumbos desconocidos. Pero ahora el genio económico inglés había creado un nuevo hombre: el hombre de negocios, el agente de la bolsa, el negociante, el hombre de capital dinerario. Ya en 1814, poco antes de la caída de Napoleón, Inglaterra exportaba cuatro yardas de algodón por cada tres consumida en ella; y en 1850, trece por cada ocho.<sup>12</sup>

En 1820, por las exportaciones británicas, Europa consumió aproximadamente 128 millones de yardas de algodón y América –con excepción de los Estados Unidos—África y Asia consumieron 80 millones. Pero –fijémonos en el dato—hacia 1840 Europa consumía 200 millones de yardas, en tanto que las “zonas subdesarrolladas” consumían nada menos que 529 millones de yardas.

Sólo China, autárquica y conservadora, se negaba a comprar lo que Occidente le ofrecía. Pero entre 1815 y 1842, los comerciantes occidentales, ayudados por barcos cañoneros, descubrieron un producto ideal para invadir el mercadeo chino: el opio.

Sin embargo, pese a hechos como éstos, puede afirmarse que es cierto que el comercio de algodón es el primero y más importante paso de la revolución industrial inglesa. Las palabras “industria” y “fábrica”, en su sentido moderno, son una creación exclusiva de las manufacturas algodonerías del Reino Unido. Las manufacturas de algodón

---

<sup>12</sup> F. Crouzet, *Le blocus continental et l'économie britannique*, 1958, p. 63.

representaron entre el 40 y el 50% de todas las importaciones inglesas entre 1816 y 1848. La situación moral y económica de los obreros de estas fábricas fue una de las causas que llevaron a Marx y Engels a redactar el *Manifiesto Comunista*, cuyo principal destinatario era el proletariado inglés. Para esa época, Marx ya había comprendido en toda su dimensión el fenómeno de la revolución industrial inglesa. Por eso pasó de la crítica filosófica y anti-ideológica de los ideólogos alemanes, a la crítica económica y social. El manifiesto, pese a ciertos pasajes, no es un libelo filosófico, sino económico-político. Y su mejor modelo — que lo siguió siendo durante toda su vida— fue el modelo de crecimiento capitalista inglés. De ahí su célebre y discutido artículo sobre “La dominación británica en la India”, escrito en los años 50. Marx no veía con inquietud la dominación capitalista en el mundo. Por el contrario, le parecía la pre-condición necesaria para el advenimiento del socialismo. Esto ha sido muy mal comprendido por los intérpretes de Marx. Se olvidan de lo que escribió el propio Marx en un célebre texto de 1859: “Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la sociedad antigua” (Vorwort, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*) Marx sabía que el capitalismo todavía había de durar mucho más. No sólo tenía el ejemplo de Inglaterra y Francia, sino sobre todo el de los Estados Unidos, país en el que, según sus palabras en los *Grundrisse*, se daba el capitalismo *al état pur*. Y Marx tenía razón; el mundo sigue girando en la órbita capitalista. Aún los países socialistas tienen que sufrir los rigores de una economía mercantil y monetaria, y el proletariado sigue sujeto a la “ley de bronce” del salario. En cuanto a los intelectuales y artistas, éstos han tenido que hacer —pero con menos libertad hay que decirlo —una contracultura opuesta a la ideología dominante, aunque esta “disidencia” está hoy desapareciendo. De modo pues que en el mundo no se han producido todavía las “condiciones objetivas” de que hablaba Marx para el nacimiento de una nueva sociedad. Al menos, no se han producido totalmente. Pero como dije antes ya estamos “en el camino hacia Marx” el capitalismo no ha agotado sus fuerzas productivas, y siempre encuentra —aunque sea a través de la guerra— nuevas formas de sobrevivir. Pero este modo de producción no es eterno. Como los otros modos de producción, tendrá que llegar a su fin, que mucho me temo será difícil y doloroso, por no decir catastrófico.

Volviendo a nuestro tema, hay que recordar un hecho de gran importancia histórica, y es que la producción algodonera, que según una mirada superficial iba “viento en popa”, distaba mucho de no sufrir contratiempos. En la década de 1830-1840 sufrió graves desasosiegos, y se inició así la larga serie de lo que Marx llamaba las “crisis periódicas” del capitalismo. En Inglaterra, esta primera crisis se manifestó en una marcada lentitud en el crecimiento y quizá incluso en una disminución de la renta nacional británica como afirma Hobsbawn. Pero hay que advertir, como ya lo advirtió Marx, que esta primera crisis capitalista no fue un fenómeno puramente inglés. El capitalismo, como el socialismo, es un sistema *mundial* por definición. El grito de Marx: “Proletarios de todos los países, ¡Uníos!” tenía su razón de ser, porque los burgueses de todos los países estaban unidos a través del mercado y las operaciones financieras. Y si Marx llegó a hablar de una dictadura del proletariado, fue porque advirtió la existencia de una dictadura de la burguesía.

Más graves consecuencias de la crisis de 1830-1840 fueron de carácter social. La transición a la nueva economía crearía miseria y desempleo, que son la materia prima de la revolución social. Esta revolución estalló en la forma de levantamientos espontáneos de los pobres de las zonas urbanas e industriales. Fueron estos los movimientos que dieron origen a la gran revolución de 1843 y al movimiento cartista en Inglaterra. Lo curioso es que la revolución no sólo afectaba a los pobres, sino también los burgueses medianos que se sintieron afectados en su economía. Muchos de estos pequeños burgueses llegaron a aplaudir los levantamientos en que los obreros –especialmente los llamados *ludditas*, capitaneados por Ned Lud--- destrozaban a hachazos las nuevas máquinas de hilar.

Es evidente que la explotación del trabajo por parte de una minoría de capitalistas ricos empobrecía cada vez más al trabajador y enriquecía cada vez más a unos pocos los dueños del capital. Este ha sido siempre el destino del capitalismo, en sus más variadas formas. La ley de la plusvalía absoluta y relativa sigue teniendo la misma vigencia que en los tiempos de Marx, aunque algunos marxistas de nuestro siglo hayan pretendido transformarla en ley del “excedente económico”, como es el caso de Baran y Sweezy en su obra *El capital monopolista*. Sin embargo, esa explotación de la época revolucionaria industrial también disgustaba a los pequeños empresarios. Como escribe Hobsbawn, “Los grandes empresarios, la estrecha comunidad de los rentistas nacionales y extranjeros que percibían lo que todos los demás pagaban de impuestos –alrededor de un 8% de toda la



renta nacional—eran quizás más impopulares todavía entre los pequeños negociantes, granjeros y demás que entre los braceros, pues aquellos sabían de sobra lo que eran el dinero y el crédito para sentir una rabia personal por su prejuicios”.

Los obreros y los pequeños burgueses se llegaron a sentir unidos frente al gran capital. Sólo así se explican grandes movimientos de masas, como al “radicalismo”, la “democracia” o el “republicanismo”, éste último bajo las banderas del republicano Jackson, cuyos movimientos estarían entre los más formidables de los años 1815 y 1848.

Las crisis periódicas de la economía conducían al paro, a la baja de la producción, a la bancarrota, a catástrofes agrícolas, como ocurría ya desde el siglo XVIII; en el continente europeo fueron la causa más profunda de las depresiones que se sucedieron hasta el final de la época de la revolución industrial, y por supuesto, después también. Después de las guerras Napoleónicas se sucedieron períodos de grandes subidas y caídas (1825-1826, 1836-1837, 1846-1848) que dominaban claramente a las naciones en paz. En la época de 1830-1840. Que es lo verdaderamente crucial de la revolución industrial, ya la gente reconocía vagamente que las crisis eran un fenómeno periódico y regular, al menos en el mundo de las finanzas. Gracias a estas crisis y a su sabio aprovechamiento, hombres como Nathan Rothschild pudieron amasar grandes fortunas.

También incidían en las crisis las variaciones del salario. El promedio semanal de jornal de un trabajador algodonero en Bolton era, hacia 1795, de 35 chelines; pero en 1815 era de 14 chelines. Y hacia 1829-1834 bajó más aún. Pero había un límite fisiológico a tan drásticas reducciones, si no se quería que los trabajadores mueran de hambre, como les ocurrió a 500.000 tejedores anuales. Este es el panorama con que se encontró el joven Carlos Marx, y nada extraño tiene su temprana adhesión al comunismo, en 1843.

La industria se vio obligada a mecanizarse, lo cual reducía los costos al reducir el número de los obreros, y éstos les permitían reducir la jornada de trabajo, con la consecuente extracción de lo que Marx en *El Capital* llamaba “plusvalía relativa”. La industria se vio en la necesidad de racionalizarse, sustituyendo por un volumen de pequeños beneficios por unidad la desaparición de los grandes márgenes económicos. Después de 1815 se sintieron los efectos de esta mecanización, pero, cosa curiosa, no se sintieron como una gran revolución, particularmente en el orden de los tejedores. Ya para 1830, después de sucesivas crisis de crecimiento, la industria algodonera británica se estabilizó. Por otra

parte, aunque la producción por operario aumentara en el período posnapoleónico, no la hizo con amplitud realmente revolucionaria. Habría que esperar hasta fines de la primera mitad del siglo para que ocurriera un cambio trascendental.

Un hecho importante es la diferencia de la industria del algodón con industrias pesadas como el hierro y el acero. El problema de los algodoneros era encontrar buenos y fáciles mercados. El problema de los otros industriales era invertir grandes cantidades de dinero para las grandes fundiciones, incluso en los términos más modestos (al menos, comparados con la industria del algodón). Sólo una secta de soñadores y aventureros se atrevía a tales empresas. Entre ellos estaban los especulativos-técnicos franceses, mejor conocidos como los saint-simonianos que actuaban como los propagandistas de una clase de industrialización necesitada de inversiones fuertes y de largo alcance. Como hecho curioso, hay que hacer notar que estos discípulos de Saint-- Simon figuraron entre los primeros socialistas franceses. ¡Vaya manera de burlar al socialismo!

Las desventajas de la industria pesada fueron muy grandes en los comienzos. La producción para consumo no militar era muy pequeña, y aunque tuvo un auge entre 1780 y 1815, después de este momento se retrasó enormemente. Pero no ocurría lo mismo con el carbón. El carbón era la mayor fuente de poderío industrial y energético del siglo XIX, no sólo por la escasez de leña doméstica, sino por la escasez relativa de bosques en Gran Bretaña. Desde el siglo XVI venía explotándose el carbón para abastecer a ciudades como Londres. Hacia 1800, Inglaterra produjo unos diez millones de toneladas de carbón, casi el 90% de la producción mundial. Francia producía menos de un millón. Esta industria, aunque no lo suficientemente desarrollada, fue el incentivo principal para estimular una creación genial sin parangón en la historia moderna: el ferrocarril. Las minas no sólo requerían de grandes maquinas de vapor para la extracción del mineral: era necesario transportarlo, y los viejos medios de transporte resultaban a todas luces insuficientes, la línea férrea desde la zona minera interior de Durham hasta la costa (Sotockton y Darlington, en 1825) fue la primera de los modernos ferrocarriles. Es curioso notar que esta inversión de la revolución industrial fue una de las épocas que tuvo repercusión en la imaginación artística y literaria. Ya hemos hablado del cuadro de Turner pero se podrían citar muchos otros casos. El ferrocarril demostró la fuerza de la nueva época. Muy pronto, en Estados Unidos (1827), en Francia (en 1837) se adoptó el nuevo método de transporte.

En Norteamérica, Walt Whitman sería el gran poeta de la nueva revolución y, sin advertir los peligros del sistema, se lanza a su exaltación. Más desgraciado fue su compatriota Poe, quien murió a causa de los manejos políticos de quienes le compraban sus votos por una botella de licor. Whitman fue el poeta del optimismo democrático; Poe fue el poeta del pesimismo. ¿Quién de los dos, al cabo del tiempo, ha venido a tener la razón? Por mi parte, me quedo con Poe. Pues ya sabemos en lo que se ha transformado la democracia de Whitman: en el *Welfare State*, en el imperialismo más descarado que haya conocido la historia humana. Lo cual no impide que Whitman siga siendo un gran poeta.

Con la invención del ferrocarril, la industria pesada inglesa ascendió enormemente. Entre 1830 y 1850 la producción de hierro pasó de 680.000 toneladas a 2.250.000 es decir, se triplicó. Y aunque el inversionista corriente no pasaba de un pequeño tanto por ciento, lo cierto es que en 1840 se había invertido en ferrocarriles 28 millones de libras esterlinas, y 240 millones en 1850.

En una sociedad moderna próspera o socialista no se habría dudado en emplear aquellas vastas sumas de capital acumulado en obras de interés social. Pero en la época de la revolución industrial, que es la época del “señor capitalista” de que nos hablaba MRX x en *El Capital*, ello era mucho menos probable. Las clases medias, virtualmente libres de impuestos, continuaban acumulando riquezas en medio de una población hambrienta, cuya hambre chocaba dialécticamente con aquella acumulación.

El ferrocarril vino a solucionar los grandes problemas del crecimiento económico, y seguramente no hubiera podido hacerlo si no se hubiesen invertido en esa invención ingentes cantidades en la década de 1830- 1840.

Otro factor que incidió en la revolución industrial de estos años fue el crecimiento de la población urbana, que ocurrió en forma desmesurada. Una revolución industrial supone, al menos en los tiempos modernos, una violenta baja en la producción agrícola y un aumento paralelo de la población urbana. Ahora bien, a esta población urbana había que alimentarla, por lo cual se dio el fenómeno paradójico de una “revolución agrícola”. Por otra parte, aunque Inglaterra era importadora notable desde 1780, esa importación era insignificante con relación a las necesidades del consumo. En todo caso, gracias a las evoluciones preparatorias de los siglos XVI y XVII, Inglaterra sufrió un verdadero cambio en su *status* agrícola. Se logró una transformación más social que técnica; pero la

liquidación de los cultivos comunales con su campo abierto y sus pastos comunes --lo que se llamaba el movimiento de “cercados”--- acabo con la petulancia de la agricultura campesina, atada todavía a sus vínculos feudales, y abrió un nuevo compás, una nueva actitud comercial hacia los problemas de la tierra. Las llamadas *Corn Laws*, que desde 1815 trataron de imponer sus criterios sobre los intereses agrarios, a fin de proteger la labranza a despecho de toda ortodoxia económica, fueron también en parte un manifiesto contra la tendencia a tratar a la agricultura como a una industria cualquiera y a juzgarla tan sólo con fines de lucro. Pero no pasaron estas acciones de ser retaguardias contra la penetración inexorable del capitalismo en el campo, en ese matrimonio monstruoso que Marx calificaba en el Libro III de *El Capital* como el de *Monsieur Le Capital y Madame La Terre*. En términos de productividad social, esta situación fue engendradora de una riqueza para unos pocos; pero los más, el proletariado hambriento y depauperado, sufrió más que nunca entonces los rigores del “taller oculto de la producción” para decirlo en los términos de Marx. La depresión de 1815 redujo a la pobre población rural a la miseria más espantosa. Sin embargo, la situación de la clase campesina en Inglaterra era superior a la de Francia. De lo contrario, el desarrollo industrial británico hubiera sido tan difícil como lo fue el francés.

Así, en las fábricas, donde el problema laboral era más grande, no tardaron los ingleses en emplear mujeres y niños, acosados por la pobreza. Marx cuenta esto minuciosamente en *El Capital*. Las mujeres y los niños eran más “baratos” que los hombres, y también más “dúctiles”. En Inglaterra, entre 1834 y 1847 una cuarta parte de los trabajadores eran varones adultos, más de la mitad eran mujeres y el resto muchachos menores de 18 años, entre los cuales había muchos menores de 13 años. En las novelas de Carlos Dickens aparecen magistralmente pintadas estas masas de niños obreros. Un personaje como Oliver Twist, muchacho inocente, cae en manos de un “usurero en si” llamado Fagín, que manejaba una banda de rapaces callejeros. Cuenta Marx en *El Capital* (I, XIII, 5) que en aquella época la demanda de trabajo infantil ruinmente explotado se convirtió en la más extraña forma de esclavismo; los propios padres de familia vendían a sus mujeres e hijos, dada la desvalorización que el maquinismo había introducido en la fuerza de trabajo del cabeza de familia; y el trabajo de los niños, según cuenta Marx llegó a solicitarse mediante avisos de prensa como el siguiente: “Se necesitan de 12 a veinte

muchachos no demasiado jóvenes, que puedan pasar por chicos de trece años; jornal, cuatro chelines a la semana” Lo de que “puedan pasar por chicos de trece años” se explica por la ley fabril que prohibía que los menores de catorce trabajasen más de seis horas. Por eso el dueño de la fábrica, comenta irónicamente Marx, pedía cínicamente que “aparentasen tener trece años”.

Otro aspecto interesante de la revolución industrial inglesa fue su desdén por los técnicos. La industrialización británica descansó sobre aquella inesperada aportación de los grandes expertos, con los que no contaba el industrialismo continental. Pero estos expertos eran simplemente hombres de negocios con genio financiero. Lo cual nos explica el sorprendente desdén británico hacia la educación general y técnica, que habría de pagar caro mucho más tarde. Es cierto que en las universidades tradicionales, como Oxford y Cambridge, se seguían impartiendo cursos de *litterae humaniores*; pero en las mismas universidades se desdeñaba la enseñanza técnica.

Dice Hobsbawm en su ya citado libro: De esta manera casual improvisada y empírica se formó la primera gran economía industrial. Según los patrones modernos era pequeña y arcaica, y su arcaísmo sigue imperando hoy en Inglaterra. Para los de 1848 era monumental, aunque sorprendente y desagradable, pues sus nuevas cualidades eran más feas, subproletariado menos feliz que el de otras partes [menos el proletariado externo de Latinoamérica, L.S.] y la niebla y el humo que enviciaban la atmosfera respirada por aquellas pálidas muchedumbres disgustaban a los visitantes extranjeros. Pero suponía la fuerza de un millón de caballos en sus máquinas de vapor, se convirtiesen en más de dos millones de yardas de tela de algodón por año, en más de diecisiete millones de toneladas de carbón, importaba y exportaba productos de valor de ciento setenta millones de libras esterlinas anuales”. (Hobsbawm, op. cit, p. 102).

Inglaterra era, como se ha dicho, “el taller del mundo”. Entre los doscientos y trescientos millones de capital británico invertido, una cuarta parte iba a los Estados Unidos y una quinta para Latinoamérica, y en general le eran devueltos enormes intereses de todas partes del mundo. Aquellos empresarios sabían que estaban transformando el mundo. Lo sabían mejor que los poetas. Pero los poetas fueron quienes supieron captar su verdadero carácter inhumano y cantarlo en mágicos versos. Si le he prestado tanta importancia al fenómeno de la revolución industrial es porque la considero como la creadora, o el

fermento, en que se produce eso que en este ensayo llamo la *contracultura*. Hacia el final de la revolución industrial, o tal vez un poco antes, se producen las primeras manifestaciones claramente contraculturales.

## 7. Poetas y Contracultura

Tal vez sea Edgar Allan Poe —y la elección no es arbitraria— la primera víctima de la revolución industrial y el primer representante genuino de la contracultura. Defino a la contracultura, provisionalmente, *como el modo específico de ser cultural de la sociedad capitalista, y se caracteriza por su oposición implacable a los valores de cambio en que se basa esta sociedad*. Esta definición está emparentada, como ya dijimos al comienzo, con la que de cultura da Samir Amin, cuando afirma que la cultura “es el modo de organización de utilización de los valores de uso”. No teniendo la sociedad capitalista propiamente valores de uso --como no sea para convertirlos en mercancías--- mal puede tener una “cultura”. Lo único que puede tener es una contracultura. Pondré algunos ejemplos modernos, pero no olvidaré incluir ejemplos antiguos, de sociedades aun basadas en los valores de uso, como la sociedad griega antigua.

Edgar Poe fue un heterodoxo de su tiempo y de su país. Nació en Boston en 1809 y murió en Baltimore cuarenta años después, víctima del alcohol. Su literatura fue juzgada en su tiempo y en su país como “literatura decadente”. En su ensayo sobre Poe, Baudelaire --a quien citaré aquí a menudo-- arremete contra este anatema “Literatura de decadencia!” Estas son palabras vacías, que con frecuencia vio salir, con la resonancia de un enfático bostezo, de la boca de esas esfinges sin enigmas que velan delante de las sagradas puertas de la estética clásica.”. Y páginas después, ante el *anathema sit* de los buenos burgueses, que odiaban tanto a Baudelaire como él a ellos--- escribe el poeta:”¿acaso no habéis tomado por un bárbaro como vosotros mismos?” Y Baudelaire, genio profético deslumbrante, dice a propósito de Poe estas palabras: “Nos sentimos obligados a alegrarnos con nuestro propio destino. El sol, que antes alumbraba todo con su luz recta y blanca, no tardó en inundar el *horizonte occidental* con colores variados. En los juegos de luz de aquel sol declinante algunas almas poéticas hallarán nuevas delicias [como el propio Baudelaire las halló en el

mal de *Les Fleurs*]: descubrirán columnatas deslumbrantes, cataratas de metal fundido, ígneos paraísos, un resplandor melancólico en la voluptuosidad de la queja, todas las magias del ensueño o todos los recuerdos del opio”.

Ver un poeta a través de otro poeta es siempre un privilegio que hay que aprovechar. A Poe, por ejemplo se lo puede ver a través del prisma de Mallarmé, ambos insignes traductores de Poe al francés. Mallarmé tenía un concepto ligeramente distinto del de Baudelaire, por cuanto no le asignaba un papel especial a la arquitectura poética del autor de “El Cuervo”. Sin embargo, escribía:

*“Quel génie pour entre un Poète! Quelle foudre d’instinct renfermer, simplement la vie, vierge, en sa synthèse et loin illuminant tout. L’armature du poème se sissimule et tient –a lieu— sans l’ espace qui isole les strophes et parmi le blanc du papier: significatif silence qu’il nést pas moins beau de composer, que les vers”<sup>13</sup>*

Mallarmé probablemente soñara, al componer estas líneas, en su gran poema futuro *Le Coup de Dés*, donde la página en blanco tendría una importancia capital. Por eso hablaba en su magno poema de *les subdivisions prismatiques de l’idée*, las subdivisiones prismáticas de una idea literalmente infinita. Su retrato de Poe, en *Medaillions et Portraits*, es perfecto: *“Je savais, défitau marbre, ce front, des yeux a une profondeur d’satre ié en suele la distance, un bouche que chaque serpe serpent tordit excenté le rire; sacrés comme un portrait devan in volumen d’óeuvres, mais le demon en pied! Sa tragique coquetterie noire, inquiéte et discrète: la personne analogue du pointre, á qui le recontre, dans ce temps, chez nous, jusque par la préciosité de sa taille dit un meme état de raréfaction américain, vers la beauté. (Oeuvres, 531)*

El mismo Mallarmé había cantado, en el Prefacio a sus traducciones de los poemas de Poe, lo siguiente, que para nuestro asunto resulta profético, adivinatorio:

*Tel quén lui meme enfin léternité le change  
le poéte suscite avec un glaive un*

---

<sup>13</sup> Mallarmé, “Sur Poe”, *Oeuvres*, La Pléiade, 1945, Paris, p. 872

*son siècle épouvané de návoir pas cunnu  
que la Mort trionphait dans cette voix étrange!*

Y terminaba Mallarmé su Soneto “Le Tombeau d’ Edgar Poe”:

*Calme bloc ici chu d’ un desastre obscur  
Que se granit du moins montre a jamais sa borne  
Aux nois vols du Blasphéme épars dans le futur.*

Pero aunque Mallarmé fue un excelso traductor de Poe ninguno ha sido tan cuidadoso como Baudelaire. Tal vez Mallarmé lo fuera más en las poesías y Baudelaire en la prosa. Pero en conjunto quien mejor conoció el alma de Poe fue Baudelaire. Baudelaire es el verdadero prisma francés de Poe. Baudelaire sabe captar el momento histórico de Poe, cuando escribe: “Los profesores jurados no cayeron en la cuenta de que en el movimiento de la vida puede surgir una complicación absolutamente inesperada para su sabiduría escolástica. En tal caso, su lengua resulta inepta: así sucede --y es un fenómeno que se multiplicará quizá con variantes—cuando una nación comienza por su decadencia, es decir, por donde las demás finalizan”. Y añade Baudelaire: “Que se creen nuevas literaturas en las inmensas colonias de nuestro siglo: con toda certeza veremos manifestarse hechos espirituales de índole desconcertante para el espíritu de escuela. Así, América --que es a la vez joven y vieja— charla y chochea con una versatilidad sorprendente”. En este sentido, “era Poe un admirable profeta. Lo era y lo formuló, a su modo, *in his own way*”. O dicho de modo más claro: “El autor que en *Coloquio entre monos y Una* da rienda suelta, a torrentes, a su desprecio y a su repugnancia hacia la democracia, el progreso y la civilización, es el mismo que para obtener la credulidad y encantar la estúpida curiosidad de los suyos ha ensalzado más enérgicamente la soberanía humana, urdiendo del modo más ingenioso los más halagadores embustes para el orgullo del hombre moderno. Visto a través de este prisma, me parece Poe un poeta deseoso de abochornar a su amo. Finalmente, para perfilar mi opinión de un modo todavía más claro, afirmaré que Poe fue grande siempre no sólo en sus concepciones nobles, sino también como bromista”. Y concluye Baudelaire con una exclamación: ¡Porque no se dejó engañar jamás!” Poe era “un Byron extraviado en un



mundo malo”. Y en efecto, el pobre Poe jamás gustó de las delicias de la existencia de un Lord Byron. Toda su vida estuvo atormentado por sus acreedores; las revistas, cuando aceptaban sus “extravagantes cuentos” lo hacían de mala gana y le pagaban una remuneración miserable que no le alcanzaba para vivir. En una ocasión ganó un concurso literario, por el que le pagaron 100 dólares. Uno de los miembros del jurado, interesado en conocerlo, lo invitó a su casa. He aquí la respuesta de Poe: “Su invitación me ha hecho sufrir mucho. No puedo aceptarla, por un motivo humillante: el estado de mis ropas. Puede usted imaginar cuánto me mortifica hacerle esta confesión. Pero era necesaria”. Sin embargo ese jurado, de nombre Kennedy, deberá ser recordado como uno de los pocos benefactores de Poe, pues siempre le fue fiel.

Como dice Baudelaire, Poe vivió en una época infatuada de sí misma, y en una nación la más infatuada de todas. Conoció la maldad humana hasta sus raíces. Poe “rechazó su propio americanismo”. “Tampoco podía escapar de su perspicacia el progreso, esa gran herejía de la decrepitud”, increpa Baudelaire, su hermano espiritual. “Este ambiente no está hecho para los poetas; lo he dicho ya, y no puedo resistir el deseo de repetirlo aquí. Lo que un espíritu francés --aunque supongamos el más democrático-- entiende por Estado no sería comprendido por un espíritu americano. Para cualquier mentalidad del Viejo Mundo, un Estado Político posee un centro motriz, que constituye su cerebro y su sol, recuerdos añejos y prestigiosos, interminables anales poéticos y militares y una aristocracia, a la que sólo puede añadir un lujo paradójico la presencia de la pobreza, hija de las revoluciones. En cambio, llamar Estado a esa barahúnda de vendedores y compradores, a ese ente innominado, a ese monstruo acéfalo, a ese deportado de ultramar!”.

Poe no sólo fue grande como poeta y narrador, sino también como crítico, según queda demostrado en su obra *The poetic principle*. A propósito de este, escribe Baudelaire; “No debe asombrarnos que los escritores americanos, reconociendo su singular capacidad como poeta y como cuentista, hayan pretendido siempre menoscabar su valor como crítico. En un país donde la idea de utilidad --la más adversa posible a la idea de belleza--- sobresale y domina por encima de todo lo demás será el crítico más perfecto precisamente el más *honorable*: esto es, aquel cuyas tendencias y deseos se asemejan más a las tendencias y deseos de su público”. Y es que Poe actuaba según su imaginación, esa arma casi divina que en su tiempo y en su país se gastaba íntegramente en la urgente tarea de

ganar más y más dinero, o, como diría Marx, “maximizar los beneficios”, que es la ley suprema del capitalismo. Por esa misma razón un hombre de tanta sensibilidad e imaginación como Thoreau tuvo que aislarse en una soledad casi selvática: para poder soportar una sociedad marcada por el afán de lucro, la sed insaciable de dinero, para lo cual no vacilaba en mantener una institución ya odiada en todas partes: la esclavitud. A propósito de Poe --y ello es aplicable a Thoreau-- Baudelaire escribe una frase sibilina: “Los poetas no ven *nunca* la injusticia donde no existe, pero sí a menudo donde no la ve la mirada no poética”.

Edgar Poe sostiene la tesis --heterodoxa en su tiempo, y también en el nuestro— de que la poesía no está dedicada, ni debe estarlo, a la enseñanza. Desde los tiempos de Hesíodo sabemos del fracaso de toda poesía didáctica. Y comenta Baudelaire; “Mas, ¿ay! No hace falta llegar a Boston para descubrir la herejía en cuestión. Aquí mismo nos acecha y cada día causa quebrantos a la verdadera poesía. Por poco que se quiera ahondar, interrogar su propia alma o evocar sus recuerdos de entusiasmo, la poesía no tiene otra finalidad que ella misma. Ni puede tenerla. Ningún poema será tan elevado, tan noble, tan ciertamente digno del nombre de tal, como el escrito únicamente por el placer de escribirlo”. “Bajo pena de muerte o de decadencia, la poesía no puede equipararse a la ciencia ni a la moral. No tiene por objeto la verdad: su único objeto es ella misma”.

Poe era un pensador y un poeta riguroso, y por eso chocó tanto la vida que le tocó llevar con la que hubiera podido llevar si las circunstancias le hubieran sido más favorables. Su precisión literaria, era como él decía, de carácter matemático. Así lo declaró una vez. “Creo poderme alabar de que ningún punto de mi composición ha sido dejado al azar y que la obra entera ha avanzado, paso a paso, hacia su finalidad con la precisión y la lógica rigurosas propias de un problema matemático”. Y esto fue escrito casi un siglo antes de Paul Valéry. Y esto es lo que fascinó a espíritus tan precisos como Baudelaire y Mallarmé. Al uno por su odio al burgués y por su estética aristocrática,, y al otro por la precisión mágica de sus adjetivos. Pero fue un incomprendido dentro de la sociedad; tan sólo alcanzo cierta celebridad en su país y en Inglaterra con la publicación de su poema *The Raven*. Pero la crítica americana de su tiempo siempre lo tildó de “raro” o “extravagante”, adjetivos que seguramente no disgustaban a Poe pero que le revelaban en qué sentido su obra literaria iba contra los valores establecidos de la sociedad de su tiempo. Era una de las primeras

víctimas de la contracultura. Su obra misma en este sentido, fue contracultura, porque violentaba los sagrados derechos de los burgueses y los *pioneers* a una obra narrativa tranquilizante, no llena de horrores, y a una poesía menos inquietante. Poe vivía en un mundo insólito, extraño:

*There the traveller meets, aghast  
Sheeted Memories of the Past—  
Shrouded forms that start and sight  
as they pass the wanderer by  
White—robed forms of friends long given,  
in agony, to the Earth--- and Heaven.*

*[Allí el viajero encuentra, espantado,  
amortajadas memorias del pasado,  
extrañas sombras que sobrecogen y suspiran  
cuando pasan cerca del vagabundo,  
figuras de blancos ropajes otorgados por amigos de antaño  
en agonía, a la tierra y al cielo.]*

Poe es un caso extraño, más ligado espiritualmente a Europa que a América. En su propia nación no recibió otra cosa que incompreensión, y la suficiente dosis de mal gusto como para encontrarlo “extravagante” y “fantasioso”. Pero en Europa fue comprendido, sobre todo por los poetas de la Pléyade francesa, los “poetas malditos” ¿Malditos por qué? Malditos por la sociedad que les tocó vivir, totalmente apegada al dinero y a las relaciones burguesas de producción.

Uno de estos casos fue Honorato de Balzac, el inmortal autor de la incompleta *Comédie Humaine*. Hasta los treinta años (1829), Balzac no fue sino un aprendiz de novelista, que firmaba con seudónimos producciones folletinescas, destinadas al mercado y al dinero. Fundó incluso una especie de tipografía, una elemental imprenta donde publicaba toda clase de cosas. De ese negocio salió con una deuda de cien mil pesos que pesaría sobre él toda su vida. Pero a partir de los treinta años de su edad, Balzac comenzó su gran

producción, la que andando el tiempo y con ocasión de reeditar sus obras completas, llamó *La Comedia Humana*, en homenaje a la *Divina Comedia* del Dante. Desde entonces se propuso Balzac muy claramente sus designios. Debajo de un retrato de Napoleón, escribió *Ce qu'il n'a pu achever par l'épée, je l'accomplirai par la plume*. Y en efecto, durante veinte años de su vida (que habrá de acabar en 1850) Balzac escribió cerca de ochenta novelas, que son las que componen ese gran fresco histórico que es *La Comedia Humana*, verdadero retrato de su siglo y verdadero retrato de la revolución industrial que analizamos páginas antes.

Balzac fue aparentemente un hombre de ideas políticas monárquicas, y hasta redactó dos o tres panfletos sobre estas ideas. Sin embargo, como lo han notado espíritus tan disímiles como Ernst Robert Curtius y Carlos Marx, Balzac realizó la vivisección de su época que era, como la nuestra, la época capitalista o época del dinero. Curtius rescató todo lo que había de rescatable de la obra de Balzac, que es mucho. Y por su parte, Marx se refirió un par de veces a él en *El Capital* con gran respeto y admiración. De modo pues que esa leyenda del “Balzac reaccionario” está ya en desuso aunque la hayan puesto en boga maliciosamente los representantes del mal llamado “nouveau roman”.

En *El Capital* (XXIV, 2) Marx ironiza al amasador de capital no rentable. Dice: “Así, poner el dinero bajo llave es el método más seguro para no capitalizar, y amasar mercancías en afán de tesaurizar no sería otra cosa que el hecho de un avaro en delirio”. (Marx no conocía todavía las virtudes de amasar mercancías con objeto a su ulterior explotación en el mercado). Y en una nota al pie, comenta: “También en Balzac, que ha estudiado tan profundamente los matices de la avaricia, el viejo usurero Gonseck ha caído ya en demencia cuando comienza a amasar mercancías en vistas de tesaurizar”.

También en *El Capital* (III, 1) afirma Marx: “En el seno de una sociedad dominada por la producción capitalista, el productor no capitalista está en si mismo bajo la égida de las concepciones capitalistas. En su última novela *Les Paysans* Balzac, siempre importante por su conocimiento profundo de la realidad, describe de manera golpeante cómo el pequeño cultivador, para conservar la benevolencia de su usurero, le presta a éste toda clase de servicios gratuitos, persuadió de que si él no le hace ningún regalo, sólo se debe a que su propio trabajo no le cuesta nada en dinero contante y sonante”. La admiración de Marx hacia Balzac no tenía límites, de ello es testimonio una carta a Engels fechada el 14 de diciembre

de 1863. Por Mehriq sabemos, además, que entre sus proyectos no realizados estaba un estudio sobre Balzac y su manera de enfrentar a la sociedad capitalista. ¡Lástima grande que no se haya escrito este estudio! En él seguramente habría surgido un concepto como el de contracultura, que en este ensayo manejo yo torpemente.

Balzac vivió siempre acosado por dificultades financieras. Siempre aspiró a casarse con una “viuda rica”, pero esto no lo pudo conseguir sino hasta el fin, a punto ya de morir. La ucraniana Duquesa de Hanska, sólo al final, accedió a casarse con este “plebeyo” que tenía la virtud de ser un gran escritor. Víctor Hugo narra los momentos últimos de la muerte de Balzac, escritor a quien él admiraba mucho. Dice que su rostro se fue poniendo cerúleo y sus manos oscuras, como si aquella sangre que había creado tantas y tan difíciles situaciones humanas se agolpasen de pronto en las manos de quien supo vencer a Europa con su pluma. Pues Balzac llegó a ser una gloria europea. Lo mismo en Italia que en Rusia lo recibían como el gran escritor de su época. En Italia era “signore de Balzac”, con ese “de” postizo que él adoptó a los treinta años, cuando decidió ser gran novelista.

Balzac depositó en sus obras toda su amargura, condimentada con un notabilísimo conocimiento de los manejos financieros de su época, cosa que contrasta ostensiblemente con su pobre capacidad para emprender negocios personales, como el de las minas de plata de Sicilia (abandonadas por los romanos antiguos) y el de su presunta casa de las afueras de París, que resultó una ruina mal construida.

Pero Balzac reaccionó en sus obras contra todas estas iniquidades de que fue objeto en vida, reaccionó con sus novelas y con algunos de sus libelos. Particularmente con sus novelas produjo un retrato solemne, un gran fresco histórico de la sociedad capitalista, que con razón tenía que llamar la atención de analistas como Marx. En sus novelas aparecen, en todas sus minuciosas relaciones con los usureros, los rentistas pequeños y grandes, los pequeños y grandes cultivadores, los propietarios de inmuebles, los notarios, los banqueros, los editores, los editores de revistas, etc. De todos ellos se venga ácidamente Balzac, porque todos ellos le hicieron sufrir. Contra esa cultura capitalista creó Balzac su contracultura, su fresco histórico anticapitalista. De ahí el error de quienes lo califican de “reaccionario” por su ideas monárquicas. En un libro sostiene que *toda belleza es, en sí misma, revolucionaria*. Por eso mismo, por el hecho de ser bella, la belleza es revolucionaria.

Balzac tomaba ingentes cantidades de café en sus largas noches creadoras --de doce a ocho—y parece que eso fue su causa mortis. Pero en realidad su causa mortis fue una sociedad capitalista a la que nunca se cansó de fustigar. Tal fue su contracultura.

Otro creador típico contracultural fue Charles Baudelaire. Él mismo decía que escribía para disgustar “la blandenguería de las personas honradas” y por “el aristocrático placer desagradar”, como confiesa en sus *Fusées*.<sup>14</sup> Estas personas blandengues a quienes había que desagradar eran los miembros de la sociedad burguesa. Cuando Baudelaire comenzó a escribir, ya se encontró con una sociedad burguesa perfectamente constituida y con una revolución industrial perfectamente acabada. Coincide su vida, como la de Marx, con el auge de la sociedad capitalista y con el nacimiento del gran maquinismo. *Je sais que l'amant passionné du beau style s'expose a la haine des multitudes*, escribía en uno de sus varios intentos de prefacio para *Les fleurs du mal* (p. 182). *Ce monde a acquis une épaisseur de vulgarité qui donne au mépris de l'homme spirituel la violence d'une passion*, escribe en el mismo lugar. Y luego añadía sibilamente: *Ces qui savent me dévinent*. En el segundo ensayo de prefacio para su obra magna, se transparenta su problema religioso. Él solía decir que ser “un santo para sí mismo”, y en este prefacio declara: *Il est plus difficile d'aimer Dieu que de croire en lui*. Y más adelante personificaba a la sociedad moderna en la figura de su Satán, esa especie de Dios invertido --el anverso de Dios, para Baudelaire-- con el cual escandalizó a sus contemporáneos. No era precisamente un creyente en la democracia, que la parecía una *ordure*. Eso es al menos lo que se desprende de muchos de sus textos, como el siguiente: *Car moi-meme, malgré les plus loables efforts, je n'ai su résister au désir de plaire a mes contemporaines, comme un fard, certaines bases glatteries adressés á la démocratie, et meme quelques ordures destinées á me faire pardonner la tristesse de mon sujet*.

Baudelaire no era propiamente un creyente, como si se puede afirmar de Rimbaud. Sin embargo, la religión era para él una de las pocas cosas santas y divinas que quedaban sobre la tierra, después de la *débauche* capitalista. Por eso escribe en sus *Fusées*: *Quand meme Dieu n'existerai pas, la religion serait encoré sante et Divine*. Así debe entenderse el satanismo de Baudelaire, un hombre que vivía como un santo, “casto como un papel”, según él mismo decía. El verdadero Satán de Baudelaire es la sociedad burguesa. Contra

---

<sup>14</sup> En adelante citaré por la edición de sus *Oeuvres Complètes* (La Pléiade, París, 1975).

ella dirige todos sus dicitos, e inclusive cuando compone todas sus “Letanías a Satán”, lo hace para escandalizar a aquella sociedad que, sin ser tan puritana como la inglesa (donde ya habían hecho su efecto las enseñanzas del maestro Arnold) sí había un descarado pudor —permítaseme la expresión—hacia el dinero y hacia la economía monetaria. Ningún avaro ha sido tan avaro como los de Molière o Balzac. Ningún acreedor ha hecho sufrir tanto a un poeta como lo hicieron con Baudelaire y el mismo Balzac. Por eso detestaba el gusto por la propiedad. Con su singular manera de decir las cosas, escribía: *L’amour peut dériver d’un sentiment généraux: le gout de la prostitution; mais il es bientôt corrompu par le gout de la propriété;* (p. 649). Esto se explica por la conocida actitud de Baudelaire, según la cual *la volupté unique de l’amour git dans la certitude de faire le mal.* (p. 652).

Su lucha era también contra la sociedad: *Les nations n’ont de grands hommes que malgré leur volonté --comme les familles—Elles Font tous leurs efforts pour n’e pas avoir. Et ainsi, le grand homme a besoin, pour exister, de posséder une force d’attaque plus grande que la force de résistance développée par des millions d’individus* (p. 654) Y tenía razón Baudelaire: con su poesía tenía que luchar contra la “fuerza de ataque” de millones de individuos, los cuales, por cierto, se concertaron en los jueces que juzgaron su libro principal como inmoral.

La relación de Baudelaire con las mujeres es también muy sintomática. *La femme est naturelle, ces-a-dire abominable,* dice en *Mon coeur mis a nu*. Baudelaire amaba la *froide majesté de la femme stérile*, como dice en uno de sus poemas. Le gustaba la mujer desnuda, pero recubierta de joyas, de oro, plata y diamantes. En este sentido era un hijo de su siglo: no le gustaba lo natural, sino lo artificioso. Por eso decía: *Si un poète demandait a l’État le droit avoir quelques bourgeois demandait du poète roti, on le trouverait tout naturel.*

En relación a la sociedad americana, dice Baudelaire: *Nouvel exemple et nouvelles victimes des inexorables lois morales, nous périrons par ce que nous avons cru vivre. La mécanique nous aura tellement americanisés, le progrès aura si bien atrophié a nous toute la partie spirituelle, que rien parmi les reveries sanguinaires, sacrilèges ou anti-naturelles des utopistes ne pourra être comparé a ses résultats positifs,* (pp. 665-666) ¡Vaya profecía!

Esa sociedad, decía el poeta, era la sociedad gobernada por el dios de lo útil. Por eso, *être un homme utile m’a paru toujours quelque chose de bien hideux.*

Como poeta, Baudelaire también se sentía acosado por la sociedad. En este sentido, hay poemas terribles en *Les fleurs du mal*. Desde el comienzo, se entiende el resentimiento del poeta hacia la sociedad:

*La sottise, l'erreur, le péché, la lésine  
occupent nos esprits et travaillent nos corps  
Et nous alimentons nos aimables remords  
Comme les mendiants nourrissent leur vermine.*

En el poema irónicamente titulado “Bénédiction”, dice Baudelaire al referirse a la madre del poeta:

*Lorsque, par un décret des puissances divines  
le poète apparaît en ce monde ennuyé  
sa mère apouvanée et pleine de blasphèmes  
crispe ses poings vers Dieu, qui la prend en pitié:*

*--Ah! Que n'ai je mis bas tout un noeud de vipères  
plutôt que de nourrir cette dérision!  
Maudite soit la nuit aux plaisirs éphémères  
Où mon ventre a conçu mon expiation!*

*Puisque tu m'as choisie entre toutes les femmes  
Pour être le dégoût de mon triste mari  
Et que je ne puis pas rejeter dans les flammes  
Comme un billet d'amour, ce monstre rabougri*

*Je ferai rajeunir ta haine qui m'accable  
Sur ton instrument maudit de les méchancetés,  
Et je tordrai si bien cet arbre misérable  
Qui'il ne pourra pousser ses boutons empestés!”*



No es difícil adivinar aquí un resentimiento del poeta hacia su propia madre, aquella mujer que cometió el –para él– nefando pecado de volverse a casar, esta vez con un militar. Sin embargo, el análisis debe ir más lejos, porque no se trata exclusivamente de un problema materno—filial, sino de mucho más: de la relación del poeta con su sociedad. Si algún poeta merece el calificativo de “maldito”, ése es Baudelaire. El se sentía maldito por su sociedad; le daba asco el mundo burgués, con sus notarios, sus corredores de bolsa, sus propietarios inmobiliarios, sus usureros, y los malditos acreedores a los que no podía atender Baudelaire, dada su pobreza de recursos económicos. La poesía de Baudelaire es un juicio al siglo XIX y a la sociedad capitalista en su conjunto, como lo es la obra de Balzac. Esta situación espiritual está magistralmente descrita por Baudelaire en su celebrado poema “L’ albatros”, donde compara al poeta con un pobre pájaro al que, en tierra, “sus alas de gigante le impiden caminar” Vale la pena citarlo completo:

*Souvent, pour s’ amuser, les hommes d’ equipage  
Prennent des albatros, vastes cisseaux des mers,  
Qui suivent, indolents compagnons de voyage  
Je navire glissant sur les gouffres amers*

*A peine les ont-ils déposés sur les planches  
Que ces rois de l’ azur, maladroits et honteux,  
Laissent piteusement leurs grandes ailes blanches  
Comme des avirens trainer a cote d’ eux.*

*Ce voyageur ailé, comme il est gauche et veule  
Lui, nquère si beau, cu’ il est comique et laid!  
L’ un agace son bec avec un brule.geule,  
L’ autre mime, en boitent, l’ infirme qui volait!*

*Le Poète est semblable au prince des nuées  
Qui bante la empéte et de rit de l’ archer:*

*Exilé sur le sol au milieu des huées,  
Ses ailes de géant l'empêchent de marcher.*

Tal es la situación del poeta en la sociedad capitalista: la de un exilado sobre la tierra, un objeto de burla, un bufón en el mejor de los casos. En otras épocas, no dominadas por el valor de cambio, la situación era distinta. En la sociedad griega el poeta o el artista se sentía identificado con su ciudad; y lo mismo ocurría en el Renacimiento, en ciudades como Florencia.

Baudelaire es uno de los casos más conspicuos de la nueva situación del artista en la sociedad posindustrial. Por eso se lo puede calificar como el poeta de la modernidad. Y en verdad, como lo dice Friedrich en su *Estructura de la lírica moderna*, Baudelaire es propiamente hablando el primero de los poetas de la modernidad, es el poeta que resumió en sí todas las miserias y esplendores de la revolución industrial. Y estéticamente es el fundador de una nueva poesía, que le producía a Víctor Hugo un *frémissement nouveau*. Baudelaire es tal vez el más puro representante de lo que he venido llamando contracultura.

El satanismo de Baudelaire (*O Satan, prends pitié de ma longue misère*) es el mismo satanismo de la sociedad moderna. La vieja sociedad feudal había sido teocrática; la moderna sociedad capitalista es profundamente satánica. Por eso Baudelaire siempre se refiere con respecto hacia Dios y hacia las religiones; pero no perdona al ardor satánico de los modernos capitalistas. Un burgués --y él lo vio en los dibujos de Daumier-- es un personaje infernal, y su moral es la moral de Lucifer. Si Baudelaire cambió el título de su obra --originariamente se llamaba *Les Limbes*-- por el de *Las flores del mal*, fue para echarle en cara a su sociedad el estado de putrefacción en que se encontraba. Dios es, para Baudelaire --un creyente-- la idea más grandiosa, "la más importante de todas", que dice Ortega y Gasset. Pero Satán es la personificación de un mundo del cual han ahuyentado a Dios, porque Dios, a través de su hijo Cristo, había predicado a favor de los pobres y de los desheredados de este mundo. Cristo echó a los mercaderes del templo.

El cristianismo primitivo de Baudelaire tiene mucho que ver con el de Arthur Rimbaud. Rimbaud llamaba a Baudelaire *ce roi des poètes*. Hay dos factores que son decisivos a la hora de juzgar el papel de Rimbaud en este juego moderno de la contracultura. En primer lugar, está la vida. A mí no me bastan las explicaciones

fisiológicas de que Rimbaud “cambió de cerebro” cuando decidió abandonar la literatura. Esas explicaciones fisiológicas no sirven de nada. La única explicación válida es la psicológica, teniendo en cuenta por supuesto que la psique humana no es sólo un producto de determinaciones individuales, sino también sociales. Estas determinaciones sociales fueron decisivas en el caso de Rimbaud. Lo que Rimbaud mató, al matar en sí mismo a la poesía, fue a la sociedad capitalista. Fue una expiación, en el sentido de Cristo. Rimbaud se sacrificó para que nosotros pudiésemos conocer mejor el carácter de la sociedad en que vivía. Esta explicación podrá parecer muy mística, pero es terriblemente cierta. Cuando Verlaine, en un acceso de furia, le dio un pistoletazo a Rimbaud en la mano derecha, estaba matando sin quererlo a toda la poesía moderna, que tenía en Rimbaud a su mejor ángel, el “ángel en exilio”, como lo describió el propio Verlaine. En cambio Rimbaud, que se convirtió de la noche a la mañana en comerciante, no es un cambio para ser mirado a la ligera. Es la “descerebración” consciente de un hombre altamente dotado para la poesía, pero que había llegado a tener asco de ésta. Cuando en su exilio alguien le hizo llegar unos poemas recientes de Verlaine, los tiró al cesto de la basura. Su ruptura fue total. En vano uno buscará alguna expresión poética en sus cartas; lo más, hay problemas monetarios y problemas de viajes.

Ya Rimbaud había sido profundamente contracultural en sus prosas y en sus versos de infernal belleza; pero ahora lo era más que nunca. Él lo había presentado desde su niñez, cuando, en una composición de colegio escribió: *Je serai rentier*. Tenía una facilidad increíble para aprender idiomas, y desde temprano dominaba el griego y el latín. Después se añadieron otros idiomas: el inglés, el alemán, el holandés, el árabe, el griego moderno, etc. pero todo este dominio no lo adquirió para hacer una cultura literaria multidimensional, sino para todo lo contrario: para comerciar. Él debía estar consciente de ello y ha debido sufrir mucho, después de haber alimentado los más altos destinos poéticos de la humanidad. Pero quiso matarse, o mejor dicho, quiso matar en él a una sociedad que lo había defraudado. Porque cuando Rimbaud era apenas un muchacho, escribía cartas entusiasmadas a sus colegas amigos de París. Después vino el desengaño. El desengaño de la sociedad. Si la sociedad es capitalista, ¡vamos a ser capitalistas, a ganar oro a manos llenas! Este parece ser el mensaje de Rimbaud. Por eso hablo de una expiación. Porque su conciencia de poeta no podía abandonarlo jamás. Debió ser para él una terrible prueba. Pero

era tanto su asco por la sociedad capitalista, y por la vulgaridad de los salones literarios, que pudo más. Él, el poeta que había soñado con *incroyables Florides* (en las que adivinó, por cierto, el futuro de los viajes espaciales), se encontró de pronto enfrentado a la bohemia literaria de Verlaine; él que quería ser puro, se vio arrastrado a la más baja bohemia. Es cierto, como lo ha señalado Arturo Uslar Pietri, que buena parte de la contracultura del siglo pasado tiene lugar en la vida bohemia. Pero no es menos cierto que los verdaderos representantes de la contracultura francesa del siglo pasado fueron individuos, sino castos por lo menos púdicos; si no sobrios, por lo menos dueños de su mente. Así fue Baudelaire, así fue Rimbaud y así fue Mallarmé. Verlaine no lo pudo ser por su dipsomanía que lo llevó continuamente a *mes hospitaux*. Pero sí lo pudo ser luego un Paul Valéry. Es una falsedad atribuir la “inspiración” de los “poetas malditos” al opio o a la marihuana, o al alcohol. Baudelaire bebía poco, y si en ocasiones tomaba láudano u opio era para calmar los dolores de su sífilis. Rimbaud jamás bebió más de lo normal. Verlaine sí bebió en demasía, pero supo sostenerse en su creatividad hasta el final. Mallarmé era un asceta y lo mismo puede decirse de su discípulo, Valéry. Los surrealistas del siglo XX también creían en el poder creativo de las drogas, pero sus mejores poemas fueron escritos en total sobriedad, incluso los *Alcoholes* de Apollinaire.

El otro problema que explica la contracultura de Rimbaud es su relación con el cristianismo. Rimbaud, pese a sus blasfemias --o gracias a ellas-- se nos revela como uno de los espíritus más religiosos que ha habido. Pero su actitud era de rebeldía. No se complacía en la tradición cristiana de occidente sino que tenía que impugnarla. Y tenía razón, porque esa tradición era la cómplice del capitalismo. ¿No hemos visto ya cómo fue coronado emperador Napoleón por un Papa melindroso? El cristianismo, cuando es absorbido desde la infancia, suele convertirse en trauma. Haber estudiado, por ejemplo, con los jesuitas durante un largo tiempo origina un trauma que es difícil de superar cuando se “sale” al mundo. La educación de Rimbaud fue religiosa, y ello originó, en su cerebro tempranamente genial, terribles traumas. No bastaría una página entera para citar sus blasfemias, sus anatemas contra la Virgen, contra Dios, contra Cristo, etc. El duelo de Rimbaud con el cristianismo es un duelo histórico.

La relación de Rimbaud con Dios es una relación diabólica, como ocurre con Baudelaire. Pero mientras Baudelaire culpa a la sociedad de ser ella misma satánica,

Rimbaud se acusa a si mismo. Al fin y al cabo, era un adolescente, genial si se quiere, pero adolescente. Su relación con Dios era de rabia, y por eso quiso él mismo personificar al Satán de *Une saison en enfer*. O tal vez a Cristo, quien se supone que bajó a los infiernos para ver a los condenados. ¿Pero cuáles condenados ve Rimbaud? Simplemente a los buenos burgueses de la sociedad capitalista. La belleza misma le parece asqueante. Ya en *Les illuminations* había escrito: *Le sang coula, chez Barbe—Bleu --aux abattoirs—dans les cirques, où le sceau de Dieu blemit les fenestres. Le sang et la lait coulerent*. En su *Saison en enfer* desliza Rimbaud una frase que golpea: *Je parvins a faire s ‘ evanouir dans mon aprit toute l ‘ esperance humaine*. Ya estaba Rimbaud a punto de abandonar la poesía, y lo dice así: abandonar toda la esperanza humana”. Porque de eso se trata: de un corazón desesperanzado, que quiso batallar muy tempranamente y que no estaba preparado para ello. Le faltaron la madurez de Baudelaire o de un Verlaine, por no decir de un Mallarmé, para asumir su vocación. Su apetito era voraz: quería arreglar él solo todo el occidente cristiano, y a fe nuestra que sus poemas lo logran en buena parte, como lo ha visto con claridad Albert Camus en *L ‘ homme revolté*.

Rimbaud sienta a la Belleza en sus rodillas, la belleza capitalista, y la encuentra odiosa. *Une soir, j ‘ai assis la Beauté sur mes genoux. Et je l ‘ais trouvée amère. Et je l ‘ai injuriée*. En otra parte, duda sobre si elegir el paganismo o el cristianismo: *Or, tout dernièrement m ‘ etant trouvé sur le poit de faire le dernier couac! J ‘ai songé a rechercher la clef du festin ancien, ou je reprendrais peut-etre appetit*. Pero a continuación se da la respuesta cristiana. *La charité est cette clef. Cet inspiration prouve que j ‘ai revé!*

El satanismo de Rimbaud es mucho más inocente que el de Baudelaire, que era calculado y frio, aunque lleno de “frialdad ardiente”. Una prueba de ello la tenemos en la “Oración a Satán” al comienzo de *Una saison en enfer*: *Ah! J ‘ais trop pris. Mais cher Satan je vous en conjure, une prumnelle moins irrité! Et en attendant les quelques petites lachetés en rétar, vous qui aimez dans l ‘écrivain l ‘absence des facultés descriptives ou instructives, je vous détache ces quelques hidseux feuillets de mon carnet de damné*. La frase parece copiada de Baudelaire. Y sin embargo, se notan ciertas injusticias de las que no habría sido capaz Baudelaire. Eso de que Satán “ama en el escritor la ausencia de facultades descriptivas” sólo se le podía ocurrir a un adolescente que no había leído a Balzac. Pues ese Satán de que nos hablan los poetas malditos en sus versos no es otro que el magistralmente

descrito por Balzac en la *Comedia Humana*. El problema de Rimbaud no hay que buscarlo en explicaciones fisiológicas, ni en un falso concepto de su idea de la religión. Rimbaud fue toda su vida un hombre religioso, hasta la hora de morir en la que, según cuenta el sacerdote a la hermana de Rimbaud, éste murió ejemplarmente, como un buen cristiano y creyente como nunca. ¡Allá nosotros, que hemos perdido la fe en Dios! Los hombres del siglo pasado, tal vez por vivir una época tan demoniaca, sí creyeron en Dios. Nuestro Dios hoy, se ha convertido, como diría Baudelaire, en una “carroña”. Es un Dios de pequeñas iglesias, un Dios abandonado. Y nosotros lo hemos abandonado por nuestro infame materialismo, ese materialismo vulgar que campea tanto en la sociedad capitalista como en la llamada socialista. Marx nunca creó un “materialismo”; no hay ningún texto suyo que lo atestigüe. Lo que sí creó Marx fue el *real humanismus*, el humanismo real, que era lo que él oponía a todos los materialistas vulgares y a todos los idealistas.

## 9. Kafka y Eliot, al final...

De sobra sé que se podría abundar sobre el arte y la literatura de nuestro siglo XX. Pero no quiero rebasar los límites que me he propuesto en este capítulo. Yo sé que se podría hablar del cubismo analítico como una descomposición de la figura humana que ya existía en la realidad. Sé muy bien cómo se podría hablar de Proust y de su disección de la sociedad aristocrática de su tiempo, cosa que llevó a cabo como un verdadero Balzac. Sé igualmente cómo se podría hablar del horror de las oficinas que describe Kafka, quien es el verdadero autor contracultural de nuestro siglo. También se podría hablar de los surrealistas, alucinados por los descubrimientos de Freud. Y también podría hablarse de la generación poética española de 1927, que aunque no dio hombres “contraculturales” --a excepción de Machado y Miguel Hernández-- sí dio a un Jorge Guillén, quien en sus últimos poemas --los de su vejez-- es manifiestamente contracultural. ¿Y cómo no hablar de Eliot y su *The waste land*, donde retrata de fondo la situación de nuestra sociedad?

Pero no. He elegido sólo casos de “hombres representativos”, como diría Emerson. Y me he limitado al siglo XIX, por ser el siglo de explosión del capitalismo. Hoy habría que hablar de mil otras formas de explotación, tanto material como espiritual. Lo que hoy

está de moda es lo que bauticé yo en un libro mío de hace 17 años “la plusvalía ideológica”, es decir, la extracción de trabajo psíquico excedente. El intelectual, el poeta, el artista, están hoy más que nunca en lucha contra su sociedad. La sociedad capitalista, que tiene más muertes que un gato, ha logrado integrar a ciertos artistas a sus estructuras; pero son pocos casos. La mayoría de los pintores y poetas siguen haciendo contracultura.

La contracultura --al menos, lo que yo entiendo por esa palabra-- no es un problema para ser examinado a medias. Tiene que ser analizado a fondo. Para ello tenemos que referirnos a la civilización de los Estados Unidos y su relación con la cultura y la vida social y política de América Latina.

## **II**

### **NUEVAS CATEGORÍAS: TOTALIDAD Y ALIENACIÓN EN LATINOAMÉRICA**



## 1. El punto de vista de la totalidad. Concepto de totalidad

A pesar de las definiciones y los ejemplos abordados en el anterior capítulo, todavía es necesario, para la cabal comprensión del problema latinoamericano, realizar unas cuantas circunvoluciones teóricas generales., es preciso saber, por ejemplo, qué entendemos por “totalidad” o “alienación” y averiguar y exponer lo que entendía Marx respecto a esos y otros términos. Es preciso hacerlo porque como lo habrá advertido el sagaz lector, aquí en este libro adopto el método de Marx, aunque es preciso decir que esta actitud mía no implica una absoluta y dogmática fidelidad a los textos de Marx, sino todo lo contrario: pienso que la única manera de ser fiel al método de Marx no puede consistir tan sólo en citar sus frases y dejar que ellas por sí mismas lo digan todo, sino también en una transformación creadora de la letra y el espíritu de Marx, a la luz de las diversas innovaciones teóricas y prácticas que han ocurrido en el mundo después de la muerte de Marx en 1883. No se trata de tergiversar a Marx, como se suele hacer por parte de tantos “marxistas” más o menos ortodoxos; por el contrario se trata de adoptar el punto de vista, tan característico de Marx, de la *heterodoxia*, no en el sentido de renegar de las tesis originales del autor de *El Capital*, sino en el concreto sentido de hacerlas fructificar a la luz de los nuevos conocimientos. En todo caso, permanece inalterado el *método* de Marx para el análisis de los diversos tipos de sociedades, en especial la capitalista, así como también el proyecto socialista que aparece en obras como los *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, escritos entre 1857 y 1858 y sólo publicados en fecha tan tardía como 1939, en edición del texto alemán, por la colección MEGA, en Moscú. Es significativo que el texto en ruso no fuese publicado en la URSS sino después de la muerte de Stalin, ya veremos por qué. No hace relativamente mucho apareció la edición en castellano, publicada en 1971 por la editorial Siglo XXI de México, en tres volúmenes, bajo el título de *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Es una buena traducción, pero yo he preferido consultar el texto alemán de la edición MEGA, ya que las traducciones de Marx, por muy buenas que sean, a menudo tergiversan el sentido de ciertos vocablos claves. Por ejemplo, “alienación” entre el capital y el trabajo, con lo cual un concepto económico-

social queda convertido en una metáfora literaria que nada tiene de científico, aunque illustre la teoría.

Esta actitud mía no tiene nada de “germanizante” ni implica desprecio hacia los traductores de Marx. Pero es que no queda más remedio que proceder así, si se quiere transformar de modo creador a Marx. Precisamente es la fidelidad a su lectura en el idioma original una de las bases principales para poder realizar una interpretación novedosa y creadora. No insistiré más en este punto, porque lo creo suficientemente aclarado en mi libro *El estilo literario de Marx* publicado en 1971, con sucesivas reediciones, por la Editorial Siglo XXI de México y traducido a varias lenguas europeas, entre ellas el húngaro y yugoslavo, lo cual no deja de ser significativo, ya que se trata de países socialistas que, al parecer, le han ido perdiendo el miedo a la interpretación “heterodoxa” de Marx. Aclaro que mi “heterodoxia” no significa ningún afán de originalidad excesiva, sino más bien dos cosas: en primer lugar, la adopción del punto de vista del propio Marx, quien era un heterodoxo tan empedernido que hasta llegó a decir en 1870, a raíz de la formación de grupos en Francia partidarios de su doctrina sin entenderla bien, la conocida frase: “Lo único que yo sé es que no soy marxista”. Lo mismo podría decir hoy, si se levantara de su tumba londinense, si contemplara con estupefacción las numerosas tergiversaciones de que han sido objeto su lenguaje y su doctrina originales por parte de ciertos “marxistas” que pretenden ser más marxistas que Marx. Y en segundo lugar, mi actitud obedece, y lo comprobé con creces en mi libro ya citado, a la necesidad urgente que tenemos los marxistas de una relectura original de Marx: esa relectura acuciosa descubre --es mi experiencia-- el hecho insólito de que en nuestro siglo ciertos sectores “marxistas” hayan convertido categorías científicas de Marx (ejemplo: la alienación) en meras metáforas, y también a la inversa: muchas de las metáforas de Marx y Engels, tales como “superestructura” y el famoso “reflejo” han sido convertidas a la fuerza en categorías científicas. Es claro que una metáfora puede servir de apoyo ilustrativo de una teoría científica; pero es preciso deslindar bien la frontera que existe entre la metáfora y la categoría científica. De otro modo, como escribió Herbert Marcuse, lo único que se logra es “transformar la ciencia de Marx en pura ideología”, y ya sabemos por el capítulo anterior lo que esto significa, que es algo muy grave y decisivo.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Véase *Soviet marxism*, New York, 1965, ed. Finem.

Uno de los conceptos de Marx que debemos manejar en este libro es el de la *totalidad*. Seguramente Marx se inspiró en el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu* (obra que él admiraba, como consta en sus manuscritos económico-filosóficos, escritos en París hacia 1844, en los cuales decía: “Hegel está en su fenomenología”; obra en la cual se lee la tan citada frase: “Sólo el todo es la verdad”. Pero en Marx este concepto alcanza la dimensión de la más importante categoría de su propio pensamiento. Lukács lo dijo audazmente en su libro de 1923 *Geschichte und Klassenbewusstsein*, esto es, “Historia y conciencia de clase”. Son sus palabras en el ensayo sobre Rosa Luxemburgo: “Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es lo esencial del *método* (subrayado mío, L.S.) que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia”<sup>16</sup>.

Esta observación de Lukács es de suma importancia, sobre todo si se toma en cuenta la fecha en que fue escrita. Nadie, hasta entonces, había osado hacer tal declaración. Lo que predominaba para entonces en el campo marxista era ese “economismo” que en realidad jamás constituyó parte integrante del método de Marx. Lo que ocurría y todavía hoy sigue ocurriendo en menor medida, es que ciertos marxistas confundían el énfasis de Marx en la economía capitalista con el presunto economicismo adaptable a todo tipo de sociedad. Como lo explica el mismo Lukács en su libro, lo que ocurre es que Marx tenía que partir de la economía para analizar una sociedad que no en balde se llama “capitalista” y en cuya esencia y presencia el factor económico, o, dicho de otra manera, una sociedad donde existe el predominio universal de los valores de cambio y la negación de los valores de uso. Ya anoté en el capítulo anterior la definición que da Samir Amin de la cultura: “el modo de organización y distribución de los valores de uso”, y concluía en que en esta sociedad, en la que predomina universalmente el valor de cambio y en la que los valores de uso son transformados mecánicamente en mercancías o valores de cambio, no puede haber propiamente hablando, una *cultura* sino una *contracultura*. Dice gráficamente Lukács en su osado libro que en esta sociedad el factor económico es primordial y que la economía está

---

<sup>16</sup> *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, p. 29

tanto en la oculta estructura social como en su superficie, al modo de una especie de espuma monetaria y cambiaria. De ahí la insistencia de Marx en el factor económico para sus análisis, cosa que en modo alguno supone un economicismo de Marx aplicable a todas las sociedades. El propio Marx nos dice en los *Grundrisse* que en sociedades como la clásica griega de los tiempos de Aristóteles había un predominio del valor de uso (esto es, había una auténtica cultura) y que en su *Ética a Nicómano*, donde Aristóteles habla de economía, a pesar de que llega por su genio a distinguir elementalmente entre valor de uso y valor de cambio, no podía construir una *economía política*, por la razón de que la sociedad estaba dominada por el valor de uso. Y así con otras sociedades, como la feudal. En rigor, la economía política es una ciencia que sólo podía surgir como tal en la época moderna, con el nacimiento del capitalismo. Y es una ciencia burguesa, por lo que no es de extrañar que Marx se dedicara constantemente a criticarla. Los tres más importantes libros económicos de Marx llevan como título o subtítulo “Crítica de la economía política”. Mucho de esto dijo Lukács en 1923, y al propio filósofo húngaro le parecieron tan osadas y heterodoxas sus afirmaciones que, en un acto de debilidad o de incomprensión de sí mismo, desechó ese libro y no aceptó que se lo reeditara sino a mediados de los años sesenta. En el prólogo de 1967 a la edición castellana ya citada dice todavía Lukács que su libro no consiste más que en “tanteos” y que en modo alguno hay que “concederle importancia actual en el forcejeo en torno al tema del marxismo auténtico”. Esto no es modestia, sino temor de reeditar un libro heterodoxo, por tanto reñido con la ortodoxia oficial que para ese entonces reinaba en el campo socialista. Lo más que pudo llegar a decir a favor de su libro en 1967 es esto: “Los escritos aquí reunidos iluminan no sólo los estadios intelectuales de mi personal evolución, sino también etapas del camino general, las cuales tienen que poseer por fuerza alguna significación, una vez conseguida cierta distancia crítica para la comprensión de la situación de hoy y para seguir avanzando a partir de esa base” (*Prólogo*, op. cit.) No es necesario ser un lince para advertir en tales palabras una justificación, una especie de “pedir perdón” por sus pecados de juventud, lo cual revela que todavía en 1967 Lukács seguía más o menos ciego frente a una de sus obras más importantes y más marxistas. Lástima que su muerte le haya impedido ver la transformación que está sufriendo paulatinamente la ideología oficial marxista en la era de Mijaíl Gorbachov, de la cual lo menos que se puede decir es que es cualitativamente distinta de las eras anteriores,

por la grave razón de que el viejo socialismo autoritario y dogmático está cediendo hay ante el inevitable resurgimiento del pensamiento original de Marx, en cuyo proyecto socialista figura en primerísimo lugar lo que en sus *Grundrisse* llama “el desarrollo universal (*allseitige Entwicklung*) de los *individuos*” y de su libre derecho a manifestar su propia espiritualidad y su conciencia crítica, única manera, dice Marx, de vencer la *allseitige Entäusserung* o “alienación universal”. Sobre este tema he escrito en varios de mis libros, y más recientemente en un breve ensayo publicado en la prensa venezolana titulado “El camino hacia Marx”, título precisamente inspirado en un hermoso libro de Lukács, *Mein Weg zu Marx*, “Mi camino hacia Marx”. La idea central y que considero la más revolucionaria es considerar a Marx no tanto como un pasado o un presente, sino sobre todo como un futuro, al que llegará la humanidad en el siglo XXI, como escribía Ernesto “Che” Guevara en 1964, si es que antes no es destruido el planeta por el terco belicismo de la capa dirigente de los Estados Unidos. Mi esperanza personal (pues considero que es un deber tener esperanza, aún en momentos sombríamente críticos como el actual) es que en lo inmediato la diplomacia belicista de un Reagan sea finalmente vencida moral y prácticamente por el pacifismo y la “apertura” que ha iniciado un Gorbachov, además de sus novedosas propuestas de desarme nuclear. Si los dirigentes de EE.UU tienen un mínimo sentido de la sensatez, su deber es aceptar la derrota moral ante la actitud actual de la Unión Soviética y de otros países socialistas en los que ha comenzado la “apertura”, como Hungría por ejemplo, donde se da actualmente el insólito fenómeno de obreros que son al mismo tiempo accionistas de los bancos. En buena parte del mundo occidental hechos como éste son maliciosamente interpretados como un “triumfo de la democracia capitalista”; en realidad, son etapas en el camino hacia el verdadero socialismo, el de Marx.

## **2. Casos latinoamericanos y europeos**

A este respecto, podemos decir a modo de adelanto del tema principal de este libro, que en Latinoamérica las cosas no suceden exactamente igual a como suceden en los Estados Unidos o en la Europa occidental, para no hablar de otros grandes bloques de poder, como el representado por Japón. Es cierto que Latinoamérica –con la noble excepción de Cuba y

Nicaragua—actualmente se halla dominada en gran parte por los intereses ideológicos, económicos y las costumbres de los Estados Unidos, y en menor medida de Europa y el Japón. La dominación en el plano económico-social y en el ideológico es casi total; es una especie de colonialismo vergonzante porque trata a duras penas de disfrazarse de “cooperación y ayuda” sobre todo por parte de los Estados Unidos y alguna potencia europea como Inglaterra. No hay cosa más absurda, por ejemplo, que la presencia de EEUU en el seno de la Organización de Estados Americanos, donde hace el papel de gran amo, por no decir de “gran garrote” (el viejo *big stick* de los tiempos de Teodoro Roosevelt) y más absurda aún resulta su pertenencia al TIAR o Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca; en la guerra de las Malvinas, los Estados Unidos no actuaron precisamente a favor de la Argentina, sino de los ingleses colonialistas. ¿Qué clase de “reciprocidad” es esa? Además su comportamiento hacia Latinoamérica, en especial en el actual caso de Nicaragua, es un comportamiento de agresión descarada, de fascismo mal disfrazado de “democracia” que hay que “preservar”. ¡Vaya manera de preservar la libertad democrática de un país al que no dejan elegir libremente su propio camino histórico, que en este caso es el camino hacia el socialismo! ¡Vaya manera de preservar la democracia, llenando de dólares, armamentos ilegales, incluso desde el punto de vista de las leyes de los EEUU, como lo está actualmente comprobando el escándalo “Irán—Contras”, que es una olla podrida que de pronto ha sido destapada por senadores y periodistas honestos en el propio seno de los Estados Unidos! En ese enorme país, el presidente Reagan llama “soldados de la libertad” a esa pandilla de somocistas y mercenarios que se conoce como la “Contra”. Los Estados Unidos desearían que un nuevo Somoza, sumiso frente al Departamento de Estado, volviera a gobernar a Nicaragua. Es significativo el modo como el presidente Franklin Delano Roosevelt llamaba al viejo Somoza, el asesino de Sandino: se refería a él como a *our son of a bitch*, “nuestro hijo de perra” haciendo énfasis en lo de “nuestro”.

Pero la dominación yanqui no llega a penetrar ciertos aspectos de nuestra cultura, y también de nuestra contracultura. Desde el punto de vista artístico—cultural, en toda Latinoamérica hay un enorme florecimiento que es plenamente autóctono, y en algunos casos aborígen- desde finales del siglo pasado —podemos tal vez decir desde Andrés Bello en su *Gramática para uso de loe americanos* (note el lector que Bello, gran lingüista y conocedor de la historia, llama “americanos” tan sólo a lo que hoy llamamos

“latinoamericanos”) y el de Rubén Darío de *Azul y Prosas profanas*, para no hablar de poemas como el de *Martin Fierro* —en nuestros países ha habido un prodigioso crecimiento de las manifestaciones artísticas y literarias, con un rasgo casi permanente de originalidad artística y literaria. Dos poetas chilenos —Gabriela Mistral y Pablo Neruda—y un novelista colombiano —Gabriel García Márquez— han alcanzado el Premio Nobel. Y se me olvidaba el Nobel del gran mago Miguel Ángel Asturias. Además, varios escritores nuestros, como Neruda y Miguel Otero Silva, han alcanzado el Premio Lenin, que es algo así como el Nobel socialista.

Hay que preguntarse dos cosas: 1) ¿Será una mera casualidad que la casi totalidad de esos Nobel nuestros sean o hayan sido personas de pensamiento socialista y marxista? y 2) ¿No representa ese premio el reconocimiento universal de unos creadores que se distinguen precisamente por el carácter americano de sus creaciones, deslastrado de toda influencia de la ideología estadounidense o europea? Por supuesto, no hay que negar que un García Márquez, por ejemplo, ha tenido, según propia confesión, influencia de creadores estadounidenses o europeos, tales como Conrad, Faulkner o Greene. Igualmente, lo mejor de nuestra poesía admite la influencia de autores como Whitman o Poe, o bien europeos como Baudelaire, Mallarmé, los surrealistas o grandes poetas vivos como René Char, o muertos como Pessoa, para no hablar de la influencia de la gran poesía española de la Generación de 1927; pero esta es una influencia estrictamente cultural y no ideológica, en el sentido que dimos a estas palabras en el anterior capítulo. Es una influencia legítima, no una imposición de corte colonialista. Para quienes conocen el pasado humano —Grecia, Roma, final de la Edad Media, Renacimiento, etc.—este florecimiento del arte y la literatura en nuestro subcontinente es de una importancia tal en el proceso histórico del mundo de hoy, que es difícil medirla, tanto en sus dimensiones presentes, como en la dimensión del próximo futuro. Las civilizaciones son por definición perecederas, efímeras; en cambio, la cultura refinada y autóctona permanece viva a lo largo de las edades, y en definitiva constituye el principal legado de cada civilización. Ya veremos más adelante en detalle esta renovación de la vieja y aparentemente desgastada distinción entre “civilización” y “cultura”. Baste ahora por adelantar que hay grandes civilizaciones, como la de los Estados Unidos, que carecen de cultura, de tal modo que sus mentes creadoras se ven forzadas a hacer contracultura, como en los casos de poetas como Edgar Poe.

Atenazada en un país que éste describía como una ¡fábrica”, o la mayoría de los grandes novelistas estadounidenses de este siglo, en especial los de la *lost generation* o “generación perdida” quienes en su mayoría se exiliaron voluntariamente en su juventud o se nacionalizaron ingleses o franceses. No es una exageración decir que el futuro cultural del mundo entero está en zonas como Latinoamérica o algunas otras partes del llamado “Tercer Mundo”. Europa, si no se unifica económica y políticamente en una sola gran nación, va hacia una irremediable decadencia cultural. Sus últimos grandes poetas, novelistas y pintores están muertos, o si viven aún, tienen una edad avanzada, como el caso del ya mencionado René Char, quien tiene ochenta años. En la propia España, que es un caso atípico en la actual Europa no lo fue en tiempos de Carlos V), todos los poetas están muertos, el último de ellos Jorge Guillén, ya que Rafael Alberti, gran poeta en los años de su mocedad, hoy en día escribe una literatura muy pobre y mediocre. Y el último gran novelista, Camilo José Cela, ya tiene setenta años. Su último gran pintor, Pablo Picasso, murió en 1973. Apenas queda la figura casi legendaria y evanescente de un Miró.

En cuanto a los Estados Unidos, la civilización tecnológica se ha tragado de tal modo a la cultura humanística, que cualquier creador actual es poco menos que despreciado como artefacto “inútil, no eficaz” por su propia sociedad. Los creadores tienen que comercializarse y entrar con sus productos al mercado de mercancías, el cual por lo demás no los acepta si no cumplen con las leyes del *best-seller*. Tuvieron que pasar más de cincuenta años para que la “generación perdida” fuera reconocida como un valor nacional. Pero ya todos están muertos, y las estatuas no sirven sino para adornar parques y plazas, a fin de evocar la memoria de unos escritores que mientras estuvieron vivos tuvieron que exiliarse, a fin de no ser tratados como perros. Como ha escrito Arturo Uslar Pietri, un hombre que admira mucho a los Estados Unidos, la única “cultura” que se puede considerar genuinamente yanqui reside en el “arte” de la publicidad y en las películas del oeste. Y aún es muy dudoso que se pueda llamar con propiedad “arte” a la publicidad, ya que ésta no es sino una técnica de mercadeo que produce, eso sí, sensacionales y seductores mensajes, con hermosísimas mujeres y supermanes acompañados de detergentes, lavadoras, aparatos de toda clase, bebidas alcohólicas o refrescos como la proverbial Coca-Cola, cuyo lema más reciente es: “Aprende a ver la realidad: beba Coca-Cola”, mensaje que es al mismo tiempo una gran mentira y una gran verdad, ya que a un tiempo se oculta lo dramático y corrupto



de la realidad y se pone al descubierto la esencia de esa realidad: el negocio, el comercio, el valor de cambio, la venta de ilusiones, la ideología del sistema.

Todo lo que de auténtico arte queda es siempre contracultural, es decir, enemigo del sistema social imperante en ese desmesurado país que realmente no merece el nombre de América, no sólo por razones históricas de toponimia, sino porque, como lo ha dicho ya el citado Uslar Pietri, los Estados Unidos no son propiamente un mundo nuevo culturalmente hablando, sino que son tan sólo una prolongación de Inglaterra, tanto en lo religioso y moral, como en lo económico y militar. Lo único que se podría llamar “americano” en ese país son los indígenas; por algo están aislados ominosamente en “reservaciones”. Ya lo dijo el gran poeta Ezra Pound, estadounidense: “Este es el único país del mundo que no tiene nombre propio”. Y le costó bien caro decir cosas como esas. El presidente Abraham Lincoln, gran conductor de la nación, fue asesinado. El presidente John Fitzgerald Kennedy, aunque coautor de la infame invasión a Cuba en Bahía Cochinos, era un hombre de cierta sensibilidad social, no era racista: por ello fue asesinado. Su hermano, el senador Robert Kennedy, pacifista y defensor de los derechos humanos de la minoría negra, fue asesinado. Martin Luther King, gran líder religioso negro y luchador por la igualdad y los derechos de los negros, así como también gran predicador de la paz, fue asesinado por un mercenario pagado por el FBI. Hacia 1967, poco antes de ser asesinado, Martin Luther King se preguntaba: ¿Por qué las gentes de este país tienen que odiar a sus propios semejantes?” la respuesta fue una bala asesina. También fue asesinado por oponerse públicamente y con gran valentía a la guerra de Vietnam, que a la larga se convirtió en la mas vergonzosa derrota de los Estados Unidos, no sin antes haber masacrado poblaciones enteras de civiles, ancianos, mujeres y niños, como en el caso lastimoso de la aldea de May Lai. ¿A quién culpó la filosofía funcionalista? No propiamente al sistema, pues éste es por definición bondadoso y no comete crímenes, sino a unos cuantos individuos desequilibrados que estaban en “disfunción” con respecto al sistema.

### 3. Aplicabilidad del concepto de totalidad

Ya volveré a tocar este espinoso tema, el cual por cierto no puede ni debe ser abordado con esa famosa “neutralidad ética” de que hablaba Max Weber y de la cual se han valido tantos científicos de EEUU, o de Europa y Asia, para desentenderse de los efectos destructivos que pueden tener algunos de sus descubrimientos, cuando éstos son manipulados por ideólogos y políticos inescrupulosos. El verdadero científico tiene que protestar contra este abuso, y negar su autorización para el uso de sus hallazgos con fines belicistas y destructores. El problema de Latinoamérica debe ser abordado objetivamente, pero no sin una carga ética capaz de denunciar con pasión las injusticias y agresiones de que somos víctimas constantemente. Esa era la posición de Marx como científico, y de ahí, de su carga ética y su defensa apasionada y objetiva de las clases más pobres y explotadas, viene la perennidad de su legado espiritual y científico. Puede aceptarse, desde luego, que un cierto número de afirmaciones de Marx han resultado inexactas; pero no se puede negar que su *método dialéctico* (Cf. Prólogo a la primera edición alemana de *El Capital*), su carga ética y muchas de sus teorías, como la de la plusvalía o la del valor—trabajo o la de las crisis periódicas inherentes del capitalismo, permanecen plenamente vigentes. Lo importante es rescatarlas y aplicarlas creadoramente al mundo actual, a la luz de los nuevos acontecimientos y las nuevas realidades.

De modo, pues, que volveré a los aspectos teóricos y generales. Digamos algo más sobre el concepto de totalidad. Desde que Marx escribió en su *Deutsche Ideologie* o “Ideología alemana” en 1845, que son el advenimiento de la era capitalista, se había creado por primera vez la verdadera “historia universal”, nadie tiene derecho a pensar que las distintas partes del globo, incluso las más remotas y apartadas de la civilización, no están de alguna manera relacionadas entre sí. El capitalismo universalizó, mediante el comercio mundial de su primera fase, las relaciones económicas entre los más distintos puntos del mundo. Es más, se trata de que por primera vez existe un “mundo” que objetivamente comprende todas las partes del planeta. No ocurría así en otros tiempos. En todas las culturas ha habido siempre un concepto de “mundo”, pero siempre este concepto estaba limitado a la parte entonces conocida del globo, o al menos a aquellas partes de las que, aún

no siendo conocidas directamente, se tenía alguna lejana noticia. Tal es por ejemplo la parte más oriental de Asia, o el Japón, con respecto al “mundo” que concebían los europeos hasta el Renacimiento, época en que los grandes navegantes —sobre todo los españoles y portugueses— o los grandes aventureros como el veneciano Marco Polo lograron poner pie en esas apartadas regiones y comenzar un intercambio económico con ellas. Las especies asiáticas y japonesas atraían enormemente a los europeos, quienes no las conocían y las pagaban a precio de oro, incluyendo los increíbles esfuerzos y hazañas marinas de navegantes como Magallanes o Juan Sebastián Elcano, que primero accedieron al oriente por la vía trabajosa de la vuelta al África y el difícil “paso de las tormentas”; y luego el mismo Magallanes logró llegar a las Indias penetrando al Pacífico por la vía del estrecho que hoy lleva su nombre, en la recién descubierta América. Luego, el comercio terminó de “mundializarse” con el establecimiento de las provincias americanas de los imperios español y portugués. Toneladas de oro y plata eran extraídas de minas americanas o de montes prodigiosamente llenos de plata como el Potosí, llegaban a España y poco después venían a enriquecer las arcas de la corona inglesa, que ya desde entonces comenzaba a constituirse como la gran potencia capitalista, colonialista e imperialista del mundo moderno. El Potosí, con su entraña ya vaciada, es hoy una especie de mórbido esqueleto que sirve de símbolo perfecto de cuál ha sido, desde entonces hasta hoy, la historia de los países periféricos: productores de materias primas vilmente compradas o explotadas por los grandes centros capitalistas. Eran, y de alguna forma lo siguen siendo, eso que alguien llamó el “proletariado externo”. Esta expresión aparentemente justa esconde, sin embargo, una falacia que no se puede advertir sino se tiene en cuenta el punto de vista marxista de la totalidad. Ese proletariado “externo” nunca ha sido realmente externo, por la simple y llana razón de que ese proletariado *forma parte estructural, interna del sistema capitalista, que es un todo*. De modo que en esencia, desde el punto de vista de la teoría de la explotación esgrimida por Marx en *El Capital*, da lo mismo ser un explotado y un productor de plusvalía en un país como Inglaterra o los Estados Unidos o un país como Bolivia. No digo que sea exactamente lo mismo, pero sí afirmo que la explicación es igual, independientemente de que en Bolivia los explotados por el capitalismo desarrollado sean asalariados o no. Desde el punto de vista estricto de Marx, sólo un asalariado es capaz de producir plusvalía: esto es correcto. Pero también es correcto decir que un individuo o

conjunto de individuos pueden ser explotados sin ser asalariados. La doctrina de Marx no se ve contradicha, si adoptamos categorías novedosas inspiradas en Marx, como por ejemplo una que se me ocurrió inventar hace años y que expuse en mi libro *La plusvalía ideológica* (Universidad Central, Caracas, 1970; hay reediciones) Lo que yo llamo “plusvalía ideológica” podemos resumirlo muy apretadamente de esta manera: se trata de la extracción, por parte de los medios de comunicación y la propaganda política oficial, de un trabajo psíquico excedente, que consiste en la interiorización de “necesidades” artificiales que en realidad no son las necesidades de los hombres sino las del mercado, así como también la interiorización al nivel preconscious (en el sentido de Freud) de una lealtad marcada hacia el mercado de mercancías y hacia las falsas ilusiones que los *mass media* engendra en el psiquismo de los desposeídos: ahora bien, este fenómeno de extracción de plusvalía ideológica no se queda en el mero campo espiritual, o psíquico, sino que está conscientemente manipulado por los intereses del gran capital a fin de reforzar tanto la extracción de plusvalía material como el voraz consumismo de sectores pobres que carecen de dinero para satisfacer ese consumo y esas “necesidades” artificiales. Los sectores llamados “marginados” que viven en los “cangreiles” de Montevideo, en las “favelas” de Río de Janeiro, en los “ranchos” de Caracas, en los suburbios de “los hijos de Sánchez” de ciudad de México, aunque formalmente no pertenecen al aparato productivo por carecer de la condición de asalariados, sin embargo, al sufrir esa inmensa extracción de plusvalía ideológica, participan también en el aparato productivo y alimentan los intereses materiales del mercado capitalista. Las cosas han cambiado desde los tiempos de Marx, quien apenas pudo hablar de un “lumpen proletariado”. Hoy en día, para explicar el fenómeno de la marginalidad, es preciso inventar nuevas categorías de inspiración marxista, como esa que yo propuse en 1970. Desgraciadamente en mi país, Venezuela, sólo se han interesado en ella algunos filósofos y sociólogos universitarios, y en cambio los partidos políticos que se autoproclamaron “revolucionarios” —nuestra famosa izquierda, hoy tan degradada y sumisa a la más ramplona social democracia— jamás se tomaron la molestia de estudiar ese libro mío, y por supuesto jamás se dieron cuenta de que allí se les ofrecía un instrumento teórico útil para entender el problema que existe en la Conciencia y la Preconciencia de los marginados, y aún de la clase obrera, y uno se pregunta con desengaño: ¿cómo se puede transformar a esas grandes masas desposeídas en factores de revolución y de cambio

estructural si sus presuntos conductores no se toman el trabajo de comprenderlas y estudiarlas en lo más profundo de su psiquismo? En cambio, los partidos dominantes, socialdemócratas o socialcristianos son algo más prácticos y, a pesar de su pobreza teórica, saben que la televisión y las campañas folklóricas, faranduleras y pseudopatrióticas tienen la virtud de captar los votos de esas masas ignorantes, que a falta de comprensión por parte de los “revolucionarios” optan inevitablemente por los grandes partidos del sistema, que al menos los llenan de ilusiones y de promesas que, por supuesto, no se cumplen en su mayoría, pero que se renuevan con la siguiente oportunidad electoral.

El concepto de *mundus*, para un hombre de la envergadura y la situación histórica de San Agustín, tenía que ser distinto al de un renacentista. El viejo *kosmos* de los griegos era un mundo pequeño, reducido prácticamente al mundo helénico, en un principio, y luego extendido a partes del Asia y la naciente cultura romana. Era un mundo cerrado, geométrico, perfectamente racional y delimitado, aunque los remotos fenicios habían traído el alfabeto poco antes de la aparición de los poemas homéricos, ya para el siglo “clásico”, el de Pericles, de Platón y Fidias eran apenas un recuerdo, sólo recordado con una que otra incursión de tipo comercial. Aunque entre los griegos no había propiamente la idea de “nación”, que es una idea surgida con la burguesía europea emergente a finales de la Edad Media, sin embargo, había la idea de una “comunidad cultural”. Platón, en uno de sus diálogos habla de “nosotros, los helenos, somos como niños...” Según apunta el helenista inglés Finley, la mejor forma de comprender esa “comunidad cultural” es comparándola con la comunidad árabe de ayer y de hoy, que aunque está dividida en naciones, persiste como una comunidad cultural bajo el sustento de Mahoma. El Islam rebasa las fronteras nacionales.

El “mundus” de San Agustín, tal como él lo explica repetidas veces en su *Tractatus in Ioannis Evangelium*, no es propiamente una categoría geográfica o histórica, sino un imperativo moral. “Mundus” para él, tiene dos significados contrapuestos. Por un lado, el “mundus” significa algo negativo, uno de los tres enemigos del hombre: mundo, demonio y carne. En este sentido, el gran pensador de Tagaste y de Hipona habló también de un “mundus” trascendente, que vendría a ser el de la *civitas dei*, la ciudad de Dios, opuesto al “mundus” pernicioso de la *civitas hominis* o ciudad del hombre (que para él era Roma y su

imperio). Pero por otra parte, “mundus” también significa “limpio” (de ahí palabras nuestras como “mondo”), esto es, lo alejado de lo *in-mundus* o “inmundo”.

Todas las antiguas ideas de “mundo” cambian radicalmente con la aparición del capitalismo. Como escribe Marx en 1845, ya desde su primera fase mercantil, el capitalismo “mundializó” las relaciones entre los hombres del planeta. Poco a poco, con los viajes y descubrimientos de los audaces navegantes europeos, no solo se llegó a poseer una imagen *objetiva* y global, planetaria de lo que era el mundo, sino lo que es más importante: las relaciones económicas y culturales se organizaron en una vasta red que al cabo de un tiempo abarcaría todo el globo terráqueo. Primero vinieron el descubrimiento del Nuevo Continente y el hallazgo de nuevas vías para llegar a las indias orientales: China, Japón, etc. España y Portugal, con el aditamento de los negros africanos destinados a la esclavitud, se mestizaron con nuestros aborígenes. El mestizaje cultural y racial es uno de los ingredientes fundamentales para caracterizar a lo que hoy llamamos Latinoamérica. En cambio, la colonización inglesa en el Nuevo Continente, que habría de influir unilateralmente en el surgimiento de los Estados Unidos como nación independiente, no se interesó jamás en realizar con indios y negros un proceso de mestizaje. Los casos de mestizaje en ese país son siempre excepciones. Por un lado el racismo --de ayer y de hoy-- hizo que los ingleses y descendientes de ingleses o irlandeses no se mezclaran ni racial ni culturalmente con los esclavos negros, cuyo carácter de esclavos sólo fue suprimido (al menos en el papel de un decreto) cuando el siglo XIX estaba ya muy avanzado.

Por otra parte, en lo referente a los indígenas, se organizó su matanza sistemática, y los pocos sobrevivientes vinieron a parar en las ominosas “reservaciones” que son como ghettos aislados, sin poder decisorio y sin participación alguna en las iniciativas y políticas de la clase dirigente de raza blanca (sólo desde hace poco algunos negros han logrado ocupar puestos de alguna significación). Esta ausencia de mestizaje constituye una de las más profundas diferencias históricas entre los Estados Unidos y Latinoamérica. En 1819, en el Congreso de Angostura, Simón Bolívar, al referirse a nuestra mezcla de españoles, indios y negros, habla de que nosotros “constituimos un pequeño género humano” absolutamente distinto del de ese país “que se encuentra al norte de América”, como él dice muy significativamente. En otras palabras, para Bolívar los Estados Unidos no eran “América”, y siempre vio a esa potencia como a una fuerza extraña y hostil. Famosa es su frase en la

que nos dice que los Estados Unidos “parecen destinados por la historia” para crear todo género de desgracias entre nosotros. Menos conocida y tan importante como la anterior en su frase: “El comercio es el Dios de los estadounidenses”. Aparte de esas frases, Bolívar siempre insistió en que para él resultaba completamente absurda la pretensión de algunos patriotas de crear una Constitución para la Gran Colombia calcada de la Constitución estadounidense. Esa Constitución, decía el Libertador, está hecha para gentes distintas, con un tipo de cultura y de civilización diferentes: si la adoptamos nosotros y la copiamos, no haremos otra cosa que autoimponernos normas y leyes extrañas a nuestra idiosincrasia. El tiempo le dio la razón. No sólo se desmembró el gran proyecto de la gran nación latinoamericana, sino que nuestros países se enfrascaron primero en una serie de guerras civiles absurdas, o en sistemas no menos absurdos como por ejemplo el que representó el famoso, cruel y pintoresco “emperador” francés en México- también se dieron casos de “despotismo ilustrado” como el que representó en Venezuela Guzmán Blanco en las últimas décadas del XIX; este singular y afrancesado personaje se autodenominaba “el autócrata civilizador”. Y casi al mismo tiempo comenzó la sistemática injerencia política, económica y militar de los Estados Unidos en Latinoamérica. La guerra de Cuba, la enmienda Platt, las invasiones militares de Centroamérica –que recibieron la heroica resistencia del nicaragüense Augusto César Sandino, asesinado después por “nuestro hijo de perra” (F. D. Roosevelt dixit) el viejo Somoza— las concesiones para la explotación a precio vil del petróleo venezolano, las agresiones e invasiones a la República Dominicana, el imperialismo económico de las transnacionales, la manipulación ideológica de nuestros medios de comunicación, infestados de mensajes comerciales copiados de los yanquis y de películas enlatadas que exhiben diariamente en nuestros televisores todos los “valores” de la sociedad gringa: valores como la búsqueda de dinero a como dé lugar porque sin dinero carece de significación la vida, o valores como los pistoleros que “disparan primero y averiguan después”, y en fin, toda la conocida serie de tropelías de que hemos sido objeto, como el infame e ilegal bloqueo a Cuba y la descarada intervención militar en países revolucionarios como Nicaragua.

Por esto digo que sin la categoría general de la totalidad no se puede comprender el problema o dilema específico de Latinoamérica. Sólo una visión que tenga en cuenta todos

los factores de poder que hay hoy en el mundo puede explicar nuestra situación. Porque formamos parte del concierto o totalidad mundiales.

#### **4. La alienación y el problema de la soberanía en Latinoamérica**

Otra categoría de Marx que es preciso definir de un modo estricto para poder desentrañar eso que el brasileño Darcy Ribeiro llamó en un libro “el dilema latinoamericano”, es la categoría de alienación. Antes que nada, una observación lingüística: en principio, parecería más adecuado para los que escribimos en castellano hablar de “enajenación”, no de “alienación”. En efecto, “enajenación” no sólo significa lo mismo, sino que tiene mucha más estirpe en nuestro idioma que “alienación”, que es un vocablo culto o neologismo creado en nuestro siglo para traducir vocablos alemanes tales como *Entfremdung* (también a veces traducido horriblemente como “extrañamiento”), *Entäusserung* y *Veränderung*, usados indistintamente por Hegel y Marx. No obstante estas nobles razones, yo siempre he preferido hablar de “alienación” por dos importantes razones. En primer lugar, porque la comunidad científica internacional se ha puesto de acuerdo en usar este término (*alienazione*, *aliénation*, *alienation*, en italiano, francés e inglés respectivamente) y mal haríamos nosotros en no adaptar nuestro lenguaje al de esa comunidad internacional; de lo contrario, se caería en particularismos lingüísticos que sólo logran confundir las cosas y enredar los problemas. Una de las ventajas de un lenguaje como el lógico—simbólico, o el matemático, o el musical, es que es el mismo en todas partes, si hacemos la excepción de los simbolismos lógicos inventados por los lógicos polacos, que son distintos a los más universalmente aceptados como el creado por Bertrand Russell y Nicolás Whitehead en su *Principhia mathematica*. El lenguaje científico, sea cual fuere el idioma en que se exprese, debe tender a adoptar un cierto número de vocablos o símbolos de carácter universal. Esto implica a veces la necesidad de emplear un metalenguaje como la simbología de la lógica moderna, o los signos matemáticos, o las notas musicales. Pero en el caso de la alienación no es así: tan sólo se trata de adoptar un mismo término basado en la raíz latina *alienus*. Y en segundo lugar hay otra razón que me hace preferir el término “alienación”, y es precisamente su raíz latina, que como queda dicho es *alienus* (que a su vez proviene del



griego *allogrios*) nos indica, tanto en griego como en latín, algo que es a un tiempo “ajeno, extraño y hostil”; en cambio, nuestro vocablo *enajenación*, después de su larga evolución en el tiempo que implica todo un recorrido histórico y de transformaciones fonéticas desde la primitiva *alienatio* hasta la actual *enajenación*, sólo implica la idea de “ajeno”, pero no la de estar ante la presencia de “algo extraño y hostil”, esto es, un *alienum*. Así por ejemplo, en estadios primitivos de la historia humana la naturaleza se presentaba al indigente ser humano como algo extraño y hostil; pero no podemos decir que esto fuese en propiedad un proceso de enajenación, sino de alienación, porque sólo el *alienum* es el que nos indica ese carácter de extrañeza y hostilidad. El hombre primitivo estaba alienado con respecto a la naturaleza; no podríamos en propiedad lingüística decir que estaba “enajenado”, a menos que forcemos el término y lo “modernicemos” de tal modo que diga más de lo que ha dicho tradicionalmente en nuestro idioma. La “enajenación” puede significar el estar loco o el ceder algún bien; así se habla de un sujeto “enajenado” o de la enajenación de una propiedad mueble o inmueble”, por ejemplo. En cambio, la “alienación” puede ser un neologismo (cosa que por demás no le resta valor alguno ni potencia significativa), pero es un vocablo forjado con un significado preciso, lo que lo convierte en vocablo científico o útil a la ciencia social. Ya sé que hay un sinnúmero de filósofos y sociólogos, marxistas o no, que le restan valor científico a esta categoría de Marx. En Europa, por ejemplo, está de moda desde los años cuarenta, desde que aparecieron las primeras traducciones del texto alemán de los *Manuscritos de 1844*, de Marx (publicados por primera vez en alemán en 1932, en la edición MEGA de Moscú) emitir opiniones según las cuales la alienación no es una categoría científica ni tiene aplicación empírica alguna, como llegó a decirlo el ilustre filósofo venezolano Federico Riu en su libro *Uso y abuso del concepto de alienación*, o como lo han dicho tantos marxistas europeos, para no hablar de los teóricos burgueses.

Por eso siempre he sostenido (particularmente en mi libro de 1983 *La alienación como sistema*, y más temprano aún, en 1975, en mi libro polémico *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*) que todos esos teóricos ilustres, marxistas o no y para decirlo de un modo directo y simple, no se han tomado la molestia de examinar como es debido las grandes obras económicas de la madurez de Marx, donde aparece el concepto de alienación formulado de una manera tal que no deja lugar a dudas sobre su carácter de categoría socioeconómica, aplicable empíricamente, y por tanto muy distinta a la que a

ratos aparece en los *Manuscritos de 1844*, en los que, si bien es cierto que Marx parte de la economía política, hace concesiones a la especulación filosófica heredada de Hegel y nos habla de fantasmas tales como “alienación de la esencia humana” (subrayado mío: corresponde a *menschlichens Wesen*) expresión que nada tiene de científica y que es puramente “filosófica” en el sentido de constituir una mera “especulación”, ya que ninguna “esencia” ha podido jamás ser encontrada en la realidad empírica. Los pseudoteóricos de la alienación, al no leer sino esos manuscritos juveniles (que por lo demás fueron invalidados por el propio Marx al renunciar a publicarlos) caen en la falacia de afirmar que la alienación es una mera categoría filosófica, sin aplicación empírica. Esto, por parte de los marxistas.

En cuanto a los teóricos burgueses, unos han podido disimular su satisfacción al encontrar un texto de Marx al que califican de “genial” y en el cual aparece la alienación como un mero concepto especulativo, sin utilidad científica alguna. En mis libros antes mencionados traté con detalle de deslindar lo que en esos manuscritos había de filosófico y lo que había de socioeconómico. Mi conclusión fue que prevalecía el punto de vista de la economía política, y así lo afirmó el propio Marx. Sin embargo, encontré que era imposible para Marx en 1844 definir adecuadamente la alienación por la poderosa razón de que aún no había aceptado la teoría del valor—trabajo, ni usaba el concepto de fuerza de trabajo, ni mucho menos el de plusvalía, sin los cuales es inconcebible un concepto socioeconómico de “alienación”. No insistiré aquí sobre estos detalles del manuscrito en cuestión. Baste decir que ya al año siguiente, en 1845, en sus tesis sobre Feuerbach, ya Marx no habla de “esencia” humana sino del “*ensemble* de las relaciones humanas”, lo cual es muy distinto, porque nos aleja de la especulación y nos lanza al análisis de la sociedad. En 1848, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx se burla de modo sangriento y con la pasión del caso, de quienes hablan de “esencia humana” y aseguran que los proletarios explotados se les roba su presunta “esencia humana”, en vez de decir que son explotados por un determinado sistema económico que manipula las relaciones de producción y la pugna entre el capital y el trabajo, cosas que sí son concretas y que el análisis puede hallar en la realidad empírica de la sociedad capitalista. Y más adelante, en grandes obras económicas como los *Grundrisse* (1857-58), la *Crítica de la economía política* (1859) o *El Capital* (1867), Marx ofrecerá definiciones precisas de la alienación, que más adelante citaremos.

Es justo advertir que esta ignorancia universal acerca de tan importante concepto tiene sus excepciones, aunque muy pocas. Que yo sepa, sólo autores como Ernest Mandel, el alemán Herbert Marcuse, el también alemán Roman Rosdolsky y el senegalés Samir Amin, se han tomado la molestia de leer detenidamente los *Grundrisse* y las otras obras ya mencionadas y encontrar en ellas un concepto socioeconómico, no filosófico, de la alienación. Debería en rigor incluir en esta pequeña lista mi propio nombre, pues sin falsa modestia y con orgullo legítimo puedo decir que desde 1970 he venido insistiendo en esta posición. Ernest Mandel, en su obra *La formation de la pensée économique de Karl Marx, de 1843 juscu' a la rélation du "Capital"* (Maspero, Paris, 1967, cap. X) escribe lo siguiente, en tono polémico con una multitud de autores: “Desgraciadamente para todos los autores, en los *Grundrisse* escritos *in tempore non suspecto* (...) Marx vuelve al concepto de alienación, y por extenso. Los pasajes relativos a la alienación abundan en los *Grundrisse* y reducen a la nada las tesis de Jahn, Cornu, Bottigelli, Buhr y Althusser. No sólo el concepto de alienación no es ‘premarxista’ (como afirmó Althusser en su *Pour Marx*, L.S.) sino que forma parte del *instrumentarium* del Marx llegado a la plena madurez. Al leer atentamente *El Capital*, lo volvemos a encontrar, igualmente, aunque a veces en forma ligeramente modificada”.

A pesar de esta última observación, el propio Mandel cita más de media docena de pasajes de *Das Kapital* donde Marx habla de la alienación en el mismo sentido que le da a ésta en los *Grundrisse*. Por su parte Marcuse, en su obra escrita en inglés *Reason and Revolution* (Nueva York, 1964), nos dice: “La transición de Hegel a Marx es, de todo punto de vista, una transición a un mundo diferente de verdad, que *no puede ser interpretado en términos filosóficos* (subrayado mío, L.S.) Veremos que todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas de Hegel son todas conceptos filosóficos. Expresan la negación de la filosofía, aunque lo hagan todavía en lenguaje filosófico” (op. cit, 258). Y esto lo dice Marcuse precisamente a propósito del tema de la alienación, que ocupa la segunda mitad de su vasto libro.

Igual ocurre con la obra de Roldosky *Zur Entehungs Gestchichte des marxschen "Kapital"* (Frankfurt, 1968), traducida como “Génesis y estructura del Capital de Marx” (Estudios sobre los *Grundrisse*), en cuyo prólogo se lee: “Cuando, en 1848, el autor de este

trabajo tuvo la fortuna de poder ver uno de los entonces rarísimos ejemplares de los *Grundrisse* de Marx, comprendió claramente de inmediato que se trataba de una fundamental para la teoría marxista (el autor se refiere a varias teorías, entre ellas la de la alienación, L.S.), pero que por su forma peculiar y en parte por su lenguaje de ardua comprensión, era difícilmente apropiada para penetrar en vastos círculos de lectores”. Esto nos indica dos cosas que ya había yo sugerido en páginas anteriores del presente libro, a saber. 1) Que no fue una “casualidad” el hecho de que una obra publicada en alemán en Moscú en el año 1939, todavía en 1948 continuara siendo una obra “rara” y casi inencontrable en la Europa occidental; yo opino según los hechos objetivos: al régimen de Stalin por una razón o por otra, no parecía convenirle demasiado la amplia difusión de los *Grundrisse*, que por cierto no fueron publicados en ruso sino después de la muerte del jefe soviético. ¿Por qué no le convenía? Por una simple razón: porque el proyecto socialista que diseñó Marx en esa obra era distinto en partes fundamentales al proyecto del propio Stalin y a la realidad soviética de entonces, que afortunadamente era muy distinta de la actual, según ya lo hemos observado. Y 2) que en efecto esta obra de Marx es de difícil lectura. Marx, ya hacia 1857, vivía en la mayor penuria: “pan y papas toda la semana”, como escribía a Engels; “tener durante el día que atender a mi trabajo alienado de periodista asalariado para luego, a las doce de la noche, seguir con la redacción de este manuscrito hasta las cuatro de la mañana, fumando muchos cigarrillos, sufriendo de furúnculos y con malestar en el hígado”. Esta situación dejó su huella en el manuscrito, advertible a través de esas frases demasiado largas y alambicadas y a menudo incompletas, la cantidad de pasajes redactados en lenguas como el inglés o el francés; en fin, la acumulación desordenada de los capítulos. Todo esto es cierto, pero aún así no puede esgrimirse como una justificación para ignorar olímpicamente el contenido de esta obra fundamental, especialmente en lo que respecta a la alienación, o lo que es peor: afirmar irresponsablemente, como lo han hecho tantos teóricos del marxismo, que después de sus manuscritos de 1844 Marx jamás volvió a hablar de la alienación y mucho menos llegó a definir con precisión este concepto.

Pues bien, en mi personal lectura de la obra madura de Marx he encontrado, además de innumerables pasajes en que habla expresamente de la alienación, por lo menos dos definiciones de ella, que no se encuentran citadas por autor alguno y cuya existencia ha sido tercamente negada por casi todo el mundo. En *Das Kapital* (Dietz Verlag, Berlin, 1953,

Cap. I, 4) se lee: “La alienación es el paso universal del valor de uso al valor de cambio”. Esta definición, aparentemente sencilla, engloba un universo de problemas que yo resumiría así: dado que la sociedad capitalista está enteramente cimentada en el valor de cambio, en las mercancías y en la maximización de las ganancias (plusvalía), y dado que la fuerza de trabajo es un valor de uso que es transformado en un valor de cambio en el proceso de la extracción y explotación de plusvalía, se deduce que vivimos en una sociedad basada en la explotación vil de la fuerza de trabajo asalariada, que de valor de uso que pasa a convertirse en valor de cambio, y a este proceso llamamos *alienación del trabajo*.

En los *Grundrisse* (MEGA, Moscú, 1939, pp. 413-414) aparece una definición más detallada y complicada, que suena así: “El intercambio de equivalentes parece presuponer la propiedad del propio producto de trabajo. Parece así que la apropiación por el trabajo (*Aneignung durch die Arbeit*), --es decir, un verdadero proceso económico de apropiación—se identifica con la propiedad del trabajo objetivado (*objektivierten Arbeit*). Por otra parte, lo que aparece a primera vista como una relación jurídica, es decir, como una condición general de la apropiación, es reconocido por la ley como la expresión de la voluntad general. Sin embargo, este intercambio de equivalencias fundado sobre la propiedad del trabajador se transforma en su contrario, en razón de una dialéctica necesaria (*notwendige Dialektik*) y aparece entonces como separación absoluta del trabajo y de la propiedad, y como apropiación del trabajo de otro sin intercambio ni equivalente. La producción fundada sobre el valor de cambio, en cuya mera superficie se realiza ese intercambio libre e igual de equivalentes, es en el fondo cambio de *trabajo objetivado* (*vergegenständlichen Arbeit*), valor de cambio por trabajo viviente—valor de uso. Dicho de otra manera: el trabajo, frente a semejantes circunstancias o condiciones objetivas que él mismo ha creado, se comporta como ante una propiedad extraña, ajena: y esto es la alienación del trabajo (*Entäusserung der Arbeit*)”.

Este importante texto demuestra, por una parte, que sí hay —en contra de lo que todo el mundo piensa— una definición marxista de la alienación, y por la otra, que tal definición —también en contra de lo que se suele pensar— esté formulada en términos de ciencia social, aplicable empíricamente. No es culpa de Marx el que haya tantos marxistas que, por ignorar este hecho, no han sabido utilizar la alienación como una *categoría histórica, económica, social y cultural*, que es precisamente lo que en este libro intentaré hacer con respecto a los

factores alienantes que, por uno u otro motivo que averiguaremos, existen en nuestra sociedad latinoamericana.

De la definición antes citada, que ciertamente no es de fácil comprensión por la enorme carga de conceptos y teorías que están en ella implícitas, pienso que se pueden sacar algunas conclusiones provisorias. En primer lugar, el intercambio de equivalentes tales como el valor de cambio y el valor de uso (o trabajo viviente y trabajo objetivado) es algo que sólo se puede realizar, o “parecer” realizarse en la “superficie” social y mediante la ayuda de una *ideología* jurídica que hace aparecer, mediante la falacia o apariencia de un “contrato entre partes iguales”, como “iguales” o “equivalentes” a dos elementos que “en el fondo”, esto es, en la *estructura* oculta de la sociedad, no son en modo alguno iguales o equivalentes. Dicho de otra manera, aquello que por debajo de la superficie social, o sea en la estructura, es un fenómeno de explotación cuyo nombre es plusvalía, “aparece” en la superficie social, gracias a un encubrimiento ideológico—jurídico, como un intercambio de equivalentes de iguales”. De modo que en la superficie el capital y el trabajo aparecen como equivalentes, y así lo consagran unas leyes y un sistema jurídico que se erige como la “voluntad general”, cuando en realidad, en la estructura oculta, en el “taller oculto de la producción”, para emplear la expresión de Marx en *El Capital*, no se trata de ninguna voluntad general sino de los intereses de unos cuantos capitalistas ocupados permanentemente de succionar la fuerza de trabajo, que es un valor de uso, hasta convertirla en trabajo objetivado o valor de cambio, lo cual implica por supuesto el proceso de producción de *valor excedente*, que se llama plusvalía absoluta cuando consiste en la apropiación, por parte del capitalista, del valor excedente creado mediante el aumento del número de horas de la jornada de trabajo, una parte de las cuales se destina a regenerar o “alimentar” la fuerza de trabajo a fin de que siga rindiendo frutos, mientras la otra parte, excedente, se constituye en ganancia del capitalista, que por supuesto es presentada en la superficie social como ‘ganancia legítima’ de una inversión”. Todo esto, que dentro de nuestra sociedad constituye una “dialéctica necesaria” (necesaria porque, una vez comenzado el proceso de producción capitalista, se desarrolla con toda la rigidez de una ley natural, como dice Marx en *El Capital*), constituye lo que llamamos alienación del trabajo. Por eso, dice Marx, el trabajo se comporta frente a sus propias creaciones y frente a los valores por él creados, como frente a una “propiedad extraña, ajena y hostil”, es decir, un

*alienum*; extraña y ajena porque en realidad se convierte en propiedad de otro, es una enajenación; y hostil, porque ese proceso de apropiación, por parte del capital, de los valores creados por el trabajo, implica un proceso de explotación canallesco que el obrero asalariado se ve obligado a aceptar, y esto constituye una alienación, tanto más dolorosa e irónica para el obrero porque éste sabe que aunque es por definición “libre” (libre de elegir su sitio de trabajo, a diferencia del siervo o del esclavo) en la crasa realidad trabaja como un verdadero esclavo. El agravante está en que el esclavo no tiene derecho a hacerse la ilusión de que trabaja libremente, en tanto el obrero asalariado sabe que sufre doblemente, porque además de trabajar como un esclavo es vejado en su conciencia de hombre libre, que sí tiene derecho a forjarse ilusiones de libertad. A estas ilusiones llamaba Marx *ideología*, porque constituían para él falsas ilusiones creadas primero por los dueños del capital y luego aceptadas o interiorizadas por el dueño de la fuerza de trabajo. Es la *alienación ideológica*, que aunque ha existido de diversas formas en todas las épocas, en la nuestra, y sólo en la nuestra, ha alcanzado las dimensiones de un fenómeno universal, total, global. Aquí vemos cómo se unen el punto de vista de la totalidad con la categoría de alienación. Es esto lo que hace que la alienación sea una categoría histórica, socioeconómica y cultural aplicable al estudio de cualquier realidad contemporánea. En este libro nos toca aplicarla a la realidad americana.

Siguiendo el método que nos hemos propuesto seguir hasta ahora, sugerimos algunas conclusiones que podrían sacarse de la aplicación de la categoría de alienación a nuestra específica realidad.

Los Estados Unidos constituyen un país capitalista desarrollado, cuyo rasgo más destacado en lo militar, lo económico, lo político y lo cultural es el intervencionismo, o mejor dicho, imperialismo, rasgo invariablemente mal disimulado bajo el disfraz de “cooperación”, “ayuda”, “preservación de la democracia” y otras lindezas ideológicas. Latinoamérica es una zona capitalista subdesarrollada, víctima constante del mencionado intervencionismo de los EEUU y, en medida menor, de algunos países de Europa, o de países como el Japón, que no en vano, en un lapso de unos cuarenta años y a partir de la condición de país derrotado y destruido al fin de la segunda Guerra Mundial, pasó a convertirse en la primera potencia industrial y exportadora del mundo. Aquí contemplaremos tan sólo el tipo específico de alienación latinoamericana, relacionándolo

con el tipo de alienación existente en los Estados Unidos. Repito que, por el momento, se trata sólo de una ojeada al problema.

\* \* \*

Cuando un hombre está alienado, lo está siempre de dos maneras: o alienado con respecto a otros hombres u otros valores, o alienado con respecto a si mismo, en el sentido de que la personalidad propia, íntima, se convierte en una suerte de otredad que funciona dentro del cuadro psíquico del mismo hombre. Cuando un país o un conjunto de países están alienados, ocurre lo mismo: o están alienados con respecto a otro u otros países, o están alienados respecto a sus propios y autóctonos valores nacionales. (Aclaro que en el caso latinoamericano, pese a las diferencias regionales y a las especificidades de cada nación, preferiré *por ahora* no hablar de “naciones” —concepto decadente— sino más bien de “zona” o “bloque”, en el sentido que, por ejemplo, le ha dado el recientemente fallecido sociólogo y politólogo venezolano José Agustín Silva Michelena en su obra *Política y bloques de poder*, editado en México por Siglo XXI: sentido que prefiere hablar de “zonas” del planeta y no de naciones, ya que en la práctica las naciones sólo existen como tales de un modo prácticamente simbólico, casi puramente en sus “símbolos patrios” como la bandera y el escudo nacionales, mientras que en realidad no son tales naciones, sino partes de un todo que puede denominarse “zona” o “bloque”, tal como cuando se habla por ejemplo del “bloque socialista”, el “bloque capitalista”, la “liga árabe”, el “Tercer Mundo”, etc.).

De modo que cabe preguntarse: 1) ¿En qué sentido puede hablarse de que Latinoamérica es una zona alienada con respecto a otras u otras zonas? Y 2) ¿En qué sentido puede hablarse de que Latinoamérica está alienada con respecto a sí misma y sus propios valores? Además, y complementariamente: 3) En qué sentido Latinoamérica posee valores culturales alienados? y 4) ¿En qué sentido Latinoamérica posee una cultura propia, no alienada, así como también una contracultura propia y no alienada?

Respondamos brevemente, en un esfuerzo de síntesis.



En primer lugar, Latinoamérica es una zona que en buena parte se encuentra alienada con respecto a otras zonas, en especial a la representada por el bloque capitalista, y más especialmente aún, a los Estados Unidos. ¿Cómo se traduce esto en la práctica? Se traduce de varias maneras.

*En lo político—militar* se traduce como intervencionismo o injerencia, o dicho más duramente, en violación ilegal de la soberanía de los distintos países que conforman este subcontinente latinoamericano. Los Estados Unidos nos intervienen o violan nuestra soberanía de diversas maneras. La más descarada y más antigua es la intervención o violación de tipo militar. Con el pretexto *ideológico* (es decir, falso) de “preservar la democracia en todo el continente”, los Estados Unidos se han inventado para uso propio un presunto “derecho” a violar militarmente nuestra soberanía. Ahora bien, en ninguna Corte Internacional —como la de La Haya, por ejemplo— se ha reconocido como algo *legal* ese “derecho” inventado por los Estados Unidos, lo que hace que las intervenciones militares sean completamente *ilegales* y arbitrarias; de modo que no se trata en modo alguno de “preservar la democracia en el continente”, sino de preservar los intereses particulares, de tipo militar, económico, político o cultural, de los Estados Unidos. Estos intereses particulares, en lo que se refiere al aspecto político—militar, consisten en mantener bajo vigilancia a nuestros países, ya sea para impedir el surgimiento del socialismo en Latinoamérica (caso más reciente: Nicaragua), ya para obligar a nuestros países a formar parte del bloque de poder manipulado por los Estados Unidos, con total desprecio e indiferencia frente a las aspiraciones particulares y autónomas de los países latinoamericanos, que no están interesados en aliarse a la vocación belicista de países como EEUU o en organizaciones como la OTAN o en proyectos armamentistas —nucleares o no— como los que presenta periódicamente el gobierno de los EEUU.

Cuba fue atacada militarmente en 1961 porque la Revolución no marchaba a los intereses particulares de los Estados Unidos; así, durante el gobierno de Kennedy, se pertrechó y armó a un grupo de batisteros entrenados, pagados y asesorados por la Agencia Federal de Inteligencia (CIA), el Departamento de Estado y el FBI, amén de algunas contribuciones privadas, y se realizó la invasión de Bahía de Cochinos, que felizmente terminó en vergonzosa derrota para los mercenarios cubanos y para el gobierno de EEUU. Por otra parte, desde tiempos anteriores a la Revolución, los Estados Unidos tenían una

base militar en Cuba, en la zona de Guantánamo; y esa base permanece aún ahí, en territorio cubano, como indeseada lacra o llaga imposible de eliminar, a menos que se corra el peligro de una respuesta atómica, que desencadenaría una tercera y última guerra mundial, con la desaparición de toda la vida en el planeta. Así de grande es el chantaje.

Los Estados Unidos han invadido militarmente a países como la República Dominicana, en 1965, y a los países centroamericanos en diversas épocas siempre para proteger mediante la agresión armada sus intereses particulares, representados en complejos económicos como los viejos *trusts* del tipo *United Fruit* o las modernas corporaciones multinacionales, cuyo fin inmediato es la explotación vil de nuestras materias primas, como ocurrió durante casi medio siglo con el petróleo venezolano, o el café brasileño, o el azúcar cubano, o el trigo argentino, o el estaño chileno, etc. Pero ha sido en la zona del Caribe y Centroamérica donde la intervención armada más se ha producido. Ahí está el caso de la brutal invasión a Grenada, cuya finalidad no era otra que impedir la consolidación del socialismo en la isla: desgraciadamente EEUU empleó su enorme poderío bélico y rápidamente fue liquidada la aspiración del pueblo de Grenada, hoy territorio ocupado por los “marines”. Ahí están también las viejas agresiones armadas a Guatemala, que acabaron con la aspiración marxista de Arbenz y del pueblo guatemalteco; o la lucha sin cuartel contra Nicaragua, país que nunca pudo ser vencido por los soldados yanquis, gracias al coraje y a la decisión heroica de la guerrilla de Sandino; de todos modos, Sandino terminó asesinado por el viejo Somoza con el asesoramiento de EEUU, cuyo presidente F.D. Roosevelt, como ya lo anotamos antes, llamaba a Somoza “nuestro hijo de perra”. El desprecio yanqui no es sólo respecto a los guerrilleros socialistas, sino también, y quizá en mayor grado, hacia nuestros dictadores, que son “nuestros” pero están manejados como títeres por EEUU. Finalmente, el caso más paradigmático es el de la actual Nicaragua. Aunque *todavía y formalmente* los Estados Unidos no han invadido militarmente con sus “marines” a Nicaragua, ya se han producido algunas acciones militares, como las minas explosivas sembradas en la costa del Pacífico nicaragüense, o los vuelos rápidos de los helicópteros artillados. Entretanto, mientras el pueblo nicaragüense vive en zozobra y se arma hasta los dientes para enfrentar la inminente invasión yanqui, los Estados Unidos se entretienen en armar, también hasta los dientes, a los rebeldes contrarrevolucionarios, que tienen la desventaja de estar completamente descalificados moralmente ante el mundo

entero y la ventaja de recibir millones de dólares entregados por el gobierno de EEUU y por particulares prosomocistas. El presidente de EEUU ha encontrado la manera de justificar ideológicamente ante su país ese gesto millonario, con el pretexto de ayudar a esos “soldados de la libertad” que quieren restaurar el oprobio somocista en Nicaragua. Menos mal que de algo está sirviendo la democracia yanqui, pues la olla podrida ha comenzado a destaparse lentamente, primero con la protesta de algunos miembros del Parlamento que han denunciado la ilegalidad de este gasto millonario que Reagan convirtió mágicamente en “ley”, hoy luego con escándalos vergonzosos como el llamado Irán—Contras que consistió, como todo el mundo sabe, en la venta clandestina de armas a Irán a cambio de unos millones de dólares que misteriosamente fueron “desviados” hacia los “contras” de Nicaragua. Altos personajes, como Oliver North, han tenido que confesar su participación, con la anuencia del Presidente y del Departamento de Estado, en la operación clandestina, y aun así este personaje, aunque ha sido destituido, no ha sido encarcelado gracias a una inventada “inmunidad”. El subsecretario de Estado para asuntos latinoamericanos, Eliot Abrahams, con su rostro vampiresco, ha ido confesando lentamente sus complicidades y sus mentiras ante el severo interrogatorio de los senadores demócratas y las investigaciones de los implacables periodistas que antaño destronaron a Richard Nixon en el caso “Watergate”, que ahora ha pasado a llamarse “Irangate” y que ojalá termine con la defenestración de Reagan, quien por cierto hace “heroicos” esfuerzos para rescatar su “imagen” desprestigiada y desenmascarada. ¿Quién ganará la pelea? Eso nadie lo sabe; pero si la fuerza moral, la valentía de un pueblo como el nicaragüense, la voluntad de construir un país socialista y la decisión de morir si es necesario en nombre de la soberanía, tienen algún valor. La Nicaragua sandinista triunfará frente al gigante, como triunfó el pueblo de Vietnam para vergüenza de los Estados Unidos. Uno no puede menos de acordarse con nostalgia de las palabras del Che Guevara. “Crear uno, dos, tres Vietnams...”. Conclusión: en lo político –militar, Latinoamérica es una zona alienada, en el estricto sentido de hallarse enfrentada a una potencia extraña y hostil que la domina: pero la alienación no es total, porque países como Cuba y Nicaragua han demostrado, o están demostrando, que esa potencia extraña y hostil puede ser repelida y derrotada. Otros países nuestros por vías distintas demuestran lo mismo, aunque en menor grado.

En lo militar estamos alienados por las razones ya expuestas. En lo político, por razones que ya hemos sugerido, pero que vale la pena recalcar: la democracia estadounidense es mucho más vieja que la nuestra: comienza a funcionar de manera oficial a partir del momento de la declaración de independencia de EEUU, a fines del siglo XVIII, en 1777. En los países latinoamericanos, la democracia sólo surge como tal en el siglo XX; tempranamente en algunos países, como Chile por ejemplo, o tardíamente en otros, como Venezuela. En este último país puede decirse que la democracia nació formalmente sólo a partir de 1935 o 1936, después de la muerte del dictador Juan Vicente Gómez el 17 de diciembre de 1935. Se ha llegado a decir que fue en 1935 cuando Venezuela ingresó al siglo XX, lo cual no me parece muy exacto: yo diría que Venezuela ingresó al siglo XX a partir de la explotación del primer pozo petrolero, en 1917. Pero en fin, en lo estrictamente político, aquella aseveración resulta justa. Pero habría que añadir un detalle importante. Esa democracia que nació en 1935 se vio bruscamente interrumpida en 1948, cuando el equipo manipulado por el general Marcos Pérez Jiménez derrocó mediante un golpe militar al presidente Rómulo Gallegos. La dictadura de Pérez Jiménez duró diez años, al cabo de los cuales se reinició el proceso democrático, con elecciones libres, y a partir de entonces dos grandes partidos —el social-demócrata y el social-cristiano— se han alternado en el poder. De modo que nuestra democracia es, en rigor, un fenómeno que apenas tiene cerca de treinta años.

Ahora bien, la democracia estadounidense ha influido grandemente en la democracia latinoamericana, así como también ha sido decisiva en la instauración y mantenimiento de las dictaduras. Nuestros sistemas parlamentarios están copiados del de los Estados Unidos, el cual a su vez fue copiado del de Inglaterra. Pero la influencia o la intervención directa de EEUU en nuestro sistema político no la apreciamos como “imposición”, sino como “aceptación” de un status que proviene de los Estados Unidos: es el status político de un sistema cuya base económica es de carácter capitalista. La gravedad y el daño de esa “aceptación” por parte nuestra es que a menudo nos hace olvidar que, si bien somos capitalistas, somos también subdesarrollados, de modo que resulta una aberración copiar un sistema diseñado para un país desarrollado. Es cierto que a veces resulta provechoso aceptar ese status en lo que tiene de sistema democrático que funciona con bastante eficacia, como se aprecia en los casos “Watergate” o “Irangate”, en los que el

mismo sistema desenmascara a los culpables, aunque a menudo ese desenmascaramiento se limite a señalarlos con el dedo y no a inculparlos de tal modo que paguen con prisión sus delitos. Pero también es cierto que en la mayoría de los casos nosotros copiamos o aceptamos todo lo que ese status tiene de malo o de podrido. Copiamos los sistemas de corrupción política, de sobornos a parlamentarios, el espionaje telefónico, los negociados, el tráfico político de influencias, y en general querer ser más papistas que el Papa, pues parecería que quisiéramos que la corrupción política fuese mayor entre nosotros que en los mismos Estados Unidos. Esto forma parte de lo que Marx llamaba *Selbstentfremdung*, autoalienación o alienación con respecto a si mismo, tema que tocaremos más adelante. Finalmente, en el caso de los dictadores, la influencia alienante de EEUU es mucho mayor y mucho más directa. Estados Unidos alimenta, arma, protege y compra a determinados dictadores con el pretexto de que éstos representen un “baluarte contra el comunismo”; mas la razón estructural es económica: los dictadores, en tal de que EEUU les “de armamento y los proteja”, venden la riqueza nacional a precio vil a los Estados Unidos, los cuales encima de eso les cargan de impuestos proteccionistas: impuestos que EEUU aplica tanto a dictadores como a demócratas.

Hay que decir, para ser justos, que nuestros gobiernos democráticos muchas veces actúan soberanamente en contra de las presiones políticas o militares de los Estados Unidos. De algún modo, las democracias latinoamericanas se comportan a veces como auténticas democracias. Lamentablemente, se trata de casos o situaciones esporádicas. Así, la política económica de democracias como la argentina o la brasileña frente al gran problema de la deuda externa, han sido de franco rechazo a las proposiciones y a las amenazas de la banca internacional (en especial la de EEUU) o del Fondo Monetario Internacional. Venezuela, en cambio, ha sido más sumisa, y ha negociado un refinanciamiento de la deuda en los términos más onerosos para el país, y encima de eso, hasta el momento, la banca internacional nos desprecia al no concedernos nuevos préstamos de dinero “fresco” para entender a nuestras necesidades e impulsar nuestro crecimiento económico. En lo militar, en cambio, nuestro país ha dado respuestas contundentes a los Estados Unidos, como la que por estos días en que escribo (junio de 1987) emitió nuestro inteligente Canciller, Simón Alberto Consalvi, frente a la pretensión que en cierto momento tuvo el ya hoy desgastado Oliver North de comprar aviones a

Venezuela destinados a apoyar a los antisandinistas en Nicaragua. El Canciller respondió: “Nosotros no vendemos aviones, y mucho menos para tal finalidad. La política venezolana hacia la solución del conflicto es la de una paz negociada, que es la posición del grupo de Contadora”. La posición y la estrategia utilizadas por Contadora yo las llamaría “enérgicas, pero tibias”. Por supuesto, ni yo ni nadie tiene derecho a exigirle al gobierno venezolano que intervenga de un modo más directo para ayudar a los sandinistas; pero uno se pregunta ¿Por qué si un gobierno venezolano socialdemócrata, como lo era el de Carlos Andrés Pérez (1974-1979) fue capaz de enviar armamentos de diversos tipos a los sandinistas que luchaban por derrocar a Somoza, el otro gobierno social demócrata, de Jaime Lusinchi, y el propio Carlos Andrés Pérez de ahora se oponen a enviar cualquier clase de ayuda a los sandinistas que ya están en el poder? No es difícil responder: se han asustado ante el carácter socialista que ha tomado la revolución nicaragüense.

Carlos Andrés Pérez no quiso aceptar la invitación del gobierno de Managua para ir allá y pronunciar un discurso en uno de los aniversarios de la caída de Somoza y del triunfo del sandinismo. En cambio, hizo traer a una clínica privada al “ex comandante cero”, Edén Pastora, quien renegó de la revolución que él mismo contribuyó a crear, se alió a la Contra y resultó herido en un atentado. Por cierto que Edén Pastora se ha encargado de denunciar la Corrupción de la Contra y la injerencia descarada de la CIA, hasta el punto de, según él refiere, en un momento dado no sabía bien si estaba peleando en la guerrilla para derrocar a los sandinistas o para ayudar a la CIA. Después del atentado, tomó el camino de la lucha puramente política, que el gobierno de Daniel Ortega aceptó sin reservas.

Volviendo a Carlos Andrés Pérez y a su partido Acción Democrática, este dinámico e incansable político ha andado por muchas partes del mundo autoproclamándose “socialista” y hasta presidiendo la “Internacional Socialista” pero por lo visto se trata de un socialismo aguado, timorato, que no pasa de ser en realidad una socialdemocracia más o menos barata. En cambio, se niegan a aceptar la revolución sandinista porque ésta sí es socialista de verdad. Tratan esos socialdemócratas de desprestigiar a la revolución nicaragüense diciendo que es “comunista” o “marxista” y que está intervenida por la URSS y por Cuba. Pero la ayuda de la URSS es prácticamente una ayuda moral y una promesa de colaborar para la mejoría de la devastada economía nicaragüense, a la que Somoza, cuando escapó dejó en la mayor pobreza, y a la que no queda otro remedio que emplear gran parte

de los recursos en argumentos, para defenderse de los “contras” alimentados por EEUU y para estar preparada frente al peligro de una invasión armada yanqui, que por cierto no sería la primera. La presencia, armada o no, de los Estados Unidos en el escenario nicaragüense es de vieja data. Sandino mantuvo a raya a los marines, pero los Estados Unidos encontraron la forma de liquidarlo. El ascenso del viejo Somoza al poder se debió esencialmente a manejos del Departamento de Estado de EEUU. Y la primera orden que le dieron fue la de tenderle una alevosa trampa a Sandino, quien fue muy cortésmente invitado a Palacio y, una vez adentro, fue acribillado a balazos. También son de destacar las sucesivas alianzas entre la burguesía nicaragüense e incluso la burguesía no-somocista, y los Estados Unidos. Esa burguesía se llevó una millonada de divisas hacia EEUU antes y después del triunfo sandinista. Por luchar contra esta burguesía, el gobierno sandinista es acusado de “comunista” y de “marxista”. Por supuesto que muchos dirigentes de la revolución son marxistas; pero hasta ahora el objetivo de la revolución no ha ido el de implantar en Nicaragua un régimen comunista como el de la URSS o Cuba. Es tan sólo una revolución para implantar la justicia social y defender la soberanía amenazada por los Estados Unidos, ya que el eje Moscú—La Habana no ha pretendido nunca adueñarse de la soberanía nicaragüense. El escritor nicaragüense Carlos M. Vilas, en su obra *Perfiles de la revolución sandinista* (Casa de las Américas, La Habana, 1984) escribe estas significativas palabras: “Nuestro objetivo es demostrar que la Revolución Popular Sandinista no es una excepción, ni mucho menos un caso desviante, sino que entronca legítimamente en la lucha de los pueblos pobres, oprimidos, sojuzgados, por alcanzar la soberanía nacional, la emancipación social, y formas de vida más justas y fraternas. Lo propio de la Revolución Sandinista fue, mas bien, el modo en que estas motivaciones universales y permanentes, fueron impulsadas y organizadas por el FSIN durante dos décadas de lucha revolucionaria, en una sociedad cuyos patrones de desarrollo capitalista presentan diferencias respecto a la región en que se ubica”. (pp. 8-9). Si a esto quieren Carlos Andrés Pérez y sus congéneres del continente, para no hablar de EEUU, llamarlo “comunismo” allá ellos. El Partido Comunista de Nicaragua tiene muy poca fuerza, a juzgar por su muy escasa votación en las elecciones y en su pobre representación en el Congreso.

Pero hay que advertir algo que es muy grave. Si los Estados Unidos siguen empeñados en bloquear la economía nicaragüense y en alentar y nutrir a mercenarios

armados para derrocar al régimen, a éste no le quedará otro remedio que inclinarse hacia el bloque comunista. Sólo un milagro podría impedirlo. Y este milagro consistiría, por primera vez en América Latina, en derrocar por completo a los “contras” por una parte, y por la otra en organizar de tal modo la economía y las Fuerzas Armadas que se haga imposible la doble amenaza yanqui de una invasión armada o de una política económica agresiva destinada a desestabilizar la economía nicaragüense. En cuanto a la posible invasión armada, desde la derrota de EEUU en Vietnam, todos sabemos que el gigante bélico puede ser defenestrado por la fuerza moral y la combatividad de un pueblo que lucha a muerte por defender su integridad y su soberanía, y en cuanto a la organización de la economía nacional, nadie sabe a ciencia cierta cómo se podría producir el milagro sin caer necesariamente en otra zona de influencia, como la comunista. Tal vez el secreto o la solución residan en aquella misteriosa frase que le envió Fidel Castro al triunfante presidente Allende: “Mantén tus economías en el área del dólar”. Frase altamente significativa si se tiene en cuenta que fue dicha por un gobernante revolucionario a quien las circunstancias históricas obligaron a sobrevivir económicamente bajo el área del rublo. En un país como Nicaragua, el milagro sólo podría darse bajo determinadas condiciones: en primer lugar, que la invasión armada yanqui no se produzca o, de producirse, sea derrotada; y en segundo lugar, que una vez salvada la soberanía política y militar, se afiance la soberanía económica mediante un crecimiento armonioso y acelerado de las fuerzas productivas, de la producción nacional misma, de las exportaciones, del reingreso de divisas mediante esas exportaciones, de inversiones extranjeras no onerosas o perjudiciales, debidamente fiscalizadas por el gobierno revolucionario y, en fin, el inicio de un proceso de industrialización que vaya aniquilando poco a poco todos los restos de la *alienación tecnológica*, lo cual a su vez implica una reestructuración a fondo del sistema educativo, haciendo énfasis tanto en la formación y capacitación humanística como en la formación y capacitación científico-tecnológica, a fin de tener autoabastecimiento tecnológico y autoabastecimiento cultural. Sólo de esta manera la revolución triunfará y se consolidará sin necesidad de alienarse respecto a una u otra potencia o bloque de poder. Para lograrlo, también será necesario que el pueblo esté preparado para otras formas de intervención distintas a la armada o al bloqueo económico unilateral. El ya mencionado sociólogo y politólogo venezolano J.A. Silva Michelena, en su obra *Política y bloques de poder: crisis*



*en el sistema mundial* (Siglo XXI, México, 1976, pp. 174-175) dice que el análisis de la situación de Latinoamérica “lleva a la conclusión de que los Estados Unidos le dará más prioridad que nunca al mantenimiento de su posición de hegemonía cuasi absoluta en la América Latina. Sine embargo, a juzgar por la reciente orientación de la política norteamericana hacia América Latina, descrita como ‘la presencia discreta’ (*low profile*) y de ‘diálogo’, es probable que el mantenimiento de esa posición hegemónica sea por medios y políticas indirectas, sin descartar que, una vez surgida la necesidad de ello, intervenga también directa y abiertamente. La preferencial utilización de medios indirectos obedece fundamentalmente a dos factores. El primero, es la oleada de críticas y de oposición que han despertado en el Congreso y en otros sectores influyentes de Estados Unidos los tradicionales modos de intervención norteamericana en la periferia capitalista. En particular, dado el ambiente creado por el escándalo de Watergate, se ha cuestionado el papel de la CIA en relación a su participación en conspiraciones para asesinar a Jefes de Estado y en el derrocamiento del gobierno del presidente Allende, así como otras formas ‘rutinarias’ de intervención abierta o encubierta que obviamente violan las más mínimas normas de respeto formal de la soberanía de otros países. El segundo factor viene dado por las nuevas y más efectivas oportunidades de influir sobre los países latinoamericanos que le está abriendo la progresiva transnacionalización de las economías”.

Dicho de otra manera: la intención de los Estados Unidos ha sido, es y seguirá siendo la de mantener su hegemonía “cuasi absoluta” sobre Latinoamérica. Pero se han ido creando nuevos modelos o formas de intervención, preferiblemente “indirectas” pero sin descartar las directas-- Silva Michelena escribía en 1975. ¿Qué pensaría él de la forma actual de intervención yanqui en Nicaragua? No podemos saber lo que pensaría, porque éste gran politólogo desgraciadamente murió. Yo, que soy su hermano, me atrevería a sugerir que tal vez él dudaría en calificar de “directa” o “indirecta” esta intervención. La duda se presenta porque oficialmente los Estados Unidos no han aprobado ninguna intervención de sus fuerzas armadas (*marines*, aviación, etc.) en territorio nicaragüense, y porque al mismo tiempo, de modo no oficial sino encubierto, ese país tiene ya varios años interviniendo a Nicaragua, mediante la dotación de millones de dólares y armamentos de toda clase a los llamados “contras”, e incluso con elementos de la CIA en tierra nicaragüense, como se pudo constatar en el caso de Hasenfus, descubierto *in fraganti*; o

como la distribución de manuales elaborados por la CIA destinados a entrenar a los “contras” en el arte de asesinar a militares o civiles partidarios del sandinismo, así sean mujeres, ancianos o niños. Algo parecido al tipo de instrucciones que se les daba a los soldados yanquis en Vietnam. En fin, a la hora de ponerle un nombre yo diría que se trata de un tipo de intervención *directa*. Por otra parte, todo el empeño en disimular esa intervención está poco a poco cayendo en el más escandaloso fracaso. El actual escándalo conocido como Irangate ha ido sacando a la luz toda la ilegalidad, toda la inmoralidad y la arbitrariedad de operaciones clandestinas como las de vender armas a Irán (país enemigo de EEUU) con la mediación de Israel (país amigo de EEUU) para luego “desviar” misteriosamente los millones de dólares obtenidos hacia los bolsillos de los dirigentes “contras”. Lo que era encubierto, ha pasado a estar al descubierto; lo que era acción indirecta, ha pasado a ser o a revelarse como acción directa.

Tal es la dialéctica de la intervención actual. Jugando un poco con el vocabulario de Hegel, podemos decir que de una tesis se ha pasado a una antítesis. El problema está en saber si vendrá la “síntesis”; mucho me temo que esta “síntesis dialéctica”, al ser trasladada al lenguaje corriente, se revela como... *invasión* armada! El pueblo nicaragüense se está preparando: al igual que el pueblo cubano, se ha acostumbrado a manejar como una posibilidad diaria y concreta una invasión de ese tipo. El pueblo está armado para combatir a los enemigos internos o externos. Si Salvador Allende cayó y fue asesinado, en gran parte se debió a no haberse armado a tiempo y no haber previsto suficientemente la injerencia de EEUU. Allende confió en la larga trayectoria democrática del pueblo chileno, sin advertir que en lo interno esa democracia tenía enemigos fuertes y armados, así como en lo externo un enemigo que a la larga contribuyó decisivamente para su derrocamiento. Ya sabemos de memoria quiénes son: Pinochet y los Estados Unidos.

Los Estados Unidos desean, hoy, que sus intervenciones en Latinoamérica sean lo más “indirectas” posibles. En primer lugar, para distraer a la oposición que su propio Congreso le hace cada vez que emprenden “intervenciones rutinarias”; la lista de estas intervenciones es larguísima, especialmente en países como México, donde los Estados Unidos han intervenido directamente y con armas más de un centenar de veces, a partir de los primeros años del siglo pasado listas completas de estas intervenciones aparecen en libros como *Las intervenciones norteamericanas en México*, de Gastón García Cantú

(Ediciones Casa de las Américas; La Habana, Cuba, 1981) o bien en obras como *Inside the Company: CIA Diary*, escrito por Philip Agee (Penguin, Londres, 1975), donde se hace un minucioso recuento de esas intervenciones “rutinarias” de los Estados Unidos en Latinoamérica. Y en segundo lugar se prefiere las intervenciones “indirectas”, como dice Silva Michelena, gracias a las “nuevas y más efectivas oportunidades de influir sobre los países latinoamericanos que les están abriendo (a los Estados Unidos, L.S.) la progresiva transnacionalización de las economías”-

Resulta obvio que el gobierno de EEUU se apoyará cada día más en las élites transnacionales de América Latina, a fin de que éstas “le hagan el trabajo” que antes tenían que hacer el gobierno estadounidense. He aquí planteado el importante tema de *la alienación con respecto a sí mismo* que planteamos al inicio de este párrafo; nos tocará desarrollarlo en el próximo, cuando abordemos el problema de la democracia y la economía en Latinoamérica. Concluyamos por ahora diciendo que se trata de un nuevo carácter del sistema de dominación: el carácter de disimulo o enmascaramiento de la dominación militar y económica, que a su vez tiene repercusiones políticas en lo que Octavio Ianni ha llamado “la política del aliado preferencial”<sup>17</sup> o dicho de otra manera: “la política de camuflar en papel hegemónico de Estados Unidos a fin de quitarle aliento a los movimientos antiimperialistas y aún a los nacionalistas” de América Latina. (Cf. Silva Michelena, op. cit., p. 175)

La situación es tal que la respuesta de Latinoamérica ni siquiera necesitará de una justificación. Ya lo dijo Paul Baran: “la demanda del pueblo en favor de la vida, del desarrollo y de la felicidad no necesita ser justificada”.

---

<sup>17</sup> Cf. *Diplomacia e imperialismo en América Latina*, CEBRAP, Cuaderno 12, Sao Paulo, Brasil, 1973, p. 83.

### **III**

## **LA ALIENACIÓN EN AMÉRICA LATINA: ECONOMÍA POLÍTICA DE LA DEMOCRACIA**

## 1. Introducción

El título de este parágrafo está inspirado en el de un reciente libro del economista y escritor venezolano Héctor Silva Michelena: *América Latina: economía política de la democracia*<sup>18</sup>. Este importante libro es, a mi juicio, no sólo lo más nuevo, sino lo más agudamente revolucionario que se ha escrito sobre este difícil tema. En este libro, la “revolución” no es una mera palabra; es una posición que está sustentada por el más riguroso análisis filosófico, político y socioeconómico de nuestra realidad. Traeré a colación los argumentos de este libro junto a mis observaciones personales. Muchos son los lazos, entre ellos los de la sangre, que me unen a este autor. Así, él, en su libro, se basa en investigaciones mías, especialmente en el primer capítulo, y del mismo modo yo ahora me basaré en las investigaciones suyas. Es una manera de acoplar el filósofo que soy yo con el economista que es él, una suerte de visión totalizante del problema (Recuérdese lo que dije antes sobre el “punto de vista de la totalidad”). Pero antes de entrar a examinar los planteamientos del mencionado libro, digamos algo acerca del método y las categorías que emplearemos, aunque parte de ello ya lo hemos tratado.

La tesis a demostrar es la siguiente: así como hemos comprobado ya que en Latinoamérica puede aplicarse el concepto marxista de alienación (que ya explicamos en el parágrafo anterior) en el sentido de que esta zona del planeta está *alienada con respecto a otra que es visualizada como “potencia extraña y hostil” (Marx) de la cual es dependiente, del mismo modo puede comprobarse empíricamente que Latinoamérica está también alienada con respecto a si misma, en el sentido de que sistema social, económico, político y cultural funciona de tal modo que, independientemente de los factores no alienantes que en él se den, segrega una cantidad de factores que, nacidos de su propio seno, se convierten en un enemigo interno; de modo que, así como Marx hablaba de la alienación religiosa en el sentido de que el hombre, que en realidad es el sujeto creador de Dios, se convierte en objeto creado, esto es, alienado con respecto a su propia creación, del mismo modo podemos decir que “nuestra” democracia puede convertirse en propia creación del mismo*

---

<sup>18</sup> Expediente editorial “José Martí”, Caracas, Venezuela, 1986.

*modo podemos decir que “nuestra” democracia puede convertirse en propia. La democracia capitalista y subdesarrollada de Latinoamérica crea, por ejemplo, ideología, instituciones, pactos clasistas, políticas económicas, etc., que se transforman en potencias alienantes con respecto a su propio creador. Y algo muy importante: esa alienación con respecto a sí misma está dialécticamente ligada por circunstancias históricas empíricamente registrables, a la alienación con respecto a “otra” potencia extraña y hostil, en el sentido de que esta potencia se convierte en factor externo que ayuda a engendrar la alienación interna, o sea la alienación con respecto a sí misma.*

Tal es la formulación filosófica general de la tesis a demostrar. Es importante advertir, aunque sólo sea de pasada, que todo esto implica una posición mía sostenida desde hace tiempo, y que se refiere a la aplicabilidad empírica del concepto marxista de alienación. En contra de lo que sostiene la inmensa mayoría de los tratadistas de la alienación (las excepciones, como dijimos antes, se suelen contar con los dedos de una mano) yo sostengo que la alienación es una categoría socioeconómica aplicable por su universalidad y generalidad, a cualquier realidad empírica de la sociedad moderna. Si llevo a cabo una formulación “filosófica” de la alienación es tan sólo en el sentido de que, tratándose de una *categoría*, por definición acepta o resiste una formulación general, filosófica. Lo cual no debe confundirse. —quiero hacer énfasis en ello— con la posición de tantos teóricos y tratadistas según los cuales la alienación no pasa de ser una categoría exclusivamente filosófica que carece de toda posibilidad de aplicación empírica. En Venezuela, por ejemplo, el filósofo Federico Riu, en obras como *Uso y abuso del concepto de alienación*, y también en ensayos de prensa, se mostró partidario de esta posición, y por cierto que, cuando aún estaba vivo este pensador por lo de paso muy estimable, nos enfrascamos más de una vez en la discusión de este tema. Sigo sosteniendo que esa posición que limita al campo filosófico el concepto de alienación y niega su posibilidad empírica, se debe sobre todo al desconocimiento, o al conocimiento insuficiente, de las grandes obras económicas de la madurez de Marx, especialmente los *Grundrisse*, donde como ya vimos, existe una definición formal de la alienación como *categoría filosófica de contenido socioeconómico*, es, como categoría *histórica* capaz de ser aplicada al estudio de una realidad práctica como la de Latinoamérica, por ejemplo. No insistiré más de lo

necesario en este controversial punto, porque, como lo anoté más arriba, ya lo he hecho suficientemente en mi tratado *La alienación como sistema*.

Sólo diré que de todo esto queda claro precisamente aquello que suele ser lo más confuso, a saber, qué es *hoy* la filosofía, cuál es o debe ser su contenido real. Yo pienso que Marx partió en dos la historia de la filosofía cuando redactó su célebre Tesis 11 sobre Feuerbach: *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verändern*<sup>19</sup>. Esto es: “Los filósofos no han hecho sino *interpretar* el mundo de diversas maneras; se trata ya de *cambiarlo*.” Es interesante el texto alemán porque Marx, para dar idea de “cambiar” usa del verbo *verändern*, que verdaderamente implica algo más; ese vocablo no habla de cualquier clase de cambio, sino de un cambio radical de una cosa por otra, un cambio *revolucionario*. Esta interpretación se confirma si tenemos en cuenta que en la *Tesis IV* Marx habla concretamente de “revolución” cuando dice acerca de la alienación religiosa a que ya hemos aludido: “Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para hipostasiarse como un reunión independiente en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo (“alienación con respecto a sí mismo”, L.S.). De ahí que resulte tan necesario comprender a este fundamento en su propia contradicción como revolucionario prácticamente (...*als praktisch revolutioniert werden*). Ahora bien, ¿en qué consiste este cambio revolucionario de la filosofía? Consiste, en primer lugar, en desechar toda metafísica, con su cohorte de “entidades”, “esencias”, “ideas” (en sentido platónico), etc. “La llamada esencia ‘humana’ no es más a que el *ensemble* (conjunto) de las relaciones humanas”, escribe Marx en otra de sus *Tesis sobre Feuerbach* ) La palabra francesa “ensemble” es la utilizada por Marx.

La nueva filosofía, por otra parte, deberá experimentar un cambio tan profundo y revolucionario que podría decirse de ella, por más paradójico que ello suene, que implica la destrucción de la filosofía. ¿Cómo debemos entender este punto tan largamente debatido por marxistas y no marxistas bajo el rótulo de “la superación de la filosofía?”. A mi juicio, la mejor manera de entenderlo es examinar atentamente los términos empleados por el propio Marx. Es cierto que él habla de una “superación (*Aufhebung*) de la filosofía.” Pero como todos sabemos, esa palabra alemana *Aufhebung*, que Marx toma de la dialéctica

---

<sup>19</sup>*Marx. Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, III, p. 7

hegeliana, puede significar “abolición” pero también “conservación”. De elementos del viejo estado de cosas. De este modo la “destrucción de la filosofía” o su “superación” no deben entenderse como abolición total de la filosofía, sino como la creación de un nuevo estilo filosófico que destruye toda la filosofía existente pero sigue siendo filosofía. ¿Qué clase de filosofía es esta? Respondamos con el nombre que le dio el maestro Juan David García Bacca en su magistral estudio sobre Marx: “Filosofía de transformación”<sup>20</sup>. García Bacca también habla, muy acertadamente a mi juicio, de “filosofía de transustanciación”. Este último vocablo, prestado de la vieja teología pero tomado en su acepción literal, es una buena traducción del alemán *Aufhebung*.

Todo esto quiere decir que la nueva filosofía no es “una filosofía más” ni un “nuevo sistema filosófico”, *ad usum philosophorum*, sino algo realmente distinto; tan distinto, que resulta comprensible la posición de aquellos que ven en la proposición de Marx el fin de la filosofía. En realidad es el fin de la filosofía; pero el fin del tipo de filosofía que se practicó desde los antiguos griegos hasta Hegel (aunque siempre hay matices: si bien Hegel es un filósofo tradicional con su “sistema”, sin embargo tiene elementos que pertenecen a esa nueva filosofía de que habla Marx; además, también hay que hacer notar que hoy todavía sobreviven, al modo de náufragos, sistemas metafísicos como el de Heidegger en *Ser y Tiempo*.) Con la transición de Hegel a Marx se inaugura una nueva historia de la filosofía. Todas las filosofías anteriores habían sido *filosofías de interpretación*; Marx —con algunos elementos hegelianos— inaugura una *filosofía de transformación*, o para decirlo más crudamente, una filosofía de carácter *práctico-revolucionario*. Con esto se quiere indicar algo que va mucho más allá de una expresión biensonante; se quiere indicar que *el contenido mismo de la filosofía es ahora otro*, así también como son “otros” su sistema y su método. O mejor dicho: el viejo *sistema* ha sido reemplazado por un nuevo *método*. No es lo mismo “sistema” que “método”. El materialismo histórico de Marx nunca quiso ser (a pesar de los vanos intentos de Engels) un “sistema” sino un método. En *El Capital* (véase el Prólogo a la 2ª Edición alemana) Marx habla de “mi método dialéctico” y jamás de “mi sistema dialéctico”. En lo cual se separa definitivamente de Hegel; dice Marx allí que su método es el “opuesto directo” (*direktes Gegenteil*) del de Hegel, creador de un “sistema”.

---

11. Véase: García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1973, vol. II, Cap. III “Marx”, p. 515.



Este sistema que con tan buenas intenciones “marxistas” inventó Engels en obras como su *Dialektik der Natur* o “Dialéctica de la Naturaleza” nada tiene que ver con Marx, no sólo por la razón antedicha de que al autor de *El Capital* jamás pensó en un sistema sino en un método, sino porque el sistema engelsiano es aplicable tanto a la historia como a la naturaleza, lo cual es inadmisibile para el método de Marx, que es aplicable tan sólo a la historia y que por eso mismo se llama materialismo histórico.

Hablar de materialismo histórico o de dialéctica materialista como lo hacen los inefables manuales de marxismo o filósofos como Louis Althusser, es ponerse a inventarle a Marx fantasmas filosóficos con los cuales jamás soñó. Aclaremos que este juicio no indica menosprecio alguno hacia contribuciones importantes de Engels al método de Marx, como por ejemplo en la teoría de la ideología o la de la lucha de clases o las estrictamente económicas. Pero es preciso reconocer que esas famosas “tres leyes de la dialéctica” pertenecientes a una presunta lógica marxista, no son tales leyes ni tienen nada que ver con Marx. Aunque también es preciso advertir que Marx a veces se dedicó a “coquetear” (*koketieren*, dice él) con el vocabulario de la lógica dialéctica de Hegel, y así a veces habla de cosas como la “negación de la negación” o la “contradicción” entre términos tales como “burguesía” y “proletariado”. Esto parecería implicar una indefinición de Marx, y en efecto hay algunos pasajes de su obra en los que existe esa indefinición, como cuando habla de una “contradicción” (*Widerspruch*) entre burguesía y proletariado. No es cuestión de negar este hecho, pero también es cuestión de comprobar algo mucho más importante y decisivo: en el 90% de los casos (y yo me he tomado el trabajo de contabilizarlos) Marx no habla de *Widerspruch* o “contradicción”, sino de *Gegensatz*, esto es, “contraposición” lo cual es algo radicalmente distinto y que aleja cualquier fantasma hegeliano. Marx no esgrimía ninguna “lógica dialéctica” sino de *un método para la comprensión de la historia basado en la contraposición o lucha de clases*. Dicho de otro modo más tajante: no hay, ni puede haber, una cosa tal como “lógica dialéctica” por la simple razón de que esa presunta lógica maneja términos *llenos*, históricos, como en el caso de Hegel, y resulta que cuando hablamos de lógica en sentido estricto nos referimos a la lógica formal, cuyos términos son por definición *vacíos*. La moderna lógica matemática o simbólica ha aclarado suficientemente este problema. Cuando el lógico habla, por ejemplo, de que la conjunción ‘p y no p’ (que se simboliza ‘p . p’) constituye la forma más simple de la contradicción

puesto que implica la negación del principio de identidad (formulado por Aristóteles como ‘A=A’), se entiende que se trata de proposiciones *vacías*: en efecto, la proposición ‘p’ puede significar cualquier cosa o no significar nada; lo que importa no es el *denotatum* o la referencia a alguna realidad *material*, sino el hecho de que se trata de una proposición bien *construida*, es decir, *formalmente correcta*. El silogismo siguiente:

*Todos los hombres tienen cinco piernas*

*Sócrates es hombre*

*ergo: Sócrates tiene cinco piernas*

podrá ser una barbaridad desde el punto de vista material, ya que hasta ahora no se conoce a ningún hombre con cinco piernas; pero es un razonamiento o inferencia perfectamente correcto desde el punto de vista formal: está bien “construido”.

Ahora bien, a Marx no le interesaban cuando hablaba de lucha de clases o de la oposición entre burguesía y proletariado, establecer una verdad “formal” sino una verdad *material, histórica*. Mal podría hablar de contradicciones entre términos vacíos, pues burguesía y proletariado son términos históricos, llenos, materiales; si fueran términos vacíos, se podría hablar de una contradicción entre ellos, pero Marx habla por eso de “contraposición”, pues se trata de términos históricos, llenos. Una contradicción entre burguesía y proletariado implicaría dos términos vacíos absolutamente incompatibles. Una contraposición, por el contrario, implica dos términos llenos que sólo den parte son incompatibles, pues en la síntesis de lo real hay burgueses proletarizados y proletarios aburguesados. Los términos “burguesía” y “proletariado” sólo son totalmente distinguibles en el plano abstracto, el plan analítico, y por eso el propio Marx en el primer capítulo de *El Capital* aclara que su distinción tajante entre términos como “capitalista” y “obrero asalariado”, (o bien “capital” y “trabajo” o “burgués” y “proletario”) es una distinción analítica, realizada, como él dice, *durch Analyse*, “por medio del análisis”. Marx procedía así por una cuestión de *método de exposición*, pero tenía muy claro el hecho de que en el *método de investigación* (son sus palabras en el mencionado Prólogo) tenía que habérselas con términos no absolutamente distinguibles en la *síntesis* de la realidad.

No es cuestión de concluir, como quieren ciertos intérpretes maliciosos enfermos de logicismo, en que Marx no empleó lógica alguna. Se trata de demostrar solo que su lógica no era “lógica dialéctica” ni tampoco puramente “lógica formal”; de lo cual no debe inferirse, insistimos, que Marx no usó ninguna lógica. Marx usó la lógica de la investigación científica. Este es un asunto muy debatido y difícil de aclarar en pocas palabras. No obstante podemos aseverar que en la metodología de Marx hay, por supuesto, como en toda metodología, elementos de lógica formal o *deductiva*; pero también hay elementos, que en él son decisivos, de *lógica inductiva*.

El problema se presenta cuando nos salen al paso logicistas “puros” como Karl Popper, para quienes el razonamiento inductivo carece de validez porque no es formalizable; para esos logicistas modernos, que por supuesto son antimarxistas, no hay otra lógica que la deductiva. Pero para poder defender semejante tesis tienen que encerrarse en una torre de marfil “no contaminada”; lo cual tiene la inmensa desventaja de ignorar de modo supino un hecho tan relevante e innegable como que todo el progreso de la ciencia moderna se debe al empleo de la inducción científica, lo cual da a ésta plena derecho para figurar como elemento de primer orden en la lógica de la investigación científica. El hombre no llegó a la luna mediante la aplicación de un razonamiento deductivo, sino mediante la aplicación de la inducción científica. Esta inducción se define como un razonamiento *probabilístico* basado en los datos de la experiencia, definición que ya latía en el *Novum Organum* de Francis Bacon, el gran restaurador de la inducción y por ello mismo padre de la ciencia moderna. El científico de la NASA sabía que, tomando en cuenta todos los datos posibles de la experiencia y reduciendo al mínimo (mediante el método de ensayo y error) la posibilidad de equivocarse, el hombre probablemente llegaría sin contratiempos a la luna. Se logró ese éxito; pero hubiera podido no lograrse porque no se trataba de una deducción, sino de una inducción. Que el razonamiento inductivo puede fallar (es decir, que responde a su carácter probabilístico) está más que demostrado en los ruidosos y dolorosos fracasos de múltiples cohetes espaciales con hombres a bordo que han muerto carbonizados; o también en fallas tan graves como los accidentes nucleares, como el de las Tres Millas en EE.UU. o el de Chernobyl en la URSS. Se reducen al mínimo las posibilidades de errores o accidentes; pero ello no impide que una y otra vez se produzcan, ya sea por “fallas técnicas” o por “errores humanos” como dicen los científicos en su

peculiar jerga, un tanto incomprensible, ya que uno no puede imaginarse un “error” que sea puramente “técnico” y no humano. ¿No maneja el hombre los aparatos por él creados? Acaso no totalmente, y ello sería la alienación típica de nuestra era tecnológica... Pero este es otro asunto.

Lo importante ahora es constatar que Marx fue un científico social que empleó a menudo la inducción científica. Por ello mismo, podía equivocarse a veces al señalar ciertas “tendencias” de la sociedad capitalista, así como también la fijación de plazos exactos para el advenimiento del verdadero socialismo. Sin embargo, sin afán proselitista alguno, podemos afirmar que Marx logró captar en lo esencial el desarrollo de la sociedad capitalista. Su “filosofía” era *radicalmente nueva* no sólo por su ya mencionado carácter *transformador* y revolucionario, frente al cual todo el pasado filosófico se presenta como “conservador” sino por el importante hecho de que Marx dotó a la filosofía de un nuevo contenido. Este contenido es el de las ciencias sociales. La pregunta es: ¿ha dejado la filosofía de ser “filosofía” para transformarse en una “ciencia social”? Pregunta muy difícil de responder yo diría que existe una ciencia social, *pero también existe una filosofía de la ciencia social*, o “filosofía social” a secas. Por ejemplo, la alienación es una categoría filosófica dotada de contenido socioeconómico; es filosofía de la sociedad, que no debe confundirse con “ciencias sociales” como la sociología, la economía, la antropología, la etnología, etc. tal vez por eso no podemos decir de Marx que fue un “sociólogo” o un “economista”.

La Ciencia Social –en singular– de Marx es la más completa demostración de la posibilidad de eliminar la división del trabajo intelectual. Marx se burlaba de los economistas que no eran más que “economistas”. Hoy podría burlarse de los “econometristas” que no son sino eso, o de los “macroeconomistas” que no son sino eso, o los “sociólogos” que no son sino eso. Tal es la originalidad de Marx. De ahí que Lukács, como hemos visto, hablase “del punto de vista de la totalidad” como lo realmente característico del pensamiento de Marx. En esto no se ha quedado solo Marx. Tiene algunos buenos discípulos en nuestro siglo, como por ejemplo los filósofos socialistas de la Escuela de Frankfurt: Marcuse, Adorno, Horkheimer... Mucho placer me daría contarme a mí mismo en esta lista, sino fuera por la escasez de mis fuerzas!

## 2. Aplicabilidad de las categorías marxistas (la alienación)

Dos palabras aún sobre la aplicación del método y las categorías de Marx a regiones como Latinoamérica y el Caribe. Se suele decir, con mucha razón, que resulta poco científico el aplicar mecánicamente modelos y categorías concebidos por una determinada realidad, a otra que sea históricamente distinta. Así, se dice que no es científico aplicar los modelos y categorías de Marx, diseñados para la realidad europea del pasado siglo, a una realidad distinta como sería el mal llamado “Tercer Mundo”, o más específicamente el mundo latinoamericano actual. Esto, en principio, es correcto. En efecto, nunca faltan pseudomarxistas que, basados en manuales de marxismo que son verdaderas antiguallas, pretenden aplicar mecánicamente y sin un rediseño necesario el método y las categorías de Marx a nuestra realidad. En este sentido, el anti-marxista Octavio Paz tiene en parte la razón cuando afirma, en declaraciones para la prensa mexicana, que en nuestro continente abundan estos pseudomarxistas, que él llama “pseudointelectuales”. Sin embargo, Octavio Paz exagera, pues él debe saber muy bien que en nuestros países hay actualmente numerosos sociólogos, economistas o filósofos que son auténticamente marxistas y que cuando intentan aplicar las categorías de Marx a nuestra realidad lo hacen como debe hacerse: rediseñando esos modelos y categorías. En otras palabras, se trata de conservar lo que pueda considerarse vigente de Marx por su universalidad y su aplicabilidad a nuestra zona. De la inmensa obra de Marx perduran algunas observaciones sobre el desarrollo de *cualquier sociedad capitalista* que mantienen vigencia plena. Latinoamérica es subdesarrollada y estamos en las postrimerías del siglo XX, pero de todos modos constituimos una zona capitalista, todo lo particularizada que se quiera, pero *capitalista*. Marx formuló leyes generales para todo tipo de capitalismo, y estas leyes son las que hay que tener en cuenta para aplicarlas a nuestra realidad. Por supuesto, también formuló rasgos específicos del capitalismo de su tiempo que hoy carecen de validez, no porque no hayan sido inválidas para el siglo XIX europeo, sino todo lo contrario: porque fueron válidas para ese tiempo, no sirven ya para nuestro tiempo, en el que la sociedad capitalista ha asumido rasgos que no conoció o apenas entrevió Marx, como por ejemplo la aparición de eso que el economista Paul Baran llamó “el capital monopolista”, o bien la aparición de “excedentes

económicos” que no pueden explicarse con la simple aplicación de la teoría marxista de la plusvalía.

Estas teorías, explicadas en *El Capital*, conservan a su juicio plena vigencia. Igual vigencia tiene el *método* marxista de intervención de la historia como lucha de clases, distintos a la tradicional oposición entre burguesía y proletariado; en efecto, ni la burguesía ni el proletariado actuales son los mismos que en los tiempos de Marx; la jornada de trabajo ha cambiado; y han urgido nuevos estamentos sociales, como los “marginados” que no son en principio burgueses ni proletarios, pues por definición están fuera del aparato productivo. Sin embargo, es posible rediseñar los conceptos originarios de Marx inventando teorías como esa que a mí se me ocurrió inventar hace años y que bauticé como *la plusvalía ideológica*, inspirada en Marx pero destinada a explicar algo que no podía explicar Marx, a saber: que estamentos como los “marginados” no están en realidad totalmente fuera del aparato productivo, pues son productores de un excedente de energía psíquica que no se queda, por cierto, en las nubes del espíritu, sino que está destinado a incrementar la plusvalía material. Como ya lo expliqué en el anterior párrafo, se trata de que la ideología dominante, a través de los medios de comunicación (radio, TV, prensa, etc.) imprime en el psiquismo profundo de esos marginados una “lealtad” hacia el mercado de mercancías, lo que los convierte en consumidores que, aún sin tener lo suficiente para comprar todos los productos que les anuncia la televisión, hacen toda clase de esfuerzos para lograr el dinero con el cual podrán satisfacer unas “necesidades” que no son realmente suyas, sino que son, como decía Marx en 1859, “las necesidades del mercado”<sup>21</sup>. El marginado *no sabe* por qué siente realmente esa necesidad; lo único que sabe es que la siente. No puede conocer su mecanismo, porque no es un proceso consciente, sino preconsciente y, a veces, inconsciente (aceptemos por esta vez la terminología de Freud). Es, como decía Engels en algunas de sus últimas cartas, *un proceso ideológico*, y por tanto, como él decía anticipatoriamente, un proceso no-consciente.

Si he puesto este ejemplo mío no ha sido por falta de modestia, sino porque es el que tengo más a mano; pero igual podría poner como ejemplo de rediseño del método marxista de la lucha de clases y la explotación eso que algunos europeos inteligentes (es decir europeos que no nos menosprecien *a priori*) han llamado significativamente “la

---

<sup>21</sup> *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Dietz Verlag, 1953. Cap. I.

escuela latinoamericana del subdesarrollo.” Esta escuela es de inspiración marxista, pero se ha tomado el inmenso trabajo de rediseñar el método de Marx para aplicarlo al capitalismo periférico. Sus representantes se encuentran en todos los países de Latinoamérica y el Caribe, y esto es lo que parece no tolerar el tozudo Octavio Paz, tozudo en este aspecto, por supuesto, lo cual significa una limitación y una cierta ceguera frente a procesos como el de Cuba o Nicaragua, ceguera que lo lleva a decir que Cuba es “un campo de concentración” sin detenerse a estudiar cómo es realmente el proceso revolucionario cubano, que es muy peculiar y muy autóctono, pese a la dependencia económica con respecto al rublo; dependencia, por lo demás, perfectamente explicable, pues a Cuba, después del temprano inicio del brutal bloqueo a Cuba por parte de EEUU, no se le dio la oportunidad para lograr en lo inmediato lo que seguramente logrará a largo plazo: la independencia económica; y lo propio quieren hacer con Nicaragua, para después darse el lujo de decir que ese pequeño y heroico país “depende del comunismo ruso-cubano”. En fin, quería decir que Octavio Paz es tozudo en este aspecto, lo cual no impide que como literato y poeta sea un autor eminente.

Pero la cosa va más allá del “rediseño” de las tesis de Marx: hay categorías como la alienación, que, como tal la definimos en el párrafo anterior siguiendo las palabras de Marx, no necesitan rediseño alguno, por poseer una universalidad y una generalidad tan grandes (es lo que permite llamar “filosófica” a esa categoría) que pueden aplicarse casi sin variantes a cualquier sociedad capitalista, o mejor dicho, a cualquier sociedad en la que, no llamándose “capitalista” sino “socialista” persistan algunos viejos –o nuevos—esquemas alienantes, tales como “la ley de bronce” del salario, la economía monetaria o la dominación de una clase por otra. Es admisible decir, a mi juicio, que hasta no hace muchos los países del bloque socialista mantenían algunos de esos factores alienantes, e incluso es admisible afirmar que parte de esos factores no han desaparecido todavía; pero es igualmente un deber reconocer que, más allá de las críticas que ha merecido el stalinismo, esos países están tomando poco a poco eso que alguna vez llamé “el camino hacia Marx”, expresión que tomé del hermoso libro de Lukács *Mein Weg zu Marx* (“Mi camino hacia Marx”) y que implica la idea, correcta a mi juicio, de que el socialismo no puede ni debe alcanzarse de un solo golpe revolucionario, sino a través de un difícil camino –a veces lleno de sangre—de marchas y contramarchas; como lo dijo una vez Fidel Castro, “no podemos,

ahora que hemos alcanzado el poder, sentarnos a la puerta de nuestras casas para esperar a que pase por delante el cadáver del capitalismo”; es decir, el socialismo es un estado social que se logra poco a poco, a pulso, con el diario coraje necesario para comprender que a veces se cometen errores y que el socialismo no puede alcanzarse por un salto súbito, por más cualitativo que sea ese salto. Sigue siendo verdad aquello de que *in historia humanitatis non datur saltus*. Así como la naturaleza no da saltos (*natura nos facit saltus*) la historia tampoco los da. El único “salto” que podría dar la historia ya no representaría un cambio histórico cualitativo, sino simple y llanamente la abolición de la historia: la guerra atómica.

### **3. El “derecho desigual” y el “derecho burgués”**

Mientras escribo estas páginas llegan constantemente noticias acerca de Nicaragua y su revolución. Una de estas noticias es harto significativa. Se trata del interrogatorio a que está siendo sometido por miembros del Senado estadounidense el teniente coronel Oliver North. Ya se ha comprobado que este cínico personaje, que mira a los periodistas y a los senadores con la sonrisa burlona de quien se siente, como decimos en Venezuela, “guapo y apoyado”, está metido hasta el cuello en toda esa podredumbre que constituye el escándalo “Irán--Contras.” Sin duda, el Senado lo interrogará y le acusará como culpable de una operación clandestina ilegal e inmoral, destinada a destruir la soberanía de Nicaragua. Sin embargo, pese a ello, el señor North saldrá ileso, porque tiene el respaldo del Presidente Reagan. ¿Cómo es esto? ¿Cómo entender la “inmunidad” que se le concede a North? Es un poco difícil de dilucidar, ya que esta clase de complicidades suelen estar llenas de misterio, de órdenes secretas, sobornos, y sólo raramente —como en el caso de Nixon— aparece el Presidente como responsable. Sin embargo, hay un dato importante: a todas las sesiones de interrogatorio les será permitida la entrada a los periodistas, menos a aquellas en las que el inculpado hable sobre sus relaciones directas e indirectas con el Presidente Reagan en el escándalo suscitado por la venta clandestina de armas a Irán y el desvío de varios millones de dólares, obtenidos por la venta, hacia los “contras” nicaragüenses. Más claro no canta ni siquiera aquel gallo famoso en que reencarnó el viejo Pitágoras, según lo cuenta Luciano de



Samosata. El verdadero culpable es el Presidente. No es el único culpable, pero es el principal, el que manda a subalternos a ejecutar órdenes ilegales. Como ha escrito muy bien el escritor e intérprete de nuestra realidad, el uruguayo Eduardo Galeano, la empresa imperialista “para realizarse, necesita coartadas ideológicas que convierten la arbitrariedad en derecho.”<sup>22</sup> El gobierno, y más concretamente el Presidente de los Estados Unidos, pretende “convertir, mediante la *ideología* jurídica, en un “derecho” algo que en la realidad es un atropello intervencionista. Justamente en este párrafo estudiaremos esta función ideológica del Derecho. Tenemos que hacerlo, pues se supone que la democracia es un estado de derecho. Y tendremos que preguntarnos: ¿Cuál derecho? Uno no puede menos que abordarse del Marx de la *Crítica del Programa de Gotha* donde lanzó la idea, hasta ahora no bien comprendida, que lo que se suele llamar “derecho” no es más que el derecho *burgués*. Este derecho, dice Marx, es un “derecho igual”, y ahí precisamente reside su arbitrariedad ideológica, pues si tenemos en cuenta algo tan evidente como que los seres humanos *no son iguales*, (tesis que destruye el viejo y demagógico “igualitarismo” de origen liberal) entonces se requiere para hacer justicia de un *derecho desigual*. Dicho en otras palabras de Marx: a cada quien según sus necesidades, a cada quien según su capacidades. Esta idea no implica en modo alguno una discriminación entre los integrantes de la sociedad, en el supuesto sentido de que a unos hay que tratarlos “con más justicia” que a otros. Por el contrario, se trata de hacer justicia de acuerdo a la realidad de cada ser humano o de cada país, y no de acuerdo a unas leyes o normas abstractas que no saben distinguir entre las necesidades y las capacidades de cada individuo. Precisamente por eso aunque suene paradójico, el derecho igualitario es el menos igualitario de todos los derechos, porque, tanto en la teoría como en la práctica, no distingue entre individuos o países que son cultural, social y económicamente diferentes, desiguales.

La teoría justifica ideológicamente este proceder cuando dice “justicia por igual y para todos”; pero la práctica se encarga de desenmascarar esa ideología, ya que sabemos de memoria que la “justicia igual” no es repartida equitativamente. sino de modo discriminatorio, cuando mete a la cárcel a un pobre delincuente y deja en la calle a los delincuentes de “cuello blanco”. La “excelencia” de la Justicia y del Derecho se ve así

---

<sup>22</sup> Véase la obra de Galeano *El descubrimiento de América que todavía no fue*, Editorial Laia-Alfadil, Barcelona -Caracas, 1987, p. 116.

envilecida por intereses económicos. Con lo cual caen en la famosa proposición jurídica fascista: “El derecho no es derecho porque sea justo, si no que es justo *porque es derecho*”. En el fondo es lo mismo que decir: “La matanza de judíos no es un acto de justicia porque sea justa, sino que es justa porque es matanza de judíos” *Mutatis mutandi*, este es el mismo razonamiento que esgrime la clase gobernante de Estados Unidos frente a la revolución sandinista. Esta clase presenta las cosas más o menos así: la matanza de revolucionarios —y pueblo en general—nicaragüenses tienen que defenderse no sólo en el plano de las armas, sino en el plano de la ideología. Estos quieren una paz negociada como la que propone el grupo de Contadora; pero los Estados Unidos se encargan todos los días de taladrarle el piso a la gestión de Contadora. ¿Con que fin? Con el fin de acorralar militar y económicamente al pueblo y al gobierno nicaragüense, matarlos de hambre y prácticamente obligarlos —como hicieron con Cuba-- a buscar la ayuda del bloque socialista, para después darse el lujo de decir a los cuatro vientos: “¿No ven que se trata de una revolución comunista?” ¿No ven que están en complicidad con rusos y cubanos?” A Cuba, por la circunstancia histórica y la violencia del bloqueo económico, no le quedó otro remedio que ponerse a depender de la URSS. Nicaragua, si actúa de acuerdo a la experiencia cubana, podría lograr (aunque es bastante difícil) mantenerse independiente, o al menos no depender en forma exclusiva de un determinado bloque de poder militar y económico. Esto sería lo deseable. Recordemos una vez más, la sibilina frase de advertencia que Fidel Castro le envió a Salvador Allende: “Mantén tus exportaciones dentro del área del dólar”. La lucha por su independencia es extremadamente difícil y casi utópica, pero estamos en el deber de tener esperanza en la sabiduría política de los sandinistas, así como también el apoyo diplomático (desgraciadamente sólo diplomático) de los países de Contadora y del Grupo de Apoyo. Finalicemos esta introducción citando nuevamente a Galeano: “Nicaragua, pobrísimo país, quiere nacer. Y un imperio mucho más poderoso que aquel de Carlos V quiere impedir, a sangre y fuego, que Nicaragua nazca. Y quiere obligarla a convertirse en un cuartel, un cuartel de hambrientos, para que el mundo confirme que los países pobres sólo son capaces de cambiar una dictadura por otra. En ese pedacito de la vasta comunidad de habla española se está dilucidando, pues, una cuestión esencial: ¿es la democracia de lujo solamente posible para los países ricos? ¿Es la democracia una parte del botín que esos

países ricos arrancan a través de la estructura internacional de la piratería? ¿Come miseria la democracia? (Op. Cit., p. 120)

(Y siguen llegando las noticias. Klaus Barbie, criminal de guerra nazi y “carnicero de Lyon”, acaba de ser condenado por un tribunal francés, después de “comprar” a la justicia boliviana por una suma aproximada a los 50 millones de dólares, adquirido el “derecho” de *secuestrar* a ese ciudadano boliviano y juzgarlo en un tribunal francés- esto es totalmente ilegal, *al menos según las normas del derecho burgués*. Y uno se pregunta: ¿qué clase de derecho es ese que cuando le conviene se olvida de sus propias normas? Nadie duda de que la condena a Barbie es un acto justo; pero también es totalmente ilegal. Esta es la contradicción del derecho burgués. La cual lo revela, no como un conjunto de normas destinadas a hacer justicia, sino como un cuerpo ideológico que actúa ilegalmente y disimulando su carácter falso de “derecho”. Lo mismo pasa con ese “derecho” con el cual los Estados Unidos intervienen unilateralmente en Latinoamérica y el Caribe; es un falso derecho, pues todas sus acciones son ilegales. ¿No dice la Constitución de los Estados Unidos, que ahora está cumpliendo doscientos años (de falseada!), que hay que respetar la soberanía de los pueblos?...) )

#### **4. Sobre los orígenes de la democracia moderna**

Antes de entrar a examinar la actual democracia latinoamericana –con todas sus marchas y contramarchas, sus aciertos y sus contradicciones— será bueno echar una ojeada a los orígenes de la democracia moderna. Esta ojeada resulta importante, por cuanto la mayoría de los rasgos estructurales de la democracia actual pueden explicarse y dilucidarse mucho mejor si tenemos en cuenta que ya estaban presentes al inicio de la democracia, cuando ésta empezó a abrirse paso en la historia con el advenimiento del capitalismo mundial.

Desde Marx a esta parte, muchos son los autores que se han dedicado a explicar el intrincado conjunto de factores sociales e históricos que contribuyeron a la desintegración de la sociedad feudal de la Edad Media y al progresivo surgimiento de una sociedad distinta, la sociedad burguesa o capitalista. La verdad es que son muy pocos los autores que se muestran de acuerdo en determinar cuáles son los factores que intervendrían para ese

paso. Sin embargo, creo que se pueden llegar a determinar algunos puntos incontrovertibles. Por ejemplo, el referente al desplazamiento del centro de gravitación de la sociedad medieval hacia un nuevo centro en la sociedad burguesa. El centro de gravitación de la sociedad medieval es la tierra, el suelo, el campo. El siervo medieval trabajaba la tierra, pero no recibía por ello algo como lo que modernamente denominamos un “salario”; no era un obrero asalariado, sino un trabajador que laboraba la tierra durante toda la semana, y cuya única compensación económica, más o menos aleatoria, consistía en la *corvée*, esto es, la concesión graciosa, por parte del señor feudal, de un día de trabajo. Todo lo trabajado en el resto de la semana pertenecía, “por derecho” al señor feudal. Esta es una diferencia cualitativa con respecto a la sociedad burguesa posterior. El siervo no estaba en libertad para vender su fuerza de trabajo en cualquier mercado; no era un “obrero libre”, como ocurre con los asalariados de la sociedad burguesa. Estos poseen, al menos en teoría, la libertad de elegir el mercado donde habrán de vender su fuerza de trabajo. Dicho en palabras de Marx: la fuerza de trabajo del siervo (y antes, del esclavo) era un puro valor de uso, en tanto que la fuerza de trabajo del obrero asalariado, para poder realizarse y objetivarse, tiene que transformarse en *mercancía*. El siervo medieval no estaba separado o *alienado* con respecto a sus *medios de producción*; en cambio, el moderno proletario está por completo separado de esos medios, lo cual implica el surgimiento de una forma novedosa de alienación. El proceso para llegar a este estado fue largo, y de ninguna manera surgió de golpe. En el corazón mismo de la Edad Media ya había síntomas de proletarización. A este respecto, escribe el economista belga Ernest Mandel: “Los antepasados de este proletariado fueron ya caracterizados en 1247 como *ceux...qui jaignerent deniers á leur bras et a leur forcé*, los que ganan dinero con la fuerza de sus brazos<sup>23</sup>. Y todavía en nuestra época, cuando entre los pueblos retrasados se repite el proceso de formación del proletariado, se dice de los pescadores de Malasia que no poseen las redes con que pescan (los medios de producción): “No poseen nada; no hacen más que ayudar a los demás” (expresión de Raymond Firth, en *Malay Fishermen*, Trubner, Londres, 1946, p. 136; nota de L.S.) En otras palabras: la separación de los productores de sus medios de producción crea una clase de proletarios que sólo pueden subsistir alquilando

---

<sup>23</sup> Mandel toma este dato de Tailliar: *Recuel d' Actes*, Acta del 2 de febrero de 1247, citado en G. Espinas: *Les origines du capitalisme*, Lille, 1933. Vol. I. p. 37, nota 1.

sus brazos, es decir, vendiendo su fuerza de trabajo a los propietarios del capital, lo que permite a éstos apropiarse de la plusvalía producida por aquéllos” (Véase Ernest Mandel, *Traité d' économie marxiste*, Julliard, Paris, 1962. Cap. IV *passim*) De modo parecido escribe Simiand, en su obra *Le salaire* (I, p, 148): “El análisis corriente de la condición de asalariado resalta como carácter esencial que el trabajo está en él separado y desprovisto de la propiedad de los medios de producción y funda en este rasgo la diferencia con las condiciones opuestas.” Todas estas opiniones provienen del análisis de Marx en *El Capital*. En el Libro 1 escribe Marx: “Para poder venderse en el mercado como mercancía, es evidente que el trabajo tendría que existir antes de ser vendido. Ahora bien, si el obrero pudiese dar a sus trabajadores una existencia independiente (*selbständige Existenz*), vendería mercancía, y no trabajo. Aun prescindiendo de estas contradicciones, un intercambio directo de dinero, es decir, de trabajo materializado por trabajo vivo, anularía la *ley del valor*, ley que precisamente se desarrolla en toda su plenitud a base de la producción capitalista, o destruiría la propia producción capitalista, basada justamente en el *trabajo asalariado*”<sup>24</sup> Y unas páginas más adelante, Marx habla de los distintos modos de producción: “La forma del salario borra toda huella de la división de la jornada de trabajo en trabajo necesario y trabajo excedente., en trabajo pagado y en trabajo no retribuido. Aquí, todo trabajo *aparece* (ideológicamente, L.S.) como si fuese trabajo retribuido.

En el *trabajo feudal* se distinguían en el tiempo y en el espacio, de un modo tangible, el trabajo que el siervo realizaba para el señor del suelo. En el trabajo de los esclavos, hasta la parte de la jornada en que el esclavo no hacía más que reponer el valor de lo que consumía para vivir y en que por tanto trabajaba para sí, se presentaba exteriormente como trabajo realizado para su dueño. Todo el trabajo del esclavo *parecía* (ideológicamente, L.S.) trabajo no retribuido. Con el *trabajo asalariado* ocurre lo contrario: aquí, hasta el trabajo excedente o trabajo no retribuido *parece* (ideológicamente, L.S.) pagado. Allí el régimen de propiedad *oculta* (ideológicamente, L.S.) el tiempo que el esclavo trabaja para sí mismo; aquí el régimen del dinero *esconde* (ideológicamente, L.S.) el tiempo que trabaja gratis el obrero asalariado” (*Das Kapital*, I, p. 562).

El lector habrá observado, tal vez con molestia, mis insistentes y hasta fastidiosos paréntesis sobre el carácter “ideológico” de estos procesos. Si lo he hecho, ha sido para

---

<sup>24</sup> *Das Kapital*, Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, Berlin, 1962, vol I, p. 558.

resaltar algo muy importante en la teoría de Marx, a saber, la distinción entre las “formas de aparición ideológicas” (*ideologischen Erscheinungsformen*) y la “estructura” (*Struktur*) que aquellas formas intentan ocultar. Sin esta teoría de la ideología resulta incomprendible la teoría económica de Marx. Podemos sacar en claro que las diferencias cualitativas entre los distintos modos de producción no impiden la existencia de formas ideológicas comunes a todos ellos, en el sentido de “ocultar” las relaciones de producción existentes en la estructura social. Por supuesto, la ideología es distinta en cada modo de producción: no es lo mismo la ideología aristotélica según la cual “el esclavo es esclavo por naturaleza” (*physei*, dice el filósofo en su *Politica*) que la ideología del señor feudal según la cual el siervo es siervo por “voluntad divina”, o la ideología capitalista, según la cual “todo el tiempo de trabajo es retribuido”. Sin embargo, pese a estas diferencias, todas esas ideologías tienen el elemento común que es rasgo de cualquier ideología: la misión de ocultar y, por tanto, tergiversar lo que realmente ocurre en eso que Marx llamaba “el taller oculto de la producción”, esto es, en la estructura social. Esa ideología puede ser metafísica, como en el caso de Aristóteles; o bien puede ser religiosa, como en el caso de la teocéntrica sociedad medieval; o en fin, puede ser ideología jurídica, como en el caso del capitalismo: en esta sociedad, la ideología jurídica se encarga de *hacer aparecer* al obrero y al capitalista como “partes iguales” de un contrato, a sabiendas de que tal igualdad no es más que una ficción, pues mientras el dueño del capital se enriquece con el trabajo no pagado del obrero (cuota de plusvalía), éste no recibe sino un salario que apenas alcanza para reponer la energía de su fuerza de trabajo.

En otra parte de su libro ya citado, Ernest Mandel nos resume todo lo que hemos intentado decir:

“Las transformaciones económicas que entre los siglos XVI y XVIII crearon en las ciudades una masa de productores separados de sus medios de producción venían acompañadas, pues, de transformaciones que desposeían en la práctica a una parte de los campesinos de la tierra como medio de producir su subsistencia. Así apareció el proletariado moderno. He aquí cómo los empresarios de Leyden caracterizaban a esta clase en el siglo XVI: “Gentes pobres y necesitadas, muchas de las cuales

tienen a su cargo mujeres y varios niños, y que sólo poseen aquello que pueden ganar con el trabajo de sus manos.”<sup>25</sup>

De todo lo anterior se pueden sacar algunas conclusiones. En primer término, sólo de un modo puramente *analítico* puede decirse que la transición del feudalismo al capitalismo ocurrió en “determinado momento”, digamos en el Renacimiento. Desde el punto de vista de la *síntesis* de la realidad, en cambio es preciso reconocer que la transición no tiene una fecha “exacta”, pues vino gestándose desde el corazón mismo de la sociedad medieval, en la que coexistían rasgos del modo de producción feudal con los nuevos rasgos del modo de producción capitalista emergente; por otra parte, la realidad comprueba cómo, dentro de su fase ya avanzada (fines del siglo XVIII y comienzos del XIX), el capitalismo seguía conservando algunos rasgos del antiguo modo de producción. Quizá podría decirse, de modo simbólico, que el feudalismo como tal sólo desapareció de Europa cuando los revolucionarios franceses decapitaron a Louis XVI y a María Antonieta. En el siglo XIX latinoamericano, y aún en parte del XX, la forma de la propiedad territorial, el latifundio, siguió siendo un resto de sociedad feudal heredada; lo cual por supuesto, no implica la idea de que los países subdesarrollados latinoamericanos no fueran, en lo esencial, países de capitalismo dependiente. El todo está en averiguar cuál es el modo de producción *dominante* en una sociedad.

En segundo lugar, podemos concluir, con Marx y Mandel, en que el paso del feudalismo al capitalismo implica un desplazamiento de la fuerza de trabajo del campo hacia la ciudad. La desposesión de la tierra, la desintegración de los séquitos feudales y otros factores crearon grandes masas de desocupados que acudieron a las grandes ciudades en las cuales, una vez instalados, tuvieron que someterse a un nuevo modo de producción de siervos pasaron a ser obreros asalariados. De dueños de sus medios de producción pasaron a estar desposeídos de esos medios, o separado de ellos, como dice Marx. Ya en las ciudades, los antiguos campesinos se vieron en la necesidad de alquilar o vender su fuerza de trabajo, convertirla en mercancía, y cumplir una jornada de trabajo de catorce horas: parte de esa jornada estaba destinada a obtener el salario estrictamente necesario para

---

<sup>25</sup> Traité, cap. IV; la cita final está tomada de *Posthumus, Bronnnen tot de Geschiedenis van de Leidsche Lakennijverheid*, Den Haag, 1918, V, pieza 201.

reponer su fuerza de trabajo, mientras la otra parte era trabajo gratis, destinado a enriquecer al dueño del capital, ya sea mediante la extracción de plusvalía absoluta o de plusvalía relativa (esta última viene dada por la reducción de la jornada de trabajo y la incorporación de maquinaria sustitutiva). Ahora bien, este paso del campo a la ciudad tiene otras implicaciones sociales, que han sido muy bien estudiadas por el sociólogo alemán Alfred Von Martin en su libro *Sociologie der Renaissance* (“Sociología del Renacimiento”) publicado en 1932 por la Ferdinand Enke Verlag, de Stuttgart. En la introducción de este breve pero denso libro, von Martin escribe: “Estabilidad y cambio estática y dinámica tanto en la vida privada como en la social, son las categorías primarias de que ha de partir un estudio sociológico de la historia. Es cierto que la estabilidad en la historia sólo puede concebirse en sentido relativo; ahora bien, lo que importa es determinar si lo que prevalece es la estabilidad o el cambio. El centro hacia al cual gravita la sociedad medieval es la tierra, el suelo, pero en la época del Renacimiento se desplaza el centro económico y también el social, a la ciudad. Se pasa del polo ‘conservador’ al ‘liberal’, pues la ciudad representa el elemento movedizo y cambiante” si dejamos de lado cierto “sociologismo” más o menos anticuado que se nota en tales palabras --evidentemente influidas por Max Weber y sus “tipos sociales”—nos queda una verdad: el paso de una sociedad estable a una sociedad inestable, movediza, como lo dice von Martin, de una sociedad conservadora a otra liberal. Esta es una gran verdad, que todavía hoy podemos constatar, como veremos más adelante. La sociedad medieval se basaba en un orden de estados consagrado por la Iglesia, de modo que cada cual tenía su puesto, asignado por la naturaleza o por Dios mismo. Salirse de ese orden constituía herejía, y por ello no es de extrañar que precisamente cuando comenzó a alterarse ese “orden” naciese la terrible Inquisición.

La Inquisición era un organismo retrógrado, reaccionario, que se oponía a la revolución burguesa. El caso de España es muy ilustrativo: el atraso español en el proceso de modernización se debe a que, como escribía Stendhal en uno de sus diarios a comienzos del siglo XIX, “en España, la Inquisición y la Edad Media son algo todavía *vivo*.” Tal vez esta sea la razón de esta “España invertebrada” de que habló Ortega y Gasset. En el Medioevo, dos fuerzas dominantes, el clero y la nobleza, se encargaban de mantener ese “orden”. Incluso el poder del rey estaba limitado por ciertas leyes. Si el rey no trataba con reciprocidad a sus vasallos, éstos adquirirían el “derecho de resistencia” contra el rey. Por su



parte, la iglesia declarará *tyrannus* al príncipe que gobierne arbitrariamente. (Aquí la palabra tirano no significa exactamente lo mismo que en la antigua Grecia, pues si bien en muchos textos se la usó para designar al déspota, en algunos muy importantes sólo designaba simplemente al “rey”, como ocurre en la célebre tragedia de Sófocles *Oidipos Tyrannos, Edipo Rey*.) Ahora bien, en la sociedad medieval había también burgueses, esto es, gentes que vivían en la ciudad; pero se trataba de “pequeños burgueses” de la clase media, ligados a su *estamento* (todavía no constituían una *clase*, como en el capitalismo) con una base conservadora y con el predominio de una economía natural. Estos burgueses estaban también dominados por el poder eclesiástico. A este respecto, son significativas las palabras de Vespasiano de Bisticci: “Esa clase media de pequeña burguesía sigue teniendo en la Italia del Renacimiento una mentalidad por completo estamental.” (*Vite di uomini illustri*, citado por Alfred von Martin en el *Festschrift für M. Finke*, Munster, 1925) y en su ya mencionado libro *Sociologie der Renaissance*, von Martin comenta: “Pero al desarrollarse la economía monetaria, la burguesía adquiere un poder, el pequeño traficante se convierte en gran comerciante y se inicia la disolución de las formas y concepciones sociales tradicionales al manifestarse la protesta contra las capas sociales mantenedoras de aquellas formas y concepciones sobre las cuales tenían establecida su preponderancia.

Surge una burguesía de cuño ‘liberal’ que se apoya en las nuevas fuerzas del dinero y de la inteligencia y rompe las tradicionales ligaduras con los estamentos, hasta entonces privilegiados, del clero y de la feudalidad” y más adelante von Martin agrega un comentario que consideramos de suma importancia para nuestro estudio: “El espíritu *democrático* y urbano iba carcomiendo las viejas formas sociales y el orden divino ‘natural’ y consagrado” (Op. Cit. Introducción o *Einleitung*). Resultaba lógico, en estas circunstancias, el surgimiento del moderno individualismo. En efecto, la nueva sociedad le daba más importancia al individuo en sí que a su vida comunitaria. La “sociedad” va a reemplazar a la “comunidad”. Esta última era conservadora y regulada desde arriba; en cambio, “la sociedad” fue liberal y se afianzó en el individuo como factor de sí mismo, como creador de sí mismo. Eso tenía sus aspectos positivos a corto plazo, y sus efectos negativos a largo plazo. Los aspectos positivos a corto plazo no eran otros que la reivindicación del individuo, entidad cuyos orígenes griegos se había olvidado, pero que el Renacimiento, que en realidad es un “resurgimiento” (los italianos dicen por eso

*Risorgimento*) de la concepción clásica, se encargó de restaurar. Esto es positivo si pensamos que la base de toda auténtica democracia, y también de todo auténtico socialismo (lo decía Marx en los *Grundrisse*) es la valorización del individuo. Pero también pudo, a largo plazo, transformarse en algo negativo, pues en la sociedad capitalista plenamente desarrollada la valorización del individuo se pervirtió y transformó en egoísmo, en desinterés de cada individuo por la suerte de los demás. En una ciudad como Nueva York, según ha escrito Arturo Uslar Pietri, los individuos van y vienen, cada uno *a lo suyo*, sin mirar ni siquiera a los demás y por supuesto sin interesarse en la vida y los problemas de los otros; son individuos “aprisa”, “vendidos al tiempo”<sup>26</sup>. Lo más curioso de todo es que la utopía (realizable) diseñada por Marx en los *Grundrisse*, y que no se ha cumplido todavía sino en muy pequeña escala, implica precisamente una revalorización del individuo, pero no ya con el valor negativo de “egoísmo”, sino al contrario: la valorización del individuo y sus rasgos personales sean lo único que pueda garantizar la existencia de una sociedad comunitaria, o mejor dicho, comunista. Ya se ve que Marx empleó su sabiduría en rescatar ciertos valores antiguos —las asociaciones comunales, la economía comunitaria— y al mismo tiempo rescatar lo que fue creado por la sociedad burguesa: la valorización del individuo, al menos en los comienzos de esa sociedad.

Al constituirse la nueva sociedad burguesa, se instala la dominación de una nueva oligarquía, constituida por el poder capitalista de la gran burguesía del dinero, y que le sirve para establecer ese poder económico de las *tendencias democráticas* que fueron destruyendo al régimen feudal. En la Edad Media el poder político, consagrado por la religión o, mejor, por la ideología religiosa, gozaba de primacía. Ahora, en cambio, el predominio lo ejerce el poder económico, consagrado esta vez por la *ideología* jurídica. Si Marx hizo tanto énfasis en el factor económico no fue por un presunto “economicismo” suyo aplicable a cualquier sociedad sino por la simple razón de que su objeto de estudio era la sociedad capitalista, que es una sociedad basada enteramente en la economía, o más concretamente, en el valor de cambio (se puede hablar, desde luego, de otras “economías” basadas en el valor de uso; pero la *economía política* como tal, sólo ha podido darse en una sociedad como la capitalista). En la sociedad medieval, la economía era sólo un “medio”; en la capitalista es un “fin en sí mismo”.

---

<sup>26</sup> Véase: Arturo Uslar Pietri, *El globo de colores*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1975, cap. “La ciudad de nadie”.

Así pues, la democracia moderna comenzó por ser (y naturalmente terminará siendo) un sistema político basado en una economía monetaria y mercantil, o sea, un sistema basado en el valor de cambio. Como hemos visto en el primer capítulo de este libro, y como lo veremos también en el tercero y último, esto implica, entre otras cosas, el nacimiento de una *contracultura*. Definida la cultura como “el modo de organización y distribución de los valores de uso.” (Samir Amin, *Eloge du socialisme*), se concluye que en una sociedad basada enteramente en el valor de cambio no puede haber, propiamente hablando, una cultura, sino una contracultura. No es que la contracultura deje de ser “cultura”; lo que pasa es que se trata de una cultura que va en contra del sistema social establecido, y más concretamente, en contra de su ideología. También ello implica la constitución de una sociedad “democrática” en lo político, pero secretamente manipulada por los intereses económicos. Se plantea, pues, desde los orígenes mismos, una situación peligrosa, *inestable*, que se ha venido manteniendo a lo largo de varios siglos. Dicho de un modo un tanto cabalístico, podemos decir que la democracia moderna, la democracia capitalista, es *estable* en la misma medida en que ahora ha logrado superar su *inestabilidad* estructural. Esto no es un galimatías. Desde los tiempos de Marx sabemos que la economía capitalista se caracteriza entre otras cosas por sus *crisis periódicas*. Aunque la teoría de las crisis periódicas nunca alcanzó a ser formulada de un modo definitivo por Marx y Engels de todos modos ambos pensadores dejaron sentadas algunas proposiciones e indicadores que resultan esenciales para la comprensión y aceptación de esa teoría. En sus tiempos juveniles, llenos de ilusiones revolucionarias inmediatas, a menudo confundieron diversos estallidos políticos (como el de 1848) con “crisis” económicas, y ello los llevó a apresurarse demasiado en eso de predecir futuras e inmediatas “crisis”. Sin embargo, ya para una fecha como 1850 lograron llegar a un cierto punto sólido, cuando escribieron: “Ante esta prosperidad general en la cual las fuerzas productivas se desarrollan de manera tan exuberante como pueden hacerlo en el marco de las relaciones burguesas, no se puede hablar de una verdadera revolución. Tal revolución no es posible más que en los períodos en los cuales estos dos factores, las fuerzas productivas modernas y las formas de producción burguesas entran en contradicción unas con otras (...) Una nueva revolución no es posible más que después de una nueva crisis. Es tan segura como esta última”<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Karl Marx, F. Engels, “Revue. Mai bis Oktobedr”, en *Neue Rheinische Zeitung*, números 5° y 6°, Mayo-

Todavía se nota una cierta vaguedad en esta contradicción entre “fuerzas productivas modernas” y “formas de producción burguesas”, pero esa vaguedad ya no existirá más en obras posteriores, como los *Grundrisse* o *El Capital*, donde se establece la verdad definitiva, a saber, la contradicción, esencial al capitalismo, entre la socialización de la producción y la forma privada, burguesa, de apropiación, las “fuerzas productivas modernas” que implicaban superproducción, implicaban ya la socialización de la producción; y “las formas de producción burguesas” implicaban, a su vez, el modo privado o burgués de la apropiación de aquella producción. Y luego, en el análisis de la coyuntura económica de 1852, a pesar de haberse equivocado al predecir una “crisis”, Marx y Engels dejaron un diagnóstico que hoy sigue teniendo todo su valor: “Nunca ha habido un período de prosperidad en el curso del cual ellos (los optimistas burgueses) no hayan visto la ocasión de demostrar *que esta vez sí* el destino implacable será vencido. Pero el día en que la crisis estalló, simulaban inocencia y atacaron al comercio y a la industria con una indignación moralizadora y reproches inútiles, puesto que no habían dado pruebas de poseer suficientemente prudencia y previsión.”<sup>28</sup> No otra cosa ocurrió, por ejemplo, en el célebre *crack* estadounidense de 1929, tal como lo cuenta con agudeza el economista John Kenneth Galbraith en su libro *El Crack del 29*. La cita de Marx y Engels la he tomado de Ernest Mandel, quien habla de la “sorprendente contemporaneidad” de la misma.<sup>29</sup>

Más tarde, en el estudio de la crisis de 1857-58, Marx descubrirá por primera vez las relaciones entre la duración del ciclo y la duración de reproducción del capital fijo, esto es, el capital que “sólo es fuente de valor en la medida en que él mismo es tiempo de trabajo objetivado y en la medida en que crea tiempo de trabajo suplementario.” (*Grundrisse*, ed. Cit., p. 589) Al mismo tiempo, Marx corrige lo referente a la duración del ciclo; siete años antes era sexenal, y ahora es decenal. Es muy significativo lo que a este respecto comenta Ernest Mandel: “nada menos que China es la que se le presenta a Marx como mercado suplementario posible en el curso del ciclo que sucederá a la crisis de 1857-58<sup>30</sup> y prevé

---

Octubre, 1850 pp. 317.

<sup>28</sup> K. Marx, F. Engels, *Gesammelte Schriften 1852- 1862*, Moscú, 1950, I, p. 34.

<sup>29</sup> Véase de Mandel: *La formation de la pensée économique de Marx*, ed. cit, cap. V.

<sup>30</sup> Esto consta en el epistolario de Marx y Engels, o *Briefwechsel*, ed. Bebel y Bernstein, Dietz Verlag, Stuttgart, 1921. Vol. II, pp 292-293; nota de L. S.

correctamente que no será fácil romper la resistencia que la agricultura china arcaica y parcelaria opondrá a la penetración del Gran Capital (*La formation de la pensée...* cap. V, ad finem). Como dice Mandel, Marx ¿hasta predijo la revolución china! Los ocho años de intensos y dolorosos (“casi no comía: pan y papas, eso es todo”) estudios realizados por Marx y que culminaron con la redacción del manuscrito de los *Grundrisse*, le dieron las armas necesarias para ofrecernos luego en *El Capital* “si no una teoría completa del ciclo capitalista (no tuvo tiempo de redactarla), sí por lo menos los materiales principales para la construcción de tal teoría” (Mandel, loc. cit). Estos materiales de Marx han servido en nuestro siglo XX a diversos teóricos –desde los “marxistas legales” hasta los no-marxistas-- para elaborar la teoría de las crisis periódicas.

En cuanto a Mandel, quien es a mi juicio el más importante economista marxista de nuestro tiempo, frente a este hecho dice; “Esta observación tiene validez particularmente (en autores como Tugan-Baranowsky o Alvin Mansen, L.S.) para aquellos que han construido sus teorías de las crisis periódicas sobre la duración del ciclo de reconstitución del capital fijo, o si se prefiere, sobre la actividad de inversión (de acumulación de capital) como motor principal del ciclo. Pero tiene valor igualmente para quienes (como Mandel, L.S.) han creído poder descubrir en el subconsumo de las masas la causa principal de las crisis cíclicas. De hecho, las dos ideas se hallan presentes en la obra de Marx, por la simple razón de que, para él, la causa de la crisis estriba *a la vez* en la competencia capitalista (en el carácter irregular de las inversiones capitalistas) y en el retardo que la ‘demanda solvente’ de las masas debe tener necesariamente respecto de la capacidad de producción global de la sociedad”<sup>31</sup>

En otras palabras: coexistencia dialéctica de opuestos; superproducción capitalista y subconsumo de las masas. Este es el gran drama de la democracia políticamente, es un sistema “ideal”, pero en su forma capitalista está sometida a toda clase de desigualdades, explotación, miseria total frente a la super-riqueza. Nuestra democracia “ideal” está corrompida por la manipulación económica de “las furias del interés privado” (Marx en *El Capital*). Esta manipulación secreta, ya lo hemos dicho, se cubre con mil disfraces ideológicos, que hasta hace poco se llamaban “la necesidad del libre juego de la oferta y la

---

<sup>31</sup> Chf. E. Mandel, *Traité d'économie marxiste*, ed.cit., I, pp. 449-67.

demanda” o la “necesidad de la libre competencia” o “los precios deben ser fijados por el mismo mercado”, y ahora se llama “privatización de las Empresas del Estado” o “conversión de los mercados populares en empresas privadas”. En Venezuela, país donde escribo, está actualmente “de moda” entre empresarios y políticos partidarios del status (que desgraciadamente son casi todos) el promover y prometer --en la campaña electoral— la conversión de todos los venezolanos en empresarios privados. Todos... ¡menos esa inmensa masa de obreros, campesinos y marginales explotados, y que suman aproximadamente más del 80% de nuestra población!<sup>32</sup>

A modo de conclusión de este sondeo en los orígenes de la democracia moderna, podemos afirmar: 1) La democracia moderna, capitalista, es un sistema político “ideal” basado en la ideología jurídica de la libertad, la igualdad y la reciprocidad de los derechos; 2) esta democracia, al mismo tiempo, pierde su carácter de sistema “ideal” no porque la democracia en si misma, en cuanto idea general, no representa una “idealidad”, sino porque debajo de la ideología igualitaria esconde las más grandes desigualdades *económicas*, producidas por el carácter “capitalista” de esta democracia, y 3) en la democracia capitalista contemporánea, como por ejemplo la que se da en Latinoamérica y el Caribe, persisten esos rasgos contradictorios que se hicieron presentes desde el nacimiento mismo de la moderna democracia.

Ahora nos toca examinar más de cerca cuáles son los rasgos de la democracia “ideal” y contrastarlos con los que exhibe, en Latinoamérica y el Caribe, la democracia “real”, rasgos que, de una vez y por anticipado, llamaremos “contradictorios”, no en el sentido de la lógica formal, sino en el sentido de la lucha de clases.

## **5. Sobre el modelo de democracia “ideal”**

Lo mejor será comenzar de una manera heterodoxa, aunque sólo sea para darse uno el gusto de no parecernos demasiado a los “tratadistas” de la democracia, que por ese mismo carácter anacrónico parecen mirar la democracia con la misma impavidez emasculada y fría de un científico “neutral” que observa un diplococo o un brontosaurio, o para no ir tan lejos, a un Jefe de Estado como por ejemplo el Presidente Reagan. La comparación no es

---

<sup>32</sup> Ludovico Silva concluye su libro *El combate por el Nuevo Mundo* en 1987. Se infiere entonces que las alusiones a Venezuela se producen en el período de gobierno de Jaime Lusinchi. (Nota de G. J. E.)

casual, digamos de paso. Lo importante del método heterodoxo que propongo reside en algo muy simple: tener la sangre hirviendo en las venas, la *única sangre*, por más paradójico que suene, de mirar con objetividad el tema de la democracia, que por algo es – según dije antes—un fenómeno contradictorio, en el que lo “ideal” está en lucha a muerte con lo “real”. Un tema semejante exige, pues, la acción unificada de Razón y Pasión. Dicho en otras palabras, exige un análisis realizado por un hombre, una micrototalidad muy distinta de esos hombrecillos parciales que sólo manejan estadísticas cuya verdad está tan oculta hasta el punto de que cualquiera tiene derecho a suponer que no existe en ninguna parte. El método propuesto podríamos llamarlo hematopoyético, en el sentido griego de esa palabra: un método que cuesta sangre. Lo que digo es poético, pero a menudo la poesía llega a mirar más profundamente la realidad que todos los tratados científicos hechos en base a estadísticas. Por eso elegiré, de un modo casi oscuramente simbólico, algunas frases pronunciadas por el Jefe de Estado venezolano, Jaime Lusinchi, con ocasión del 5 de julio, día de nuestra Independencia. Esto lo escribo el día 14 de julio, aniversario de la toma de la Bastilla en París. En esa ocasión, el pueblo de París tomó el escondrijo real y decapitó de un solo golpe de Monsieur Guillotin al pobre diablo del rey y a la magnífica hembra María Antonieta. Así, del mismo modo, el presidente de Venezuela parecería –pero qué va, pura retórica—incitar con sus discurso al “bravo pueblo” del Himno Nacional (“Gloria al bravo pueblo / que a Caracas dio / la ley respetando / la virtud y honor...”) –independientemente de la guerra a muerte que se ha gestado en Caracas por esos extraños gerundios del Himno –falsamente atribuidos a Andrés Bello—a que tome las calles, tome el poder., se subleve y haga la Revolución. En estas pamplinas exquisitas lo acompañan los políticos de los partidos del *Establishment*, o sea, los social demócratas y los socialcristianos, que piden a gritos “cambios estructurales” sin advertir muy bien que con ello se están poniendo la soga al cuello. En fin, dejemos que hable el Presidente:

“El 5 de julio representa para los venezolanos, fecha obligada para reafirmar la convocatoria al país para la permanente *renovación* de fe en los principios de independencia, soberanía, igualdad y solidaridad entre las naciones.” (Lástima, dice uno, que es tan impertinente, que no sea verdad tanta belleza. L.S.) “Venezuela y el mundo viven hoy tiempos de *adaptación y cambio*. La independencia de los pueblos *ya no se mide en términos de la presencia militar hegemónica de un país en otra*

(sic) aún (sic) cuando quedan *bochornosas excepciones*. Ahora además, tenemos que medirla en relación a la capacidad de alimentarnos, crecer económicamente, ser nuestros propios impulsores en materia científica, tecnológica y cultural, así como obtener la posibilidad de *autosuplir* el bienestar del *pueblo*. La independencia por la que día a día tienen que luchar ahora las naciones pasa necesariamente por su capacidad de garantizarse: *la democracia como forma de gobierno*; la igualdad de oportunidades para toda la humanidad; el mantenimiento de los valores éticos, morales y nacionales; el crecimiento económico; una justa distribución del ingreso, tanto en el campo nacional como en el internacional; el bienestar de las grandes mayorías; la eliminación de las discriminaciones sociales, raciales o religiosas y la *paz interior* de los países; todo ello en un marco de relaciones internacionales *pacíficas y solidarias*.

En Venezuela, la lucha por la democracia es y ha sido *dura, constante y tesonera*. La democracia supone la participación de todos en el proceso de desarrollo político, económico y social. Es necesario entender que una sociedad que pretenda evolucionar hacia estadios superiores de civilización, está en la *obligación* de intervenir sin ahorros de esfuerzos y dedicación, en la *construcción* de su futuro. De allí que mientras más participen y se comprometan los ciudadanos en el proceso de *toma de decisiones* y en el alcance de los objetivos que se proponga, *más perfecta será la vida democrática* y mayor felicidad lograrán para sí mismos. Pero esa no es tarea individual ni individualista, ni mucho menos episódica y oportunista. Es una tarea de factura plural, que demanda organización sistemática de estructura y vocación colectivas (sic). Nuestra democracia, impuesta por el pueblo y *no por individuos*, es ahora más madura y exigente. Y comienza a tener memoria”<sup>33</sup>.

Frente a semejante discurso patriótico, debidamente sazonada con todos los ingredientes del heroico nacionalismo y la voluntad de combatir hasta la muerte por la soberanía del pueblo

---

<sup>33</sup> “El Nacional”, 6 de julio de 1987, p. C.1)



venezolano y de los demás países del mundo, incluidos Cuba y Nicaragua, uno no puede menos que advertir lo siguiente:

- 1) El Presidente asegura que su deber y el de todos es el de renovar constantemente, todos los días, la vocación de soberanía, igualdad, justicia, solidaridad y fraternidad entre las naciones. Sin embargo, resulta difícil renovar algo que prácticamente no existe, pues a) la soberanía venezolana es violada constantemente por narcotraficantes, guerrilleros y soldados del ejército colombiano. Recientemente, en la frontera sierra de Perijá, una cantidad de policías venezolanos resultaron acribillados por narcotraficantes o “narcoguerrilleros” (así los llama el Presidente), cuando los guardias venezolanos se dedicaban a destruir una plantación de cocaína y unos laboratorios donde se procesaba la droga a fin de ser enviada a su principal consumidor, que como era de esperarse son los Estados Unidos de “América”. El gobierno nuestro se limitó reclamarle al colombiano esa agresión; el gobierno colombiano pidió excusas, pero no dio explicación alguna sobre el incidente, ni aclaró si los “narcoguerrilleros” eran soldados colombianos o guerrilleros del M-19. Venezuela aceptó la explicación después de protestar un poquito y al final los guardias nacionales se quedaron bien muertos, cubiertos por la patriótica bandera tricolor y aguantando los sermones encendidos del Presidente y de una serie de políticos indignados. En realidad, sólo protestó formalmente en solitario político de izquierda José Vicente Rangel, otrora candidato a la Presidencia, y dijo que el acto colombiano era una agresión oficial de Colombia. Todo el mundo se quedó callado, excepto yo y uno que otro poeta, y lo demás pasó al olvido. El Presidente Lusinchi dijo, claro está, que eso era una desconsideración de los colombianos; pero los colombianos no le respondieron nada; son “narcoguerrilleros”. Nadie sabe para quién trabajan, aunque se presume —digo yo— que estos narcoguerrilleros son una banda de guerrilleros del M-19 y del Ejército de Liberación Nacional que trafican con una droga que ellos no consumen pero cuyo canje les sirve para estar bien armados. Uno no sabe, como dice todos los días el periodista Cuto Lamache.

- 2) Se habla de defender la independencia económica y al mismo tiempo se le permite al Fondo Monetario Internacional que meta sus narices y su espionaje público en todos los intersticios de nuestra economía. Los del FMI se dieron el lujo de averiguar las cuentas personales de todo el mundo, recabaron datos secretos del Banco Central y de la Contraloría, a fin de “aprobar el presunto carácter solvente del gobierno venezolano”, empeñado como está, a través de su sesudo Ministro Azpúrua en la idea obsesionante de pagar una deuda impagable; todo el mundo sabe que mientras más deuda paguemos, más endeudados estaremos, no sólo porque los intereses (privados, no faltaba más) crecen geométricamente, sino porque encima de eso el Ministro y su gobierno les ruegan a los bancos de todo el mundo que les presten “dinero fresco”, así tenga el Ministro que viajar todas las semanas a Nueva York a ponerse de rodillas ante míster Rockefeller, el Chase Manhattan y los demás bancos acreedores. Venezuela está quedando como un mendigo que pide una limosna por el amor de Dios y le responden que primero tiene que pagar él lo que debe, y además dejarse *negrear* por los acreedores, que le dicen que le prestan dinero siempre y cuando a ellos les de la real gana. Fidel Castro dijo hace tiempo en la Conferencia de los No-Alineados que ellos no iban a pagar una deuda que era ilegal e impagable. La deuda no era ilegal, porque para eso sirve el derecho burgués, *para hacer que la legalidad cometa toda clase de injusticias*. Brasil, México y Argentina decidieron poner ellos las condiciones, entre las cuales figura el no permitir al FMI injerencia alguna. A los venezolanos, por lo visto, les encanta dejarse explorar por el FMI y por cualquier otro tipo de salteadores internacionales. Quien vea poco patriotismo en estas palabras mías, tendrá que recordar que el verdadero patriotismo no puede consistir en dejarse ningunear por unos gringos audaces, sino en declararles la guerra a muerte, como hizo Simón Bolívar con los españoles y los canarios.
- 3) En cuanto a la renovación de la democracia, no se entiende muy bien qué es lo que hay que renovar. Si se trata de renovar la serie de atropellos antidemocráticos que han cometido los presidentes venezolanos después de 1958, entonces no hay nada qué renovar, ya que el presente gobierno sigue la línea tradicional de fusilar o

encarcelar a los estudiantes que protestan, despedir de los obreros que hablan de plusvalía y entregar todo el poder a los empresarios y tienen las santas pelotas de declararse capitalistas, como lo hizo el ilustre señor Juan José Delpino, presidente de la CTV, el 1° de mayo de 1986. También si se trata de renovar el sistema electoral según el cual el pueblo no sabe ni por quién vota –a excepción del Presidente que es una figura remota rellena de papelillo, caramelos, promesas de paraísos perdidos en los que sólo ciegos como Milton pueden creer, etc. Un presidente tan adornado que más bien parece una Miss Universo, debidamente decorada y afeitada para que vaya a reinar por un año en Disneylandia. Si se trata de renovar la parafernalia jurídica que consiste en meter presos a los pobres y no a los ricos, entonces nada hay qué renovar, porque eso es lo que se hace todos los días. Los ricos acusados de corrupción están todos en el exterior en sus oficinas, tranquilos, porque saben muy bien que si los agarran, a quien van a agarrar realmente es al propio gobierno, que tiene las manos sucias de billetes de banco para que sus burócratas les den “permiso” a los millonarios a fin de lograr dólares preferenciales, mientras los pobres pendejos de las librerías tienen que pagar un 40% de arancel por los libros de cultura que son importados. Si mucho que le importa esto al gobierno, porque su patriotismo es “la cultura de los incultos”, como dijo el desconcertante Mario Vargas Llosa, quien por fin “pegó” una, aunque por supuesto lo diga en inglés y desde los Estados Unidos; Vargas Llosa se embolsilló hace veinte años los 100.000 bolívares del Premio “Rómulo Gallegos”, se compró una linda casa de campo en las afueras de Londres y encima de eso se disgustó muchísimo con Haydée Santamaría, quien desde la Casa de las Américas le dijo la insoportable verdad: era un revolucionario que de pronto, por obra y gracia del billete, se había convertido en un traidor de los más repugnantes. Vargas Llosa es hoy reportero del *New York Times*, quien le paga por informar sobre Nicaragua “fielmente” y según dicen las malas lenguas va a ser adoptado por Reagan como hijo putativo, cosa que tiene bien merecida.

- 4) Dice el Presidente de esta democracia “ideal” que estos son tiempos de adaptación y cambio. ¿Qué cambios, qué adaptación? Supongo que se referirá a los necesarios

cambios que debe el gobierno realizar para que la vieja democracia podrida de los socialcristianos se renueve con sangre socialdemócrata. Si ello es así, no veo por ninguna parte la razón de cambiar, porque ya el Presidente Carlos Andrés Pérez es un “socialista” recalcitrante disfrazado de socialdemócrata, cuando fue Presidente hacía exactamente lo que hace el actual gobierno, pero al revés: mientras Pérez con su cara de vampiro repartía petrodólares por todas partes y le regalaba barcos a Bolivia con la sana intención de que navegasen sobre el altiplano, el país millonario se endeudó de tal forma que, como hemos visto, ya no hay manera de *desfazer el entuerto* y deportar la podredumbre.

El Presidente Lusinchi le echa la culpa de todo al “gobierno anterior”, que por supuesto era socialcristiano; sin embargo, para remediar el manirroto del gobierno anterior, el gobierno actual ha decidido pasar la deuda completa con todos sus enormes intereses a fin de que Reagan los llame “buenos pagadores”. Así tienen su conciencia muy tranquila mientras el pueblo se muere de hambre, los agricultores no reciben subsidio alguno –salvo los traficantes de la leche en polvo, que tienen hecha polvo a la economía--, los obreros se quedan sin trabajo, los marginados ya están tan marginados que se cayeron al río Guaire, antaño una cinta de agua cristalina, como lo cuenta el cronista Oviedo y Baños, y ahora sumidero de toda la mierda de los caraqueños. En definitiva, todo el mundo tiene que agradecerle al bondadoso y bonachón pediatra que es el Presidente que los niños de los “cerros” caraqueños estén desnutridos, y que sus padres tengan que convertirse en delincuentes y drogómanos para portarse bien con su mujer y sus hijos, a diferencia de los hijos gordos y lindos de los de las “colinas” como me lo hizo notar en Caracas el escritor uruguayo Eduardo Galeano (después lo contó en su ensayo “La civilización del oro negro”, publicado en un volumen de “Nuestro Tiempo, México, 1971), quien todavía no sale de su asombro ante tamaño absurdo. Galeano me decía que aquí la mantequilla en los restaurantes viene envuelta en un costoso papel de plata, y que eso es absolutamente absurdo; en España el azúcar viene, o venía, en terroncitos muy bien racionados. Los marginados apenas pueden divertirse con la televisión, que es de tan alta calidad y de tan bello color *Made in Japan & New York*, que hasta logran lo imposible, a saber, que los marginados, situados por definición fuera del aparato productivo del país, ahora resulten

sumergidos hasta las orejas en ese aparato endiabrado, ya que la televisión les succiona una tremenda cantidad de energía psíquica excedente, al mismo tiempo que los tiñe de la ideología capitalista; de modo que, así subsumidos en la producción de plusvalía ideológica<sup>34</sup> ésta no se queda en la región del espíritu sino que se dirige directamente a los supermercados norteamericanos para comprar sin dinero, o sea robar, una cantidad tremenda de productos y chucherías mercantiles que se les presentan como “necesarias”, cuando en realidad no se trata de la necesidad de los productores sino de las necesidades del mercado, como dijo Marx en su libro de 1859 *Sur Kritik der politischen Oekonomie*, capítulo uno. Así, la plusvalía espiritual se convierte en plusvalía material, en lealtad hacia el mercado de mercancías, y en suma el psiquismo de cada marginado o no, se convierte en formidable apoyo del capital material. La explotación no puede ser más descarada, y uno no halla de qué manera explicarles esto a los ministros de la economía, porque ellos no están dispuestos a aceptar que pueda existir una cosa como la plusvalía.

Si elegí a mi país, Venezuela, como ejemplo de democracia “ideal”<sup>35</sup> (en lo teórico, no en lo práctico, al menos así lo consideran nuestros “amigos” del Norte, sobre todo porque somos buenos pagadores de la deuda externa, hasta el punto de quedarnos sin divisas), no es porque considere a Venezuela el único “modelo”. Hay modelos y modelos. Pensemos en la situación actual de un pequeño pero muy importante país como Panamá. En Panamá había un Presidente constitucional, Eric del Valle, que luego fue destituido *legítimamente* por la Asamblea Constituyente, a pesar de que en los EE.UU se considere eso una ilegalidad. ¿El culpable? Pues, para los EE.UU el culpable es el “hombre fuerte” de Panamá; el General Miguel Antonio Noriega. Ahora bien, en los Estados Unidos se dice que Noriega es narcotraficante, que fue juzgado allá, y que es un corrupto. Repito que no creo mucho en los fallos políticos de los tribunales estadounidenses, capaces de soltar a cualquier delincuente si paga una fianza.

Pero es que con Noriega ocurre algo muy particular. La rabia que le tiene el Presidente Reagan a Noriega no se debe a que éste sea un delincuente (eso está por demostrarse), sino *porque Noriega se negó a servir de puente para una invasión armada a Nicaragua,*

---

<sup>34</sup> Cf. Mi libro del mismo título, UCV., Caracas, 1976, 5ª. Edición de 1985.

<sup>35</sup> Democracia representativa que luego vendría a convertirse en democracia participativa y protagónica durante el mandato presidencial de Hugo Chávez Frías (1999-2013), y de la que Ludovico Silva hubiese sido un observador lúcido e igualmente participativo. (Nota de G.J.E)

“insinuada” por los EE.UU. esto es lo que no le perdona el Departamento de Estado. Dicen que Noriega tiene muchísimo dinero; pero a fe mía que se lo tendrán que gastar en armamento, pues los EEUU están amenazando con una invasión. Ya han comenzado por violar el contrato referente al canal de Panamá: no le pagan los dólares mensuales que están obligados a pagarle al gobierno panameño. No reconocen al nuevo Presidente Constitucional, Manuel Solís Palma, elegido por la Asamblea de modo legítimo. Han aumentado sus tropas en Panamá, como si se tratara, realmente, del “patio trasero” de la Casa Blanca. Han fijado nuevas tropas en Honduras. La verdad es que entre el general Noriega, Fidel Castro y Daniel Ortega se ha formado un trío que le produce dolores de cabeza a míster Reagan. Todo por una simple razón: porque le han puesto la cara dura y ceñuda, no sumisa la caradura de los Estados Unidos, un individuo que ha llegado al extremo de no necesitar una “ideología” jurídica porque sencillamente se ha burlado de ella, como en el caso de Irán--Contras (Véase el grueso volumen *The Irangate affair*). La vieja tesis de Daniel Bell en su libro sobre el fin de las ideologías, aunque sigue siendo contradictoria, (pues la ideología sigue existiendo hoy más que nunca sobre todo en sus formas comerciales y políticas) ha encontrado de repente, sin esperárselo, una confirmación en la actitud del Presidente Reagan, quien se ha decidido a prescindir de “justificaciones ideológicas”: yo envío dinero a los contras porque me da la gana, así no cuente con la aprobación del Congreso. Yo soy el dueño del mundo. *L’Etat c’ est moi*”. El caso es que los Estados Unidos se creen con el darwiniano derecho de comerse a los más débiles. Pero cuando sale un pequeño país que se les enfrenta y les enseña los dientes, se acobardan, y acuden al ya rutinario bloqueo económico—militar, como el que se le impuso en 1960 a Cuba, o el impuesto a Nicaragua, o el impuesto ahora a Panamá, donde el gobierno ha tenido que recurrir a una primitiva economía de trueque: cambiar pan por trabajo, pues la liquidez monetaria está ausente, dada la congelación que hicieron los Estados Unidos de los dólares panameños en el exterior. Todo esto hace que el país “modelo” de democracia, con una constitución bicentenaria, sea reo de la más lesa ilegalidad.

Pero pasemos de la práctica a la teoría. Ya he mencionado el libro, reciente, del economista venezolano Héctor Silva Michelena *América Latina: Economía Política de la democracia* (Faces, UCV, 1987). Este es un libro que considero como lo último y más autorizado en la materia que tratamos en este acápite. Silva Michelena, además de brillante

economista (uno de los pioneros de la teoría marxista del subdesarrollo) es también un excelente escritor. Su libro es breve y denso y, yo diría, filosófico, si no fuera porque sus principales categorías son socioeconómicas. (¿Pero no es ese el destino actual de la filosofía: construir categorías –modos de “decir el ser”, decía Aristóteles—en Categorías, 1.1 de contenido socioeconómico? ¿No es ese el mensaje que nos dejó Marx cuando, en su célebre Tesis II sobre Feuerbach dijo que ya se había acabado el tiempo en que la filosofía se dedicaba a interpretar el mundo de diversas maneras, y que ahora de lo que se trataba era de subvertir (*veranderns*) el mundo, transformarlo?). El libro de Héctor se divide en cuatro tesis y un Apéndice (“necesario” como dice él mismo). Yo me fijaré aquí sobre todo en la primera tesis, cuyo enunciado es el siguiente: “La democracia es un concepto histórico activo, o sistema de acción, *necesariamente ligado a la práctica*, tanto individual como social; su carácter es *función del modo de producción existente...*” (p.13)

Hay que aclarar varias cosas. En primer lugar, subrayé lo de “ligado necesariamente a la práctica” y luego de lo que es “función del modo de producción existente”. ¿Por qué subrayo estos términos? En primer lugar, porque lo que ciertos logicistas o filósofos de la ciencia entienden como “modelo” (en el sentido en que la democracia o el socialismo pueden ser modelos) es algo que Mario Bunge, en *La investigación científica* (Ariel, Barcelona, 1969) viene definido como algo “teórico, ideal y simbólico”. En otras palabras, es algo utópico. Y en cierto modo lo es realmente, pero con la diferencia que Bunge, ni Popper, logran imaginarse la realización de un modelo socialista, pongamos por caso; aunque, desde luego, tanto el argentino citado como el alemán Popper, creen a pie juntillas en las bondades de la democracia u *open society*. En lo de sociedad abierta –término de Popper en su libro *La sociedad abierta y sus enemigos*, que consiste en una crítica de Platón y de Marx— puede ser que hasta ahora haya tenido un poco de razón, porque en los EEUU se ha logrado defenestrar a un Presidente gracias a la investigación de los periodistas de *Washington Post* (“Watergate”) pero en la actualidad, si son honestos consigo mismos y no dogmáticos, deberán también reconocer la iniciativa de “reapertura soviética” (perestroika) material en lo económico militar, y la respuesta espiritual o *glasnot*. Los testimonios de recientes viajeros a los países socialistas dan fe de ello. Y no se trata de viajeros comunistas, sino todo lo contrario. Un hombre de teatro ruso explicó la cosa en términos humorísticos, hace poco, aquí, en Venezuela: “Con el *glasnot* no sabemos qué

hacernos; antes, con el aparato estalinista, al menos sabíamos lo que teníamos y podíamos hacer; ahora estamos frente a un gran problema: ¿qué hacemos con tanta libertad, con tanta individualidad creadora que puede decir lo que quiera?”

En su libro, Silva Michelena descompone dos ingredientes básicos de la democracia: la libertad y el poder. Sobre la libertad escribe lo siguiente: “LIBERTAD, concebida como ausencia no alienada de restricciones en todos los niveles; me refiero a los niveles de la vida social. Esta ausencia de restricciones debe ser entendida como distinta a aquellas que impone la sociedad civil libre.” (p.13) Héctor usa aquí el concepto gramsciano de “sociedad civil”: “en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado”. (Ibíd.) Silva Michelena se basa en el concepto marxista de alienación, y para ello utiliza mi manuscrito que aquí publico como “Excurso”, donde el lector encontrará abundante material de información sobre ese concepto fundamental de Marx, que tan mal ha sido interpretado. A modo de resumen, podríamos citar la frase de *Das Kapital* (I, 14) “la alienación es el paso universal del valor de uso al valor de cambio”, frase que es como un compendio de el primer tomo de *El Capital*. ¡El poder carnívoro del valor de cambio! ¡La posibilidad de que cosas que no tengan precio lleguen a tenerlo, como la conciencia y el honor! Pues bien, volviendo a la democracia, ¿hay ausencia de alienación y restricciones en la democracia real? De ninguna manera. Todos sabemos lo mal que está repartida la riqueza en todo el continente americano. Pequeños porcentajes de individuos se llevan el 80% del erario nacional y las actividades productivas, mientras la clase trabajadora (para no hablar de las clases medias o de los marginados) no les queda nada, y eso ocurre en casi todos nuestros países, menos – qué casualidad-- en “zonas peligrosas” como Cuba o Nicaragua, donde no hay analfabetismo ni distribución desigual de la riqueza. El propio Fidel Castro ha dado el ejemplo en muchas ocasiones; ejemplos personales. En un discurso de hace no mucho, anunció al pueblo cubano que él dejaría de fumar habanos, no solo porque es perjudicial para la salud, sino para el bolsillo. ¿Se imagina usted, lector, a míster Reagan diciendo una cosa parecida en este país de consumismo, en el país donde tan sólo el presidente de la Chrysler Corporation (me informo hoy en el diario) se acaba de ganar 17, 5 millones de dólares en ganancias líquidas? Por otra parte, la libertad de la sociedad civil (que viene del término alemán *burguerliche Gessellschaft*) es en nuestros países sumamente relativa. Hay



un excedente ventajismo oficial en las informaciones de las televisoras estatales, como es el triste caso del “Supercanal” 8 de Venezuela, que yo prefiero llamar “Supermercado”, a juzgar por la intensidad apabullante de la propaganda comercial que exhibe. No se sabe muy bien si hay o no hay libertad de expresión. Algún problema debe haber, a juzgar por las resoluciones y recomendaciones tomadas por la SIP (Sociedad Interamericana de Prensa) no hace mucho, en Santiago de Chile; también Caracas, hubo recientemente una manifestación de periodistas en la que reclamaban con pancartas, y pacíficamente, la libertad de expresión. Se puede admitir que libros como éste que el lector tiene en sus manos circulen libremente; pero se trata de “libros”, no de noticieros ni de diarios ni de diarios o periódicos o revistas; parece como si los libros, aparte de su precio espectacular, hubieran adquirido el carácter de esa famosa y pesadísima gramática latina que se usaba en las universidades europeas de la Edad Media: el “Mammetrecius”, o el mamotreto. Hay que recurrir el mamotreto para poder expresarse.

El otro rasgo que Silva Michelena observa es el modelo de democracia es el PODER. Frente a este problema, el autor se expresa así:

“Estamos en presencia de un *problema complejo*, cuyos dos puntos de referencia teórico práctica son: (i) el origen del poder y su *imposición* sobre ‘el resto de la sociedad’, la explotada, naturalmente; (ii) “el campo sobre el cual recae la opresión” (pag.23). En efecto, el poder es algo complejo, porque se ejerce desde el Estado, y el Estado burgués se define por su composición de clase. El problema no reside en *cuáles clases detentan el poder*. El gobierno que ahora agoniza en Venezuela realizó, o trató de realizar, una cosa que llamó “Pacto Social”, es decir, un entente entre el gobierno, los empresarios privados y los *representantes* de la clase obrera (CTV) (Ya sabemos de qué representantes se trata: casi todos capitalistas, cuando no millonarios, y desvinculados de la clase obrera, como lo demostraron las elecciones en Guayana, del Sindicato SUTISS, elecciones que fueron ganadas abrumadoramente por un pequeño grupo llamado CAUSA R, fundada por Alfredo Maneiro, un ex miembro del PCV, ahora sustituido después de su temprana muerte (era joven, y hasta fue mi alumno de filosofía, y eso que yo no soy tan viejo, porque lo que tengo son 50 floridos años) por un joven de treinta años, Andrés Velásquez;

elecciones, decía, donde los de la Causa R (ojalá todos los partidos de izquierda los imitaran en su tratamiento de la conciencia de clase proletaria!) obtuvieron cerca de 5000 votos, muy por encima de los dos grandes partidos y de la “izquierda unida”.

Queda por discutir lo que Héctor llama el origen del poder. Este origen puede ser legítimo o ilegítimo, en Venezuela fue ilegítimo cuando Pérez Jiménez se adueñó del poder y, hacia 1952, se hizo el loco, o desconoció, el triunfo electoral del Partido URD (Unión Republicana Democrática); fue legal desde que en Venezuela existe la democracia representada en la Constitución de 1961, hasta hoy. En Chile, fue legal el poder que asumió Salvador Allende, pues fue producto del voto popular; fue ilegal la matanza y el asesinato y la perpetuación *ad infinitum* de Augusto Pinochet (quien por cierto, en sus primeros tiros, según me contó un poeta chileno, quemó mis libros, entre otros, en la plaza pública, al modo de los nazis con los libros de autores judíos o comunistas.).

Volviendo al origen del poder, y para responder la pregunta de Héctor, yo diría: el origen del poder está en dos cosas: en la situación social y en la situación económica de quien tenga ese poder. Por su posición social, en otro tiempo, en la sociedad colonial, el “mantuano” blanco tenía poder y derechos de que no disfrutaba el “pardo”. Conocido en Venezuela es el divertido caso de las hermanas Bejarano, dos hermanas de origen negro pero de piel tan blanca como alabastro. Estas hermanas eran mujeres muy hacendosas, y preparaban una torta que todavía hoy se conoce como la “torta bejarana”; el caso es que sus tortas tenían tanto éxito que se volvieron ricas. Entonces se les ocurrió hacer lo que tenían ganas de hacer: asistir a la misa de 10 am decoradas con peineta española y mantón de Manila. Fueron rechazadas por los cancerberos del templo, por su origen negroide. Pero las hermanas eran tercas. Entonces vio la otra parte, la del poder económico y social. Se casaron con unos oficiales blancos y *compraron* en el Ayuntamiento su derecho a ser consideradas “blancas”. El Ayuntamiento no tuvo otro remedio que ceder, y así pudieron ir a su misa de la diez con Antón y de Manila, aunque repudiadas por los mantuanos. Estos no se quedaron quietos, y acudieron a la corona española para que decidiese, y el rey, muy sabiamente, dictó una cédula en la que decía: “Yo, el Rey de España, enterado como estoy de todo el lío que en la sociedad caraqueña se ha armado por el asunto de las hermanas

Bejarano, y habiéndome acabado la paciencia, declaro lo siguiente: que se las tenga por blancas, aunque sean negras...”

Según Gramsci, nos recuerda Silva Michelena, el Estado aplica esta fórmula aritmética: “Estado = Sociedad Política + Sociedad Civil”. Esto es lo que Gramsci llama “hegemonía acorazada con coacción”. Y aquí aparece de nuevo el problema de la libertad, porque de la ecuación antes transcrita se desprende: = Libertad. Es como si dijéramos en lógica simbólica:  $(E \rightarrow SC \rightarrow SP \leftrightarrow L)$ . O sea, que el Estado implica a la Sociedad Política, y ésta a la civil, y el resultado es la libertad. ¿Suena fácil, verdad? De este modo, la sociedad “democrática” *real*, según su especial lógica, nos quiere hacer regar el cuento de que la lógica jurídica (que más ideológica no puede ser) nos obliga a respetar el Estado, con todas las desigualdades, “porque así lo manda la ley”. Si se respetara al menos la Constitución todo andaría muy bien; pero en la democracia real, no es así. En esta democracia, la lógica jurídica no es más que un instrumento ideológico de dominación sobre las clases oprimidas.

## 7. Final

Todos sabemos que el Almirante Cristóbal Colón, a pesar de aquellos casi legendarios setenta días de su primer viaje por “la mar océano” y de otras tres travesías no menos esforzadas, murió en mayo de 1506, a los setenta años de edad, sin saber que había descubierto “un nuevo mundo”. Esto no le resta mérito alguno al gran marino. Este hombre excepcional siempre tuvo la oscura intuición de que estaba llamado a descubrir algo sorprendente, algo misterioso, más allá de la simple idea de encontrar una nueva y más expedita ruta hacia las Indias. Cuando regresó por última vez a España, en 1505 se vio cubierto de toda clase de calumnias e infamias que lograron que el rey Fernando lo abandonara y lo dejara morir en el mayor desamparo e indigencia. Los envidiosos que nunca le faltan a los grandes hombres, intentaron desprestigiar la hazaña del Almirante, y se cuenta que Colón tomó en sus manos un huevo y les propuso: ¿Quién de vosotros es capaz de hacer que se tenga derecho este huevo sobre la mesa?”. Todos probaron, y nadie lo consiguió. Entonces Colón rompió un poco de los extremos del huevo y lo colocó derecho sobre la mesa. Los envidiosos protestaron y le dijeron que así lo podía hacer cualquiera. y el Almirante, muy sonreído, les dijo: “Pero a vosotros no se os ha ocurrido”. Esta divertida

anécdota, conocida como #el huevo de Colón”, nos dice todo lo que tenemos que saber acerca del genio de Colón, porque sólo a él “ se le ocurrió” la inmensa locura de lanzarse con un puñado de hombres más o menos ignorantes y tres barquichuelos endebles a la mar oceano en busca de algo desconocido, que bien podían ser las Indias como también la tierra prometida, la Edad Perdida en la aurora y en los tiempos en que la soñaban hombres de genio como Cervantes y su desmesurado Don Quijote. De modo que Colón es mucho más que un explorador, un curioso; es un descubridor. Así lo cantó hermosamente Rubén Darío:

*¡Cristóforo Colombo, pobre Almirante,  
Ruega a Dios por el Mundo que descubriste!*

También es cosa sabida que el nombre de Nuevo Mundo o *Mundus Novum* le fue puesto a nuestro continente por el florentino Américo Vespucio, quien además lo bautizó con su propio nombre como América. Vespucio, hermano de aquella maravillosa Simoneta Vespucci, la mujer más bella de Florencia muerta a los 23 años y pintada por Boticelli, supo comprobar que Colón había descubierto, no una nueva ruta hacia las Indias donde vivía el legendario Preboste Juan, sino lo que literalmente era un nuevo mundo, no porque sus habitantes, su cultura y su geografía fueran “nuevas” (por el contrario, eran viejísimas), sino porque representaba para los europeos algo totalmente nuevo e inesperado. Se sabía desde hacía mucho que la tierra era redonda, pero se ignoraba la existencia de un continente desconocido. La idea de “mundo”, que desde los griegos hasta Colón había sufrido distintas mutaciones o cambios –uno es el “mundo” o *kósmos* concebido por los helenos entre los siglos VII y IV a.C., y otro es el “mundo” o *mundus* de un personaje tan paradigmático como San Agustín hacia el año 430 d. C., etc.-- experimentó con el descubrimiento de Colón y la nomenclatura de Vespucci, un cambio radical. Este cambio no consistió en la mera incorporación a la historia humana de un “mundo” más, sino en la constitución, por primera vez en la historia, de una idea completa y objetiva del mundo como totalidad. Este tipo de mundo es el distintivo de lo que llamamos época moderna. Por primera vez se llegó a una idea objetivamente completa y “redonda” del mundo en que vivimos los seres humanos. Como lo expresa muy agudamente Carlos Marx en su obra de 1845 *La ideología alemana*, las relaciones de producción capitalistas, ya en su primera fase puramente mercantil, hicieron posible que, por primera vez, pudiera hablarse propiamente de una

“historia universal”, pues esas relaciones económicas –y desde luego culturales en el más amplio sentido del término—gracias al intercambio de mercancías logró relacionar entre sí los más distintos y remotos lugares del planeta, fenómeno que Marx pudo ver tan claro que le permitió pronosticar lo que ocurriría en el siglo XX, a saber el perfeccionamiento tecnológico de las comunicaciones que nos hace capaces de estar al día sobre cualquier suceso que está ocurriendo en cualquier lugar del globo.<sup>36</sup> Y así como se “inventó” la historia *universal*, el descubrimiento de Colón constató por lo menos dos cosas; primero, que se había descubierto una idea de “mundo” completamente distinta y hasta opuesta a todas las anteriores, es decir, una idea totalizante que tenía su correspondencia en la realidad geográfica objetiva; y segundo, que además se había descubierto un Nuevo Mundo, hasta entonces desconocido.

Antes de entrar a especificar las características culturales –económicas, sociales, geográficas, políticas, etc.,-- que a mi juicio constituyen a América Latina como un mundo nuevo, dotado de rasgos propios que lo hacen distinto de otros mundos como el europeo, el asiático o el anglosajón, es conveniente detenernos por un momento en un par de aspectos que revisten gran importancia. En primer lugar, el hecho de que este mundo descubierto en 1492 fuese para los europeos, y en especial para los españoles, un mundo nuevo “América inglesa”, o mejor dicho, una “Nueva Inglaterra” que se diferencia de Europa muchísimo menos que la cultura latinoamericana. Como dice el ya citado Uslar, “su camino no ha sido el de crear diferencias, sino el de acentuar hasta el extremo algunos rasgos de la vida europea trasplantada” (Op. Cit., p.33). De modo, pues, que no es propio llamar “América” a la parte norte de este continente, ni mucho menos llamarla Nuevo Mundo, porque en su conjunto no es más que un Viejo Mundo trasplantado a tierras nuevas. En América Latina se combinaron negros, indios e iberos; la religión católica que trajo España se matizó de mil modos distintos, se combinó con las creencias mágicas africanas y con la peculiar religión de los indígenas; la lengua se diversificó y matizó de mil modos, desde el “vos” hasta el “tu” o el “usted”, desde el “vosotros” hasta el “vuestras mercedes”; la moral católica se transformó completamente; la presencia de “hidalgos” españoles que consideraban indigno el trabajo manual se combinó con la fuerza de trabajo negra y la habilidad indígena; la

---

<sup>36</sup> Véase: Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*, en Marx-Engels Werke, Frankfurt, 1951, vol. III, Cap. I.

esclavitud como institución no impidió el cruce racial de españoles y negros; en fin, se dio aquí un mestizaje racial y cultural por completo distinto y específico. En los Estados Unidos los colonos ingleses evitaron a toda costa la mezcla racial con indios y negros; aún hay ominosas “reservaciones”; la moral protestante, con su exaltación del trabajo y su filosofía utilitaria y dineraria, se trasplantó sin modificaciones desde Inglaterra hasta la “Nueva Inglaterra”; la esclavitud del negro, sin la cual, como decía Marx en 1847, “desaparecerían del planeta los Estados Unidos”, prohibió terminantemente cualquier contacto racial entre blancos y negros; y si hubo algún mestizaje en los Estados Unidos ello se debió al hecho universal de que todas las culturas han sido siempre productos de algún mestizaje, que en el país de Lincoln fue siempre más cultural o “superestructural” (si se nos permite la metáfora de Marx) que racial o estructural.

Todo esto hace de los Estados Unidos una grande y poderosa nación con una cultura y una estructura social y económica no sólo distinta, sino contrapuesta a la de América Latina. Organismos como la Organización de Estados Americanos (OEA) resultan ser unos insoportables híbridos tanto en lo cultural como en lo político y económico; la presencia allí de los Estados Unidos tiene tanto que ver con Latinoamérica como con Australia. Tratados como el famoso TIAR o Tratado de Asistencia Recíproca entre todos los países “americanos” no son más que crueles fantasmas, como lo demostró a cabalidad la posición pro-inglesa de los Estados Unidos en el conflicto de las Malvinas, que ellos prefieren llamar *Falkland*. Sin embargo, estamos dispuestos a aceptar, casi como por inercia, que a los estadounidenses se los llame universalmente “los americanos”; y es que, al fin y al cabo, como bien lo decía el viejo maestro Andrés Bello y lo repitió hasta hace poco el maestro Ángel Rosenblat, “el criterio de corrección” lingüística lo fijan, por una parte, los buenos escritores y la gente culta, pero sobre todo el *uso* popular. Y, desde luego, el uso universal nos ha acostumbrado a llamar “americanos” a quienes en realidad no son más que ingleses trasplantados. Por supuesto, y finalmente, debemos también admitir que las características del nuevo continente descubierto han creado matices que diferencian a los estadounidenses de los ingleses. Por ejemplo, como decía irónicamente Oscar Wilde, “la única diferencia entre nosotros los ingleses y ellos los americanos es la lengua común”. Pero estos matices se dan sobre todo en las costumbres y el estilo de vida; en cambio, la estructura económica de los Estados Unidos es una perfecta continuación de la inglesa.

Sólo que, como decía Marx en 1858, en los Estados Unidos se da el capitalismo “a l’etat pur”.

No está de más recordar aquí que el gran poeta estadounidense Ezra Pound, maestro del también grande y estadounidense –pero inglés— T.S. Eliot, escribió en una ocasión: “Estados Unidos es tal vez el único país del mundo que carece de un nombre propio”. Pound, nacido en los Estados Unidos, fue, como Edgar Poe, más que todo un europeo. Su actitud hacia su país de origen, como la de Poe, fue una actitud que en otra parte he llamado *contracultural*, término que no podemos analizar aquí, pero que puede definirse de modo genérico como la actitud de un creador de cultura contra la *ideología* dominante, que no es otra que la ideología capitalista. En la teoría de Marx la metáfora de la “superestructura” ilustra aquella parte de la sociedad que, sustentándose en la estructura social (y esta vez no es metáfora, sino concepto epistemológico), engloba dentro de sí dos tipos de manifestaciones ideales que coexisten pero que se contraponen en una lucha a muerte. Si la ideología se encarga de justificar y ocultar idealmente el mundo de la estructura social, la cultura tiene como finalidad específica lo contrario: penetrar a través de la niebla ideológica y hundir el bisturí –artístico o científico—en la escondida estructura social. Es el viejo tema, que nos viene desde los griegos, de la contraposición entre apariencia o fenómeno y la estructura o verdad esencial. Si entendemos la cultura como “organización y la distribución de los valores de uso” (Samir Amin, en *Eloge du socialisme*), definición que yo comparto, de ello se sigue que en una sociedad basada enteramente en valores de cambio, como es el caso de nuestra sociedad, no hay propiamente una cultura, sino una contracultura, hecho perfectamente demostrable en el examen de la actitud de todos los poetas y artistas de los siglos XIX y XX, que nunca han podido disimular su desprecio hacia la burguesía. Particularmente en los Estados Unidos, desde los *hippies* en los años 50 y 60 inventaron el término “contracultura”, los hombres creadores de cultura han actuado siempre *a contrapelo* del sistema social. Esta teoría tiene muchas variantes y matices que, repito, no puedo examinar aquí. Pero he creído conveniente aludirla porque en América Latina o América a secas, hay una contracultura, pues vivimos en una sociedad básicamente capitalista; pero entre nosotros, acaso por nuestro desarrollo estructural y por nuestro peculiar mestizaje, esa contracultura asume matices que la diferencian notablemente de la que hay en los países europeos y en los Estados Unidos. Nuestros

creadores de cultura tienen, desde luego, que enfrentarse a una ideología capitalista y luchar contra ella; pero poseen además un mundo propio, lleno de valores de uso que aún permanecen incontaminados y que constituyen tal vez nuestra mayor riqueza cultural y nos sitúa en una posición de avanzada ante el porvenir. Escritores como Gabriel García Márquez, Alfonso Reyes o Jorge Luis Borges, no necesitan --- a diferencia de un Poe, un Pound, un Eliot o la “Generación Perdida”— exiliarse espiritualmente para poder crear sus grandes obras. Pueden perfectamente sentirse integrados a todo lo mucho que tenemos de genuino, y así inventar en sus libros un mundo totalmente nuevo, que a veces se ha llamado “realismo mágico” o “lo real maravilloso” (Carpentier) o con otras denominaciones que subrayan eso que tan confusamente suelen llamarse “nuestra identidad”, y que no es otra cosa que nuestra novedad como mundo. No es que yo rechace de plano o por un excesivo afán de originalidad ese término tan trillado de “identidad nacional”. Incluso estoy dispuesto a aceptarlo, pese a un cierto tufillo aristotélico que despide. Pero no me parece que nuestro problema sea el de salir a buscar una “identidad” o inventarla, sino en todo caso de rescatar algo que ya existe desde hace mucho tiempo. Tampoco me place mucho lo de “nacional”, pero aunque nuestra historia ha llegado a cuajarse en distintas naciones, esa misma historia nos enseña que el ideal o la utopía revolucionaria (esto es, realizable, como dirían Mannheim, Bloch, Kolakowsky o Marcuse) de nuestros héroes nacionales era precisamente el de crear una América constituida globalmente como una gran nación, al modo como ello se logró en los Estados Unidos, con las diferencias del caso, que ya hemos señalado. Basta hojear los escritos de Simón Bolívar para constatarlo. Yo no considero a Bolívar como un “venezolano” aunque esta afirmación pueda acarrearle todas las maldiciones de la Academia de la Historia o la Sociedad Bolivariana; Bolívar fue simplemente y nada menos que un americano. Por lo demás, la idea misma de “nación” se hace cada vez más inútil y burguesa. Si una vez fue verdad que con la extinción del feudalismo aparecieron las naciones, esta noción burguesa tiende a desaparecer en el mundo actual. Podría decirse sin exagerar que en la actualidad no hay propiamente naciones, sino zonas del planeta, que no pasan de dos o tres. América Latina existe dentro de una zona de influencia que todos conocemos, matizada en algunos pocos casos (Cuba, Nicaragua) por influencias de otra zona no menos conocida. En particular, países como Nicaragua viven actualmente en una difícil tensión entre las dos grandes zonas de



influencia. Pero lo que *realmente* nos debe importar no es aceptar incondicionalmente el vasallaje de ninguna zona de influencia, sino inventarnos un modo propio de vida política y social para alcanzar el anhelado desarrollo dentro de un clima de total libertad. A este clima lo llaman unos “democracia representativa” y otros la llaman “socialismo”. El término, como muy bien lo dijo el líder polaco Lech Walesa, es lo de menos. “Comunismo o capitalismo son palabras demasiado largas”, declaró en una ocasión el líder de Solidaridad para deshacerse de una fastidiosa periodista. Como todos tenemos, por humanos que somos, dentro del corazón una “máquina de preferir” (Ortega y Gasset) yo declaro sin problema alguno que prefiero el socialismo, pero a condición de que no se entienda por tal el llamado “socialismo real”, que no es real ni es socialismo, al menos en el sentido que le dio Marx a la palabra “socialismo” en una obra como los *Grundrisse*, y que nos presenta hoy a quienes queremos sinceramente comprenderlo no tanto como un pasado o un presente, sino como un *futuro*. Por eso escribí una vez en uno de mis libros que bien podíamos aceptar que ni Marx ni el marxismo están “de moda”, pero a condición de considerar a Marx como un futuro. Yo admiro muchísimo a la Revolución Cubana en todo lo que tiene de cubana o latinoamericana, pero no dejan de inquietarme ciertas frases que casi como por obligación o muy forzosamente pronuncia Fidel Castro, como cuando habló de “nuestra infalible amiga, la Unión Soviética.

Esto no quiere decir que, en la práctica y en el pensamiento, los latinoamericanos debemos aspirar a una “neutralidad” químicamente pura, que no sería más que una necesidad histórica. Por el contrario, nuestro deber histórico consiste, hoy más que nunca, en librar un combate a muerte, con las armas si es preciso, con “la razón de las armas” y también con “las armas de la razón” contra todo ese inmenso arsenal ideológico, militar, económico, político o simplemente la moral, las costumbres y el modo de vida (*Way of life!*) que se nos pretende imponer a la fuerza, a tórculo, con toda clase de amenazas, que van desde las intervenciones militares hasta los bloqueos comerciales, o bien con exigencias perentorias como las de esa desmesurada deuda pública que nos quieren obligar a pagar en las condiciones más humillantes. Es muy cierto, claro está, que “nosotros” mismos (¡pero no *todos* nosotros, sino unos cuantos!) también somos culpables, no sólo por haber contraído alegremente una deuda que no podemos pagar (al menos en el caso venezolano fue el producto de la súbita aparición, hacia 1974, de una inmensa riqueza petrolera, que no

supimos administrar, como alguien dijo, con criterio de escasez sino con escasez de criterio, y que nos creó la falsa ilusión de tener “permiso” para contraer en pocos años una deuda gigantesca que ahora no podemos pagar no sólo por su magnitud sino porque la brusca caída de los precios del petróleo nos ha convertido de la noche a la mañana en un país en relativa indigencia, de la cual acaso podamos salir por la existencia, todavía de una gran riqueza mineral, pero que en todo caso nos ha puesto de narices frente a un pequeño detalle que desde hace medio siglo habíamos olvidado, a saber, que la riqueza es producto del trabajo, y que tenemos por tanto que dejar de esperar el maná y ponernos a trabajar); no sólo, decía, somos culpables por haber contraído esa deuda sin tomar previsiones elementales, sino que además, en casi todos los órdenes de la existencia cotidiana hemos estado viviendo sin protestar mucho dentro de un vasallaje cultural, ideológico y económico que nos ha convertido en una especie de caricatura que trata de imitar en todo las costumbres, el modo de vestir, de hablar y hasta de caminar de un *way of life* que en realidad nos es totalmente extraño, un *alienum*.

Si en alguna parte resulta empíricamente aplicable la teoría marxista de la alienación (Cf. Mi libro *La alienación como sistema*, Caracas, 1983) es en este caso de América Latina. Objetiva y subjetivamente, hemos cedido nuestro *ser* a alguien que es *otro* y es hostil (*alienum*) o dicho de otra forma, hemos enajenado nuestra riqueza material y espiritual y la hemos puesto en manos de una potencia que nos es extraña y hostil: es lo que Marx llama en 1844 y en 1858 “la alienación del producto del trabajo” o “la alienación de la actividad productiva, que es lo que los alemanes llaman *Entfremdung* o *Eutäusserung*. “La alienación no se muestra tan sólo en el resultado, sino también en el *acto* de producción, en el seno de la *actividad productiva* misma”.<sup>37</sup> A lo cual hay que añadir un detalle muy importante, y es que esa potencia extraña y hostil es en buena parte el producto de nosotros mismos, o para decirlo en términos socio-económicos, es la concesión casi gratuita de todas nuestras materias primas a una potencia que se ha alimentado de ellas desde hace más de un siglo y que no nos ha devuelto a cambio más que mendrugos, debidamente condimentados con intervenciones militares, ideológicas y económicas. Estos mendrugos constituyen lo que eufemísticamente hemos convenido en llamar “subdesarrollo”, que no es sino una forma de la alienación económica. En el libro I de *El*

---

<sup>37</sup> Marx, *Manuskripte 1844*, MEGA, Moscú, 1932.

*Capital* Marx define la alienación con estas pocas palabras: “La alienación es el paso universal del valor de uso al valor de cambio”. Nosotros, bajo presión extranjera pero también con nuestra participación pusilánime, hemos estado dando ese paso universal y hemos constituido por encima de nuestro mundo propio y genuino una suerte de segunda naturaleza que consiste en vivir sometidos a las leyes de la sociedad capitalista y en imponer a nuestra originaria cultura de valores de uso el imperio de los valores de cambio. Se puede objetar, sin embargo, y no sin razón, que el nacimiento de América Latina coincidió con el nacimiento del capitalismo, y que por tanto nuestra América tiene una relación estructural con este tipo de sociedad; somos también, a secas, capitalistas. Pero no es menos cierto que nuestro capitalismo tiene características muy especiales, entre las cuales destacan lo que se ha llamado el subdesarrollo y la dependencia. Es decir, somos una formación histórica específica, una secreción necesaria del capitalismo desarrollado, y nuestro rasgo fundamental es el de ser una *aberración histórica*. Ya desde 1845 Marx ya había escrito que el gran capitalismo inglés tenía forzosamente que engendrar una periferia más o menos miserable y dependiente de las grandes metrópolis. Es lo que luego se ha llamado “proletariado externo”, fenómeno que sólo puede darse en un mundo concebido y creado históricamente como una *totalidad*, en la que el “mundo” entero juega el mismo papel que el “mundo” particular de, por ejemplo, la nación británica, con su burguesía central y su proletariado miserable y explotado.

El mundo como totalidad capitalista —y esta es la primera vez que algo así ocurre en la historia— es un mundo *cerrado* como podría ser el mundo de la sociedad inglesa, y tiene, por tanto, su capitalismo central y desarrollado que se alimenta del valor creado por una fuerza de trabajo cuyo poseedor es libre de venderla en el mercado de mercancías, pero que a cambio de ello es vilmente explotado y se convierte en un perfecto proletariado que, en sentido estricto, no es “externo” al sistema, sino que está dentro de él, como una parte cuya existencia es necesaria para el funcionamiento del sistema. Esto que decimos podría ser interpretado maliciosamente como una justificación y hasta como una defensa de la existencia histórica del malamente llamado “subdesarrollo”; es más, ello destruiría la idea absurda de considerar al subdesarrollo como una “aberración histórica”. Pero, por desgracia para los sensatos burgueses, lo que arriba hemos expuesto no sólo nos permite considerar nuestra formación económica como una auténtica aberración, sino lo que es más grave, nos

obliga y nos pone en el deber de denunciarla y combatirla con todas las armas de que dispongamos. Es cierto que el subdesarrollo y la dependencia aparecen como secreciones naturales y necesarias del gran capitalismo; pero no es menos cierto que se trata de una formación o secreción *históricas*, es decir, *superables*. Es lo mismo que en 1858 nos decía el viejo Marx acerca de la alienación; en contra de lo que pensaba Hegel, quien identificaba y objetivación y por tanto atribuía a la esencia humana la alienación como si fuera una parte constituyente de su ser mismo para toda la eternidad, la alienación debía considerarse como fenómeno *histórico*, y por tanto, como algo *superable históricamente*. De otro modo, acrecerían de todo sentido palabras tales como “Revolución social”, “cambio de estructuras”, etc. el subdesarrollo es una aberración histórica, y por tanto es históricamente superable, lo mismo que nuestra alienación y el desposeimiento —que nada tiene de socialismo— que en la hora actual es un mundo enajenado, que económicamente no nos pertenece y que ha llegado a convertirse en nuestro propio enemigo. Por supuesto, ni la alienación, ni la ideología, ni la dependencia económica y cultural podrán ser nunca superadas de un modo *absoluto* y metafísico, puesto que siempre seguiremos siendo seres humanos dotados de la sana costumbre de cometer errores; pero lo que sí es perfectamente superable es el predominio social de la alienación, la ideología o la dependencia; o dicho de otro modo, si libramos el combate que tenemos que librar y nos jugamos la vida para rescatar nuestro mundo, podemos a mediano o largo plazo llegar a ser una sociedad libre y autónoma, con un desarrollo cultural, científico y tecnológico propios, armados para derrotar todo tipo de intervención imperialista, dotados de individuos “universalmente desarrollados” capaces de anular para siempre la “alienación universal” o *allseitige Entäusserung*<sup>38</sup>

A estas alturas y a modo de reposo y sosiego para los lectores que acaso con razón vean en mí una especie de extremista o terrorista, debo aclarar que no soy extremista, ni terrorista ni mucho menos economista. En lo teórico, sólo soy un poeta que se complace con leer con frecuencia a Marx, no sólo porque él era dueño de un excelente estilo literario, sino porque ofrece una concepción de la sociedad que considero vigente en sus aspectos fundamentales. Si empleo categorías tomadas de Marx no es porque me considere un marxista de partido, ni siquiera un luchador; soy sólo un modesto marxista de laboratorio,

---

<sup>38</sup> Cf. Marx, *Grundrisse der kritik der politischen Oekonomie*, MEGA, Moscú, 1939, *Einleitung*.

incapaz de liderizar ningún movimiento político, y para colmo cometo la traición a Marx de ser tan sólo un soñador impráctico, que no respeta el principal criterio marxista de la verdad, a saber, la vinculación dialéctica entre la teoría y la práctica. En cuanto a la economía, sólo conozco de esa ciencia social lo que he aprendido en Marx y en la lectura de algunos economistas contemporáneos, como por ejemplo el muy agudo Joseph Schumpeter o el simpático Lord Keynes o el irónico y demoledor John Kenneth Gailbraith, quien en uno de sus libros escribió un ensayo titulado nada menos que “La tumba de Marx”, que es quizá lo más inteligente que se ha dicho en contra de Marx.

En cuanto a Lord Keynes, quien era un típico producto de Oxford, fue un hombre “inadaptado, que aborrecía las virtudes burguesas pero era demasiado civilizado para simpatizar con las medidas violentas” (Schumpeter); además, Keynes partió de la economía marxista y no de la economía clásica, si bien arribó a un modelo de desarrollo distinto, pero que nos compete en mucho, pues no sólo se convirtió en un modelo muy popular, sino que percibió al capitalismo “como incapaz de ajustarse hasta lograr el pleno empleo por sí solo”, detalle que nos interesa mucho en estos países donde el capitalismo ha agravado hasta límites alucinantes el desempleo; por otra parte, Lord Keynes afirmó “la presencia del Estado en la Economía, la conveniencia de que el Estado actúe como conductor del desenvolvimiento económico en una sociedad capitalista.”, como lo dice él mismo en su *Teoría General del empleo*, el interés y el dinero, en una afirmación doctrinaria que está hoy de moda entre los gobiernos latinoamericanos y su famoso “capitalismo de Estado”. Muchos gobiernos han aplicado políticas keynesianas, aunque críticos como Klein las hayan juzgado ya “inaplicables”; en todo caso, como bien los señala el economista Otálvora, Keynes sigue ejerciendo fascinación porque “al aplicarse la propuesta keynesiana sobre la relevancia del Estado en la Economía se está aceptando que, en muy buena medida, el grado de bienestar de cada uno de nosotros es responsabilidad de las acciones del gobierno.”<sup>39</sup> De todo esto resulta la paradójica e incómoda situación en que me he opuesto yo mismo al ofrecerme irresponsablemente y un reposo o un descanso al fatigado lector, pues inesperadamente nos hemos vuelto a situar en el centro mismo de la contienda. De modo, pues, que no nos queda otro remedio que seguir “echando plomo”, como decían los guerrilleros venezolanos cuando existían, allá por los años sesenta.

---

<sup>39</sup> Cf. “El Universal”, Caracas, 25-5-86.

El Estado se define por su composición de clases. El Estado es como dijo una vez el enloquecido Althusser, un “aparato ideológico”, es decir, un instrumento de dominación. Si nos limitamos a echar un vistazo a las formas que asume el Estado en América Latina, encontraremos un elemento común, al menos en aquellos países donde el Estado se rige por una “democracia representativa” y “pluralista” (dejemos de lado los regímenes militares, porque en ellos “el Estado soy Yo”, como el Paraguay del eternizado Stroessner, o “el Estado somos Nosotros los militares”, como ocurría hasta hace poco en Argentina o Uruguay). Ese elemento común es el predominio casi total de un partido político, que aunque públicamente se presente como representante de varias clases sociales, en cuanto partido de gobierno ejerce un poder unilateral en el que confluyen diversos intereses y los unifican en un interés supremo, que en apariencia es el de mantener la “democracia” igualitaria, pero que en su realidad o estructura no es sino el beneficio económico, que es la ley natural de toda sociedad capitalista. De este modo, empresarios y obreros coinciden en formar, conjuntamente con el partido dominante, eso que en Venezuela se ha llamado un “Pacto Social” en el que todos salen ganando.

Tal es, en líneas muy generales, el elemento común en los estados democráticos latinoamericanos. Pero esto tiene, por supuesto, muchos matices y matices que no conviene dejar de lado, en primer lugar, los empresarios privados, por ser poseedores de un buen tanto por ciento del Capital, obtienen beneficios económicos mucho mayores de los que perciben los obreros; su ley, como siempre, es la ya tradicional “maximización de las ganancias” que obtienen por partida doble, gracias a la “confianza” del gobierno, por una parte, (confianza muchas veces lograda por el financiamiento privado de campañas electorales) y por la otra gracias a la explotación que practican en sus empresas privadas, allí en “el taller oculto de la producción” (Marx, *Das Kapital*, I, 1). Por otra parte, los empresarios privados participan, junto a otros sectores como los funcionarios públicos o la burocracia obrera, en el festín de la corrupción, que es también ley natural del capitalismo (aunque ya decía Cristo por boca de San Lucas: “El rico es un bandido”). Hasta hace poco, muchos empresarios privados venezolanos obtenían de una dependencia oficial “Recadi”, digamos que una cantidad de 10 millones de dólares preferenciales (a bolívares 4,30 o 7,50 por dólar) para financiar unas presuntas empresas fantasmas en el exterior; estas empresas fantasmas pertenecían a los propios empresarios que habían solicitado esos diez millones de

dólares preferenciales otorgados por el gobierno, y lo que sigue se cae de maduro: se autodevolvían a Venezuela esos 10 millones de dólares y los cambiaban en la Bolsa de Valores a razón de unos 20 bolívares por dólar, con lo cual obtenían un beneficio de 157 millones, negocio redondo? Pues bien, ese negocio se denomina *corrupción*, y toda esa tremenda cantidad de dinero es una simple y llana estafa al Estado, el mismo Estado que deposita su “confianza” en los empresarios privados. No es, pues, una mera cuestión laboral; es una cuestión *penal*. Menos mal, dicho sea de paso y para no ser injustos, que el actual Gobierno de Venezuela ha encontrado una manera de frenar momentáneamente ese tipo de operaciones corruptas; así, se ha creado una ley o decreto según la cual todas las importaciones de maquinarias u otras mercancías deben primero ser traídas al país y evaluadas aquí, y sólo después de una rigurosa evaluación se otorgaran los dólares preferenciales que realmente necesitan los empresarios importadores. Loable medida, que con toda seguridad debemos aplaudir y respaldar y pedirle a los dioses que se mantenga y perfeccione; pero mucho me temo, sin ser exageradamente pesimista, que los empresarios privados, con su conocida astucia de zorros generalmente aprendida en los Estados Unidos (donde esa astucia llega a límites alucinantes, no tan necesaria allá como aquí, pues allá los empresarios pueden hacer lo que les dé la gana, salvo evadir impuestos) encuentren a corto o mediano plazo algún resquicio por donde filtrar su corruptela, Para eso tenemos un Estado y una sociedad capitalistas, que tarde o temprano, según sea la cantidad de dinero que los empresarios empleen en el soborno político, encontrarán alguna justificación para la maximización de las ganancias empresariales. ¿Y el combate a la corrupción? Bah, esa es una mera cuestión moral sin demasiada relevancia; ya lo dijo Napoleón: *La politique, c'est le destin*, “el destino es la política.

Pero hay otro detalle: la clase obrera. En países como Venezuela, pero también en muchos otros de América Latina, la base laboral es dirigida por una burocracia sindical que no sólo forma parte de ese “Pacto Social” de que hemos hablado entre obreros, empresarios y gobierno, sino que no tiene inconveniente alguno en declarar (como lo hizo el 1° de mayo de 1986 el presidente de nuestra máxima central obrera) que “vivimos en una sociedad capitalista, somos nosotros mismos capitalistas sin dejar de ser obreros y podemos esperar confiadamente en que el gobierno y los empresarios privados nos concedan todas las reivindicaciones que nosotros valientemente les exigimos.” Cito de memoria, pero apuesto

mi nariz a que no me aparto ni un milímetro de lo que dijo en esa ocasión memorable el Presidente de la Confederación de Trabajadores de Venezuela (CTV). Era una ocasión memorable, porque se celebraban cien años de la matanza de Chicago y cincuenta de la creación de la CTV. ¿Qué significa esto? Esto significa, en primer lugar, que esta clase obrera, o al menos su dirigencia, ha dejado por completo de ser una clase revolucionaria, que se contenta tan sólo con exigir más o menos retóricamente unas cuantas “reivindicaciones” o “reformas”. Se dirá que esto debe considerarse como un triunfo capitalista y una negación de las vetustas ideas de Marx sobre el proletariado como clase esencialmente revolucionaria. Pero falta un segundo detalle: una cosa es lo que dice la dirigencia sindical, que obtiene beneficios del gobierno y hasta participa en él, y otra muy distinta es lo que puede pensar o sentir, ya sea en su conciencia o en su preconsciencia (admitamos el diorama de Freud), el obrero perteneciente a la base laboral, que sigue siendo, a pesar de todas las “reivindicaciones” o los decretos de un “salario mínimo” (que por cierto no alcanza para nada, ni siquiera para comer y restituir la fuerza de trabajo), un individuo vilmente explotado, un miserable que es engañado por su propia dirigencia, la cual habita en la capital y pertenece por sus ingresos a la clase media alta, un proletario al que se extraen grandes cantidades de plusvalía absoluta y relativa (ya sea por trabajar más horas de lo debido, en el primer caso, o por trabajar menos horas gracias a la incorporación de maquinaria o computadoras sustitutivas, en el segundo); en fin, un paria que bien poco puede ufanarse de vivir mejor que aquellos proletarios de que hablaba Marx en el siglo pasado. Pero hay más: después de su jornada de trabajo, el obrero se va a su casa a ver televisión, es decir, a someterse al imperio de una ideología dominante que no sólo lo pone a soñar en una vida mejor, si consume Coca Cola o gasta todo su dinero en un automóvil de “clase”, sino que le sigue extrayendo plusvalía; sólo que en este caso se trata de algo que hace años se me ocurrió llamar *plusvalía ideológica*, que consiste en un excedente de trabajo o energía psíquica que es perfectamente controlado por el *marketing* y que tiene el grave rasgo de no quedarse en el puro reino de lo espiritual, sino que se convierte en un soporte importantísimo del consumo innecesario de mercancías y de la extracción de plusvalía material. *Today, the Ideology is in the process of production itself*, escribió una vez Herbert Marcuse: “La ideología, hoy, está inserta en el proceso mismo de producción.”



¿Y los partidos de “izquierda”? Pues bien, gracias. Dudo mucho de que exista en América Latina un solo partido de “izquierda” que asuma como misión aquella que le otorgara Marx al *Kommunistische Partei* en 1848, esto es, crear en la clase obrera un grado de conciencia (de clase) que la convierta en una clase revolucionaria, en la misma medida en que esa conciencia sabrá identificar con toda lucidez a sus enemigos y explotadores. No hay ningún partido político que sepa sumergirse en esa preconsciencia pervertida ideológicamente que hace de los obreros unos autómatas al servicio del Capital, y despertarlos analíticamente a una conciencia que al ser asumida como tal no puede convertirse en otra cosa que una conciencia subversiva.

Igual o peor situación es la que vive esa especie de clase de conglomerado informe que solemos llamar con propiedad “los marginados”. Marx, desde luego, no pudo sino avizorar muy lejanamente el surgimiento de tales grupos marginados; a lo sumo se refirió al “lumpen proletariado”, pero este en todo caso seguía siendo a sus ojos un proletariado, por lo cual nada puede decirnos Marx sobre este fenómeno típico de las urbes latinoamericanas. Los marginados viven en las *favelas* de Río de Janeiro, o en los *cantegriles* de Montevideo, en los *cerros* de Caracas o pertenecen a “los hijos de Sánchez” en ciudad de México. Su rasgo fundamental, que los diferencia del proletariado, es que está fuera del aparato productivo, y logran subsistir precariamente mediante una economía primitiva de “trueques” (cambiar dulces por frijoles, por ejemplo) o bien dedicándose a lo que tantos se dedican: a la delincuencia, a la venta ilícita de loterías clandestinas, a las drogas, etc., en lo que por demás no se diferencian mucho de las clases adineradas, que practican eso que el criminólogo Sutherland llamó el *White collar crime* o delito de cuello blanco. Sin embargo, los marginados no están totalmente fuera del aparato productivo: también a ellos se les explota *plusvalía ideológica*, trabajo psíquico excedente que la cotidiana televisión en la que encuentran su única felicidad se encarga de extraerles en grandes cantidades que, lo repito, se convierten en un soporte del sistema de producción material. Ellos ignoran por completo, mucho más que los adormecidos obreros, la explotación de que son víctimas, y no hay partido político alguno que suba a sus ranchos para hacerles comprender ese cruel hecho, para suministrarles un método de lucha, una organización revolucionaria que los saque de su sopor y los convierta en combatientes contra la ideología que los explota. Si yo perteneciera a algún partido político lo primero que exigiría a los militantes sería

capacitarse intelectualmente para organizar y despertar a esas grandes masas informes que constituyen un potencial revolucionario de primer orden. En las elecciones de 1968, un nombre tan lejano y tan burdo como el de Marcos Pérez Jiménez arrastró, sin necesidad siquiera de la presencia del ex dictador y con una mínima campaña, la tremenda cifra de 400 mil votos de los marginados. Para los que consideran casi imposible destruir la gran barrera de los partidos dominantes, los marginales constituyen un reto y una posibilidad enormes, que desgraciadamente hasta ahora han sido preteridos u olvidados.

La pregunta es entonces la misma que una vez se hizo Lenin: “¿Qué hacer?”. Yo pienso, con toda la esperanza que me queda después de tantos años vividos como poeta al borde de la muerte, que esta es la hora en que América Latina debe despertar de una vez por todas. Es la hora de que investiguemos nuestro pasado y nuestro presente a fin de rescatar, para el porvenir, nuestro inmenso reservorio material y espiritual de Mundo Nuevo.<sup>40</sup> Es la hora de que partamos de lo que realmente somos: un mundo mestizo perfectamente diferenciado y original, que tiene a Rubén Darío: “Tantos millones de hombres hablaremos inglés?”; es la hora de cantar, como Pablo Neruda: “Águila sideral, viña de bruma,/ Bastión perdido, cimitarra ciega,/ Cinturón estrellado, pan solemne. Escala torrencial, párpado inmenso”, o más sencillamente:

*En Cholla los jóvenes visten  
Su mejor tela, oro y plumajes,  
Calzados para el festival  
Interrogan al Invasor.*

Es la hora, en fin, de que todos los desheredados y humillados de este Mundo Nuevo se despierten de pronto y eleven a su conciencia la necesidad de destruir a los políticos vasallos que los engañan y les prometen cada cierto tiempo el Paraíso Perdido, para luego decepcionarlos y hundirlos en el tedio y la miseria, así como también echar a patadas a los

---

<sup>40</sup> Esta ha sido la declaratoria y la voluntad latinoamericana luego del triunfo en las elecciones en el siglo XXI de Evo Morales (Bolivia), Rafael Correa (Ecuador) Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner, (Argentina), José Mujica (Uruguay), Francisco Lula da Silva (Brasil), Daniel Ortega (Nicaragua) y Hugo Chávez Frías (Venezuela), han posibilitado la creación de organismos y medios de unida para el Sur como la CELAC, Mercosur, Telesur, Banco del Sur, Unasur y otros, que intentan aún unión latinoamericana. (Nota de G.J.E.)

empresarios corruptos y crear un sistema social en el que sea obligatoria la distribución de la riqueza según las necesidades, y también trabajar para satisfacer las necesidades de los hombres y mujeres y no las necesidades del mercado. Es finalmente la hora de combatir con todas las armas, tanto la razón como las armas de la razón, para lograr nuestra definitiva independencia, que los héroes de comienzos del siglo pasado conquistaron en lo político, y que nosotros debemos completar con la independencia económica y cultural, a fin de que lleguemos realmente a ser los hombres y mujeres del Nuevo Mundo, los hombres y mujeres de América y ¿por qué no? Los hombres y mujeres del porvenir.

Todo esto suena, por supuesto, a Utopía. Pero no hay mejor manera de definir al ser humano completo y dueño de si mismo que señalarlo como el único en toda la Creación que es capaz de realizar sus sueños y hacer que la Utopía o Edad de Oro perdida en el tiempo se convierta en una realidad hermosa, pura, eficaz y libre. *O tempora o Mores!* Gritaba Agustín. Respondámosle. Ya es la hora de cambiar los tiempos y las costumbres; es la hora de transformar nuestro Mundo.

*Caracas, Mayo de 1986*

## **IV**

### **EXCURSO:**

### **EL PROBLEMA DE LA ALIENACIÓN EN LOS “GRUNDRISSE”**

## 1. Noticia sobre los “Grundrisse”

Al comienzo de 1857, Marx decide reemprender desde el comienzo su viejo proyecto económico de 1844. Durante todos estos años, ha estudiado rigurosamente toda la literatura económica de su época: ha revisado a Smith y Ricardo, y ha puntualizado la teoría del valor-trabajo. Tal vez la razón de que fuese 1857 la fecha elegida para reemprender su “Economía” fue la gran crisis financiera de 1856, que encontró su eclosión máxima al año siguiente.

En agosto de 1857, Marx escribe uno de sus más importantes trabajos metodológicos: la Introducción General a sus *Grundrisse*. Pensaba Marx poner esta Introducción al comienzo de su obra económica, pero más tarde, en 1859, a la hora de publicar la *Contribución a la crítica de la economía política*, decidió sustituirla por el célebre *Vorwort* o Prólogo, donde expone los grandes lineamientos del materialismo histórico. Desde octubre de 1857 hasta marzo de 1858, Marx llena siete gruesos cuadernos, trabajando sobre todo por la noche, con desmedro de su salud, ya fuertemente comprometida. En una carta, se queja de que sus males hepáticos se reflejan en su estilo literario. Durante el día, se ocupa de su “trabajo asalariado”, el periodismo, sobre todo mediante artículos para el *New York Tribune*. “Trabajo como un loco, durante noches enteras”, escribe a Engels el 8 de diciembre de 1857, pero sólo en julio de 1859 se decidirá a publicar, debidamente pulido desde el punto de vista literario, “un cuaderno” que constituirá la *Contribución*.

Al parecer, Engels nunca llegó a conocer el gran manuscrito de su amigo; al menos, nunca hará alusión a él. Fue el marxólogo ruso D. Riazanov quien lo descubrió, y lo comunicó a la Academia Socialista de Moscú el 20 de noviembre de 1923. La mayor parte del manuscrito, en original o en fotocopia, pertenece a la reserva del Instituto Marx-Engels de Moscú, a quien debemos la primera edición científica de la obra en 1939 bajo el título siguiente: GRUNDRISSE DER KRITIK DE POLITISCHEN OEKONOMIE (ROHENTWURF), que fue seguida, en 1941, de un volumen con inestimables índices y

tablas analíticas. Una edición fotomecánica fue realizada en 1953 por la casa Dietz, de Berlín.

La importancia de los *Grundrisse* de Marx está aún lejos de haber sido reconocida por marxólogos y marxianos. Su interés básico reside en el hecho de que en esta obra Marx se propuso hacer un esbozo de *todo* su sistema teórico, una especie de gigantesco avance de lo que constituirá después el proyecto inconcluso del *Capital*. En un notable ensayo sobre los *Grundrisse*, Jorge Semprún, polemizando con la escuela althusseriana, llega a la conclusión de que ha habido motivos de orden ideológico para el silenciamiento de los *Grundrisse*. Y manifiesta la importancia de esta obra con estas palabras:

“L’ intérêt des *Grundrisse*, leur valeur inestimable, tient précisément a ce que, malgré leur forme imparfaite, leur style parfois non dégrossi –et Marx attachai a ces questions une importance considérable, comme en temoigne la lettre a Lassalle de 12 novembre 1858-- nulle part ailleurs n’a-t-il Marx saisi comme ici l’ensemble de son Project critique, jamais il n’a approché d’aussi pres la formulation théorique globale de celui ci. Les *Grundrisse* occupent par cette raison une place privilégiée dans l’ouvre de Marx. Ils constituent, dans leur éclatante maturité théorique: 1) le resultat de quice annés de recherches économiques et historiques; 2) le fondement assuré sur lequel va á aedifier Le Capital, réalisation partiell et inachevé de son Project scientifique essentiel, et, 3) la formluation la plus achevée des themes pshilosophiques et methodologiques qui, depuis les euvres de jeunesse, composent le systeme de référence de sa pensé, que l’on saisit ici a l’oeuvre, dans so cheminement meme.”

¿Categoría filosófica o categoría socioeconómica? Todo depende. Si por filosofía entendemos “una larga meditación sobre el ser” o la esencia, (como diría Heidegger) entonces decididamente no se trata aquí de una categoría filosófica, pues todas las referencias a la “esencia humana” de que estaban plagados los *Manuscritos de 1844* son superadas totalmente en los *Grundrisse*. Pero si por filosofía entendemos lo que por justicia debemos entender en el siglo XX, a saber, la aplicación de las categorías más generales a los materiales que nos suministran las ciencias sociales y de la naturaleza, entonces sí

podemos hablar de la alienación como categoría filosófica en los *Grundrisse* y en *El Capital*. Veamos ahora, antes de pasar a hablar de la alienación, algunos rasgos centrales del pensamiento de Marx en los *Grundrisse*.

## 2. El pensamiento de Marx en los *Grundrisse*

Los *Grundrisse* forman, en su conjunto, un plan más amplio que *El Capital*. *El Capital*, según se ha podido establecer, no es en su forma actual más que una sexta parte, que comprende cuatro volúmenes, de un enorme y ambicioso plan. De este grandioso e inacabado plan nos quedan rastros en los *Grundrisse*, obra que por ser más abstracta y deductiva que *El Capital*, comprende una serie de aspectos que no serán tocados en aquella obra. Así, en los *Grundrisse* encontramos referencias a la propiedad de los bienes raíces, el trabajo asalariado, el comercio exterior y el mercado mundial, que no se hallan en ninguno de los cuatro tomos de *El Capital*.

En esta última obra hay una mayor suma de ejemplificaciones, pero en cambio, los *Grundrisse* abarcan una suma mayor de campos teóricos. En este sentido ha escrito Roman Rodolsky que esta obra de Marx constituye una verdadera “revelación” y que ella “nos ha introducido en el laboratorio económico de Marx, y nos ha revelado todos los refinamientos, todos los caminos ondulantes de su metodología”<sup>41</sup> Aquí sigo de cerca la exposición de Mandel sobre los *Grundrisse*, que es hasta ahora la más compleja y densa. En los *Grundrisse* hay un perfeccionamiento de la teoría del valor, de la teoría de la plusvalía y de la teoría de la moneda, aparte de un perfeccionamiento de los instrumentos analíticos de la economía clásica. “Así aparecen por primera vez en los *Grundrisse*: la distinción exacta del capital constante (cuyo valor es conservado por la fuerza de trabajo) y del capital variable (cuyo valor es acrecentado) (p. 289); la representación del valor de una mercancía como la suma de tres elementos: capital constante, capital variable y plusvalía (c+v+pl) (sobre todo en las pp. 219-343); el crecimiento de la cantidad anual de la plusvalía a través del acortamiento del ciclo de circulación del capital (pp. 217-8); la división de la plusvalía en plusvalía absoluta y plusvalía relativa (pp. 311.12) e inclusive en forma de

---

<sup>41</sup> Cit. En Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit. p. 112).

supertrabajo absoluto y supertrabajo relativo (pp. 264-265); toda la teoría de la distribución equitativa de la tasa de utilidades (pp. 217-362), etcétera.” *Ibíd.*, p. 113.

Por otra parte, la relectura de la *Lógica* de Hegel inspira a Marx para esbozar una serie de parejas dialécticas, tales como “mercancía-dinero”, “valor de uso-valor de cambio”, “capital-trabajo asalariado”, “tiempo de trabajo-ocio”, “trabajo-riqueza”. Como dice Lenin, la aplicación por parte de Marx de un método dialéctico le permitió llegar a sus grandes descubrimientos teóricos. Gracias a este método pudo captar el carácter *históricamente determinado* de los fenómenos de la economía mercantil y de las categorías que son su reflejo.

Marx distingue la categoría general de plusvalía de sus formas particulares de aparición. La plusvalía, aparecida accidentalmente en el seno del proceso de producción por consecuencia del cambio desigual, precede a la aparición del régimen capitalista; en cambio, la plusvalía producida en el proceso de producción no pudo desarrollarse sino dentro del capitalismo. Por otra parte, Marx desarrolla una interesantísima concepción del comercio mundial como instrumento de explotación de los pueblos menos desarrollados. Para quienes sostienen que no hay en Marx elementos para una teoría moderna del subdesarrollo, se alzan incontestables pasajes como los siguientes: “No solamente los capitalistas individuales, sino naciones enteras, pueden renovar continuamente este cambio en una escala incesantemente agrandada, sin que por ello deban sacar provecho igualmente. Una de estas naciones puede apropiarse constantemente una parte del sobretrabajo de otra por la cual no le dará nada a cambio, pero no en la misma medida que en el cambio entre capitalista y obrero.” (K. Marx. *Grundrisse...*p. 755)

Son de la mayor importancia los pasajes en los que aparece la dialéctica “tiempo disponible/tiempo de trabajo/tiempo libre”. Según Marx “toda economía se reduce en última instancia a una economía de tiempo”, regla que se aplica tanto a las sociedades de clases como a aquellas donde se haya regulado colectivamente la producción. Escribe Marx: “Una vez dada la producción colectiva, la determinación del tiempo es evidentemente esencial. Cuanto menos tiempo necesita la sociedad para producir trigo, ganado, etc., tanto más tiempo gana para otras producciones materiales o espirituales. Lo mismo que en un individuo, la universalidad de su desarrollo, de sus disfrutes y de su actividad dependen de la economía de tiempo (*Zeitersparung*). La sociedad debe dividir la



manera eficaz su tiempo con el objeto de obtener una producción adecuada a sus necesidades de conjunto, de la misma manera que el individuo debe repartir correctamente su tiempo a fin de obtener conocimientos en las proporciones adecuadas, o para satisfacer las diferentes exigencias de su actividad. Economía de tiempo, lo mismo que reparto planificado del tiempo de trabajo entre las diferentes ramas de la producción, he aquí lo que constituye, pues, la primer ley económica sobre la base de la producción colectiva.” (*Grundrisse*, p. 89-90). Y en el mismo pasaje, escribe Marx: “Se convierte la economía de tiempo) inclusive en ley, en una medida mucho más grande. Pero esto es fundamentalmente diferente de la medida de los valores de cambio (trabajos o productos del trabajo) por el tiempo de trabajo. Los trabajos de los individuos en la misma rama de trabajo y los diferentes géneros de trabajo, no son sólo cuantitativamente diferentes, sino que también lo son cualitativamente, los unos de los otros. Pero ¿qué implica la diferencia tan sólo cuantitativa de las cosas? La identidad de su cualidad. La medida cuantitativa de los trabajos (presupone), pues, la equivalencia, la identidad de su cualidad.”

Más adelante, nos dice Mandel, Marx vuelve a estudiar el fundamental problema de la economía de tiempo de trabajo, al introducir las nociones claves de “tiempo de trabajo necesario” y de “tiempo de trabajo excedente, superfluo, disponible”: “Todo el desarrollo de la riqueza se funda en la creación del tiempo disponible. La relación del tiempo de trabajo disponible y del tiempo de trabajo superfluo (así aparece primero desde el punto de vista de trabajo necesario) se modifica en los diferentes niveles de desarrollo de las fuerzas productivas. En los niveles más productivos del cambio, los hombres no cambian más que su tiempo de trabajo superfluo; es la medida de su cambio, que no se extiende, por lo demás, más que a los productos superfluos. En la producción fundada en el capital, la existencia del tiempo de trabajo necesario está condicionada por la creación del tiempo de trabajo superfluo.” (Ibid. pp. 301-2).

Hay un aspecto referente al “trabajo superfluo” que Marx desarrolla particularmente: el hecho de que, siendo fuente de disfrutes y riqueza desde el punto de vista del desarrollo de los individuos, ello no ocurre sino en *una parte* de la sociedad, *mientras* que para la otra queda el trabajo forzado. A este respecto, escribe Marx: “No es, de ninguna manera, por la marcha de la evolución de la sociedad por lo que el individuo crea riqueza para sí mismo, a partir del punto en que satisface sus necesidades fundamentales. Sino que gracias a que un

individuo, o una clase de individuos, se ven obligados a trabajar más de lo que es necesario para satisfacer sus necesidades fundamentales; en razón de que en el sobretrabajo aparece de un lado, el no-trabajo y la riqueza suplementaria aparecen del otro. Según la realidad, el desarrollo de la riqueza no existe más que en esas contradicciones; pero según las posibilidades es precisamente su desarrollo lo que crea la posibilidad de suprimir estas contradicciones. “(Ibíd. p.305)

Así se desarrolla la dialéctica de “tiempo de trabajo necesario / tiempo de sobretrabajo / tiempo libre”, en cuyo desarrollo se rebasan todas sus contradicciones internas. Pues el desarrollo del sobretrabajo —dice Mandel— implica también, al menos en el capitalismo, un enorme desarrollo de las fuerzas productivas: tal es la “misión civilizadora” del capital (podríamos decir, con el vocabulario de Darcy Ribeyro, que es su misión “civilizatoria”). Sólo sobre esta base se podrá reducir al mínimo la jornada de trabajo.

El desarrollo del sobretrabajo en la clase obrera implica, en el capitalismo, el desarrollo del tiempo libre en el capitalista. Por eso Marx escribe: “El hecho de que el obrero tenga que trabajar durante un exceso de tiempo es idéntico al otro hecho de que el capitalista no tenga que trabajar, y de que su tiempo se concibe, entonces, como negación del tiempo de trabajo: que ni siquiera debe proporcionar el trabajo necesario. El obrero debe trabajar en el tiempo de sobretrabajo, para tener permiso de objetivar, de valorar el tiempo de trabajo necesario para su reproducción. Por otra parte, inclusive el tiempo de trabajo necesario del capitalista es tiempo libre, es decir, no es tiempo que debe ser consagrado a la subsistencia inmediata. Como todo tiempo libre es tiempo para el desarrollo libre, el capitalista usurpa el tiempo libre que los trabajadores han producido para la sociedad, para la civilización.” (Ibíd., p. 527).

El desarrollo del capital fijo, en el cual parece concentrarse la “misión civilizadora” del capitalismo, es el mismo índice del grado de riqueza social. Como lo dice Marx: “El objeto de la producción dirigida inmediatamente hacia el valor de uso y también, inmediatamente hacia el valor de cambio, es el producto mismo, destinado al consumo. La parte de la producción dirigida hacia la producción del capital fijo no produce objetos inmediatos; por lo menos, no valores de cambio inmediatamente realizables. Así, pues depende del grado alcanzado por la productividad (es decir, del hecho de que una parte del tiempo de producción basta para la producción inmediata) el que otra parte, sin cesar creciente, de este

(mismo) tiempo pueda ser utilizada por la producción de medios de producción, esto implica que lo sociedad pueda esperar; que pueda sustraer una parte de la riqueza ya creada tanto al disfrute inmediato con el objeto de dar empleo al trabajo que no es inmediatamente productivo (en el mismo seno del proceso de producción material). Esto exige que se haya alcanzado ya un nivel elevado de productividad, y una abundancia relativa, y más exactamente un tal nivel en relación con la transformación del capital circulante en capital fijo. Tal como la amplitud del sobretrabajo relativo depende de la productividad del trabajo necesario, así la amplitud del tiempo de trabajo utilizado para la producción del capital fijo... depende de la reproductividad del tiempo de trabajo destinado a la producción directa del producto” (Ibíd. p. 594-5).

Pero en la medida en que el capitalismo desarrolla de manera cada vez más rica y más compleja este capital fijo, esta tecnología científica, la producción se va haciendo cada vez más independiente del trabajo humano propiamente dicho. *Lo cual es un síntoma inequívoco de alienación.* En este punto Marx presiente claramente el papel de la automatización en el capitalismo y en el socialismo: En la medida en que la gran industria se desarrolla, la creación de la verdadera riqueza depende menos del tiempo de trabajo y de la cantidad de trabajo (humano) aplicado, que del poderío de los agentes que son puestos en movimiento en el transcurso del tiempo de trabajo cuya eficacia creciente no guarda relación con el tiempo de trabajo inmediato que ha costado su producción, sino que depende más bien del nivel general de la ciencia y de los progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción. La verdadera riqueza se manifiesta más bien (y es esto lo que revela la gran industria) como una desproporción enorme entre el tiempo de trabajo aplicado y su producto. El trabajo ya no parece incluido en el proceso de producción, sino que el hombre se porta sobre todo como vigilante y regulador del proceso de producción.” (Ibíd. pág. 592)

Este proceso se manifiesta, en el capitalismo, como una gigantesca contradicción: cuanto más humana, la producción inmediata de la riqueza se emancipa del tiempo de trabajo humano, tanto más su creación efectiva queda subordinada a la apropiación privada del sobretrabajo humano, sin la cual la valoración del capital ni de toda la producción capitalista se tornan imposibles. Esta contradicción pronostica, por si misma, el hundimiento del sistema capitalista, de la producción mercantil y de toda producción no

destinada hacia la satisfacción de necesidades y hacia el desarrollo universal de los individuos. Como escribe Marx: “Ya no es el trabajo inmediato suministrado por el hombre, no el tiempo durante el cual trabaja, sino que es la comprensión de la naturaleza y su dominio gracias a la existencia (del hombre) en calidad de cuerpo social: en pocas palabras, es el desarrollo del individuo social el que se manifiesta como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza. *El robo del tiempo de trabajo de otro, en el cual se funda la riqueza de hoy, parece una base miserable* por comparación con esta base recientemente desarrollada, creada por la gran industria misma. A partir del momento en que el trabajo, en su forma inmediata, deja de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja de ser su medida, y debe dejar de serlo, y por lo mismo el valor de cambio debe dejar de ser la medida del valor de uso. *El sobretrabajo de la masa ha dejado de ser la condición del desarrollo o de la riqueza general, tal y como el no-trabajo de una pequeña minoría ha dejado de ser la condición del desarrollo de las fuerzas generales del intelecto humano.* En virtud de esto se viene abajo la producción basada en el valor de cambio...El desarrollo libre de las individualidades (la nueva finalidad) y por lo mismo, *no la reducción del tiempo de trabajo necesario para crear sobretrabajo, sino, de manera general la reducción al mínimo de trabajo necesario de la sociedad* a la cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre para todos y a los medios de que ahora todos pueden disponer (Ibíd. , pág. 593).

Comenta Mandel:

“Las contradicciones del capitalismo se manifiestan sobre todo en que trata de conducir el máximo de tiempo de trabajo necesario para la producción de cada mercancía, mientras que por otra parte hace del tiempo de trabajo la única medida y única fuente de la riqueza. Y de esto se desprende que trata de *limitar* al máximo el tiempo de trabajo necesario y ampliar al máximo la duración del *sobretrabajo*, del “trabajo superfluo”. El conflicto del desarrollo social de las fuerzas productivas y las relaciones de producción capitalista, entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción capitalistas, se nos manifiesta, así, como el conflicto entre la producción de

la riqueza, que se emancipa cada vez más del trabajo humano y el esfuerzo constante de canalizar estas fuerzas inmensas hacia la valoración del valor existente, por la apropiación del sobretrabajo humano. Marx deduce el carácter a la vez enormemente productivo y enormemente destructivo, enormemente creador y enormemente desperdiciador, del método de producción capitalista”. (E. Mandel, op. cit., p. 122)

El capital, en su sed insaciable de ganancias, obliga al trabajo a rebasar constantemente los límites de sus necesidades *naturales*, y así crea los elementos materiales de una rica individualidad, tan universal en su producción como en el consumo, y en la cual “el trabajo no se manifiesta ya como trabajo, sino como desarrollo pleno y entero de la actividad”, según dice Marx. Tal es el aspecto “históricamente necesario” del capital y del capitalismo, tema sobre el cual hay abundantes páginas en esta obra de Marx. Como dice Mandel en el mismo pasaje antes citado: “La creación del mercado mundial; el desarrollo universal de las necesidades, de los gustos; la ruptura radical y brutal con todos los límites que la historia y un medio estrecho habían impuesto previamente a su visión de la naturaleza y de sus propias posibilidades: el desarrollo tumultuoso de las fuerzas productivas: he ahí la ‘visión civilizadora’ del capital”.

Hay que notar que, para Marx, no hay ninguna contradicción en el hecho de reconocer esta “misión históricamente necesaria” del capitalismo y al mismo tiempo subrayar y censurar todo lo que este régimen tiene de explotador e inhumano. Marx siempre tiene presentes los dos aspectos contradictorios de la realidad histórica. No opone a la realidad presente una realidad ideal, sino que pone el acento en las condiciones que crea el desarrollo capitalista, aunque tampoco idealiza a este modo de producción. La miseria es miserable porque pertenece a una fase de la evolución históricamente necesaria. Así, pues, junto a condenas del capitalismo, encontramos en los *Grundrisse*, dialécticamente concatenados, páginas en las que se reconocen francamente los méritos del capitalismo desde el punto de vista general del progreso de la sociedad.

Hay otros problemas que parecen sorprendentemente actuales, tales como el de los límites impuestos a la concentración de capital, lo que constituye según Mandel una refutación “avant la lettre” del capitalismo de estado. Escribe Marx, en efecto: “El capital

no existe y *no puede existir* más que en la forma de numerosos capitales, y su autodeterminación e nos manifiesta como la interacción de esos numerosos capitales” (*Grundrisse*, p. 317) Y añade más adelante: “*La producción de capitalistas y de trabajadores asalariados* es, pues, el producto principal del proceso de valoración del capital. La economía vulgar, que no ve más que las cosas producidas, olvida esto completamente.” (Ibíd., p. 416)

Se subrayan dos aspectos esenciales de la dialéctica de los *Grundrisse*: el problema de la relación “tiempo de trabajo/tiempo libre” en el seno del capitalismo, y el problema del desarrollo de las fuerzas productivas considerado como condición necesaria (suficiente o insuficiente) para la abolición de la producción capitalista y, en general, de la producción mercantil”.

Marx reconoce el aspecto progresista de la reducción de la jornada de trabajo a diez horas en Inglaterra. Sin embargo, la distancia que debe recorrer el obrero para llegar a su sitio de trabajo compensa esa reducción del tiempo de trabajo. También debe tomarse en cuenta la fatiga nerviosa y el agotamiento mental que produce la vida moderna, con el ruido constante, la contaminación del aire y con lo que se ha llamado “polución mental”, efecto de los actuales medios de comunicación de masas. No obstante, si es necesario hablar de una “civilización de los ocios”, hay que reconocer que importantes factores de la masa asalariada disfruta hoy en día, aparentemente, de mucho más “tiempo libre” del que se disfrutaba en tiempos de Marx. “Aparentemente” pues los ocios también han sido comercializados. Por eso dice Mandel que la ecuación *ingresos mayores + ocios más prolongados = más libertad* ha resultado ser ilusoria. El proletariado no pudo recuperar en la esfera del “consumo de ocio” lo que ha perdido en la esfera de la producción. Las mentes se han conformado industrialmente, a través de lo que Adorno y Horkheimer llamaron en los años cuarenta “industria cultural”, o lo que otros autores denominan “industria de las conciencias”. La vida del “tiempo libre” se halla condicionada constantemente por el ritmo de la ideología capitalista, que no cesa de tener repercusión durante todas las horas del día, muy especialmente en las horas “libres”. La libertad del ocio se hace así pura ilusión. Y no podía ser de otro modo en un género de sociedad donde toda actividad está orientada hacia la ganancia privada y hacia la maximización de los beneficios. Toda actividad, como dice Mandel, se transforma en una fuente de mutilación para el hombre alienado.

¿Quiere esto decir –se pregunta Mandel– que la extensión de los ocios sea un mal, y que haya que orientarse más bien hacia la “humanización del trabajo”, a través del trabajo comunitario preconizado por Erich Fromm o mediante la autogestión? El Marx de los *Grundrisse* responde en el mismo sentido que el Marx del tomo III de *El Capital*: es una ilusión creer que el trabajo industrial, que el trabajo de la gran fábrica puede llegar jamás a convertirse en trabajo ‘libre’. El reino de la libertad no comienza sino *más allá* del reino de la producción material, es decir, del trabajo mecánico, si no se quiere volver al nivel de la producción artesanal. La verdadera solución estriba, pues, en una reducción tan radical del tiempo de trabajo (del “tiempo necesario”) que las relaciones entre ‘trabajo’ y ‘ocios’ quedan totalmente alteradas. La abolición del capitalismo no es solo una condición porque estimula el crecimiento de las fuerzas productivas y permite, de tal manera, acelerar esta reducción de la jornada de trabajo. Es igualmente el motor de la misma, porque permite reducir fuertemente el sobretrabajo, hoy en día tan evidentemente desperdiciado, y repartir el trabajo necesario entre un número de individuos mucho mayor.” (Mandel, op. cit., pp. 126-7)

La transformación de la relación cuantitativa tiempo de trabajo/ocio provoca una relación cualitativa, a condición de ser integrada en un proceso de desalienación progresiva del trabajo, del consumo y del hombre, por la destrucción progresiva de la producción mercantil, de las clases, del Estado y de la división social del trabajo, condiciones histórico-genéticas de la alienación del hombre. Cuando desaparece el comercio, cesa la industrialización de los ocios. Los *mass media* dejan de ser una condición del embrutecimiento del hombre, la enseñanza superior se diversifica y se extiende, y se cultiva mediante la abolición de todo monopolio privado de medios como la televisión, la radio y el cine. El tiempo libre llegará a ser verdaderamente libre, y no el aburrimiento que es la sociedad de consumo. Todas estas transformaciones deben realizarse primero en la esfera de la producción misma y de la vida política, antes de poderse manifestar en la esfera de los ocios. “El tiempo libre no puede convertirse en ‘tiempo de libertad’, en una fuente de apropiación por el hombre de todas sus posibilidades más que en la medida en que ha adquirido primero las condiciones materiales de la libertad por su liberación de toda explotación económica, coacción política y servidumbre a las necesidades elementales” (Ibíd. p. 127).

He aquí la razón por la cual los socialistas actuales —que no son sino modos de transición— no han podido lograr la transformación de las conciencias que se supone debía lograr el socialismo. Hasta ahora, el socialismo no ha logrado suprimir el estado (¡al contrario!), ni las clases, ni la producción mercantil, ni la división del trabajo, ni la propiedad privada del derecho a la libre crítica.

El desarrollo del maquinismo y de la automatización de las fuerzas productivas de la ciencia y de la tecnología son para Marx, desde *La ideología alemana* hasta los *Grundrisse*, condiciones históricamente necesarias para la desalienación. La experiencia verdaderamente socialista no puede darse sin una base técnica suficiente. Proporcionar esa base técnica es la misión histórica del capitalismo. Mandel acepta e juicio de Jean Fallot en su obra *Marx et le machinisme*: “El marxismo no es una filosofía del dominio de la naturaleza por la técnica, sino de la transformación de las relaciones sociales de producción por la lucha de clases”, aunque advierte que una técnica elevada aparece indudablemente ante Marx como una condición previa de tal transformación.

Así mismo, hay que incluir en la tendencia a la apropiación por el hombre (por todos los hombres) de *todas* sus relaciones sociales, una tendencia al desarrollo universal de las aptitudes científicas. “En realidad --concluye Mandel— nada se opone hoy a la posibilidad de transformar progresivamente a todos los hombres en sabios, a esa disolución progresiva del trabajo productivo en trabajo científico, que prevé Marx en el pasaje precitado de los *Grundrisse*, a condición de que la sociedad humana se reorganice de manera tal que rodee a cada niño de los mismos cuidados infinitos con los cuales prepara hoy submarinos nucleares o cohetes interplanetarios” (Mandel, op., cit. P. 129)

### **3. La alienación en los *Grundrisse***

El problema de la alienación reviste ricos y variados aspectos en esta obra de Marx. Desde el análisis puramente económico del problema, a través de la teoría de la moneda, hasta la posibilidad histórica de superación de la alienación, pasando por la historicidad del fenómeno, su repercusión en el individuo, su aspecto ideológico, su diferencia con la objetivación y, por último, la definición de la alienación en términos de ciencia social. Examinaremos cada uno de estos aspectos.



#### 4. La alienación monetaria

En la moneda, nos dice Marx, el valor de las cosas se separa de su sustancia, lo cual engendra un fenómeno de alienación que podríamos llamar “económicamente puro” y que encontrará su pleno desarrollo en la primera parte de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859. Escribe Marx: “Todas las mercancías son moneda per se; la moneda es la mercancía no per se. Mientras más se desarrolla la división del trabajo, más cesa el producto inmediato de ser un medio de cambio. El hecho de que el producto sea un medio general de cambio, es decir que sea independiente de la producción específica de cada uno. En la moneda, el valor de las cosas se encuentra separado de su sustancia. La moneda es, en su origen, el representante de todos los valores; en la práctica, la situación se invierte, y todos los productos y los trabajos reales se convierten en representantes de la moneda. En el cambio directo, no importa cuál artículo pueda ser cambiado por tal otro; una actividad determinada puede ser trocada solo contra productos determinados. La moneda no puede sobrepasar las dificultades que residen en el cambio directo más que generalizándolas, haciéndolas universales. Es absolutamente necesario que elementos que la violencia ha separado, puesto que son por definición de igual naturaleza, se revelen en una expresión vehemente como *separación* de un todo esencialmente homogéneo. La unidad se restablece *violentamente*. Tan pronto como la división antagónica conduce a explosiones, los economistas señalan la *unidad fundamental* y hacen abstracción de la *alienación* (...) Desde que el producto del trabajo, y el trabajo mismo, están sometidos al cambio, llega un momento en que son separados de su poseedor” (*Grundrisse*, pp. 59-67, *Oeuvres*, II, p. 202).

Es decir que llega un momento en que la moneda, transformada en representante de todas las mercancías, se separa o se aliena --se hipostasia—de esas mercancías. Los economistas señalan la unidad que hay entre la moneda y las mercancías por ella representadas; pero hacen caso omiso de la alienación mediante la cual la moneda se independiza y se transforma en un *alienum* o poder independiente.

En otro pasaje, escribe Marx: “Vemos pues que pertenece a la esencia de la moneda no cumplir sus objetivos sino negándolos; revestir una existencia autónoma frente a las mercancías; pasar, del estado de medio, al de fin: realizar el valor de cambio de las mercancías separándose de ellas; facilitar el cambio, dividiéndolo; sobrepasar, generalizándolas, las dificultades del cambio directo de las mercancías; y, en la exacta medida en que los productos caen bajo la dependencia del cambio, erigir el cambio en factor autónomo frente a los productores” (...) la existencia de la moneda al lado de las mercancías ¿no encierra de entrada contradicciones inherentes a esa relación?”

La moneda, pues, convertida en *merx mercium* o mercancía de las mercancías, se separa de éstas, se hipostasia y se convierte en un *alienum* histórico. Mientras exista históricamente la economía monetaria, seguirá existiendo esa separación, y los hombres (incluidos los economistas) seguirán viendo el dinero como una *cosa* y no como lo que es, una *relación* social de producción- por eso nos dice Marx que “en el valor de cambio, la relación social de las personas entre sí se transforma en una relación social de cosas, y el poder de las personas en un poder de las cosas”. Estas fórmulas encontrarán su desarrollo pleno en *El Capital*, en la parte referente al fetichismo de las mercancías, donde Marx consagra la frase: “Personificación de las cosas y cosificación de las personas”.

Este fenómeno de la alienación encuentra su explicación en otro pasaje:

“Los individuos [en una economía monetaria] están subsumidos en la producción social, que existe fuera de ellos como una fatalidad; pero la producción social no está subsumida en los individuos (...) Nada es, pues, más falso y más absurdo que suponer, sobre la base del valor de cambio, que los individuos asociados pueden controlar el conjunto de la producción { y éste no los controle a ellos como una potencia extraña}”. Pero el cambio privado se opone también al cambio libre de los individuos asociados sobre la base de la apropiación y el control comunes de los medios de producción. (Esta asociación no es fortuita; ella supone el desarrollo de condiciones materiales e intelectuales que no analizaremos más detenidamente aquí) la división del trabajo engendra la aglomeración, la coordinación, la cooperación, la oposición de intereses privados, los intereses de clase, la concurrencia, la concentración del capital, el monopolio (...) Igualmente el cambio privado engendra

el comercio mundial, la autonomía privada engendra una total dependencia frente al mercado llamado mundial...” (*Oeuvres*, II, p. 211)

Al estar, pues, los individuos subsumidos en la producción social, ésta se convierte en una potencia extraña, separada de los mismos individuos que, sin embargo, son sus reales creadores. Los creadores aparecen así como creaturas, y la producción social se convierte en una omnipotente cosa. Tal es el sentido de esta forma de la alienación en la economía monetaria.

También toca Marx en otro pasaje el fenómeno de la cosificación o el fetichismo proveniente de la relación monetaria:”El carácter social de la actividad –tal como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción— aparece a la colectividad como algo extraño, como una cosa material; no como un comportamiento de los unos hacia los otros, sino más bien como un sometimiento a relaciones que existen independientemente de cada uno y nacen del choque de los individuos indiferentes los unos hacia los otros. Convertido en condición de vida y lazo recíproco, el cambio universal de los productos y de las actividades aparece al individuo aislado como algo extraño, independiente –esto es, como una cosa. En el valor de cambio, la relación social de las personas entre sí se halla transformada en una relación social de cosas, y el poder de las personas en un poder de las cosas. (*Oeuvres*, II, p. 209).

Esta visión de Marx constituye una clara anticipación de la teoría del fetichismo mercantil que aparecerá en *El Capital*, así como también de su fórmula consagratória: *Personifizierung der Sache un Versachligung der Person*, o sea, personificación de las cosas y cosificación de las personas. Nunca se cansará Marx de insistir en que el dinero, y en general el valor de cambio, no es una cosa, sino una relación social. Pero para hacer entender esto hay que luchar contra la ideología burguesa, que presenta sólo la apariencia de las cosas: presenta aquella que es una relación social como si fuera una cosa, y además la erige en una potencia extraña, en un *alienum*. Esta es otra forma de la alienación monetaria.

En otra parte, Marx hace una curiosa comparación entre Cristo y el valor de cambio, comparación que está dentro de su línea tradicional de comparar la alienación material con la religiosa. Nos dice Marx:

“Es importante notar que la riqueza en cuanto tal, es decir, la riqueza burguesa, encuentra su expresión más dinámica en el valor de cambio, puesto como *mediador* y como lazo entre él mismo y el valor de uso llevados a su punto extremo. Este punto, puesto que une los contrarios y parece, en último análisis, ser una potencia universal y superior frente a los extremos que contiene, aparece como la relación económica acabada. En efecto, el movimiento o la relación que, primitivamente, juega el papel de intermediario entre los extremos, conduce dialécticamente y necesariamente al resultado siguiente: aparece como su propia mediación, como el sujeto cuyos momentos no son sino los extremos, y de los cuales el suprime el carácter de presupuesto independiente a fin de plantearse a sí mismo, mediante esa superación, como el único factor autónomo. Así, en la esfera religiosa, Cristo mediador entre Dios y el hombre (simple instrumento de circulación entre uno y otro) se convierte en su unidad, hombre-Dios, y como tal toma más importancia que Dios; los santos cobran más importancia que Cristo; los sacerdotes se hacen más importantes que los santos”. (*Oeuvres*, II, p. 235.)

Vemos así pues, cómo el valor de cambio, que es la relación específicamente burguesa, se convierte en una cosa omnipotente y en mediador de sí mismo, esto es, en la relación económica acabada. En una sociedad como la capitalista, enteramente fundada en la relación del valor de cambio, éste aparece como un ser omnipotente, un *alienum* de proporciones gigantescas. Como dirá Marx más adelante: “El ejemplo más alucinante es el hombre de finanzas”. Si Marx pudiera resucitar, y viese la expansión gigantesca que ha tenido el capital financiero en nuestros días, y si pudiera pasearse por Wall Street, se quedaría asombrado de sus propios análisis, tan premonitorios. Al convertirse Cristo en mediador entre él mismo y Dios, Cristo adquiere más importancia que Dios; al convertirse los sacerdotes en mediadores entre ellos mismos y Cristo, adquieren más importancia que Cristo. Del mismo modo, al convertirse universalmente el valor de cambio en mediador entre el mismo y el valor de uso, el valor de cambio adquiere una importancia mucho mayor que el valor de uso. De este modo, la economía de toda una sociedad, montada sobre el valor de cambio como relación esencial, llega a “una subversión de todos los valores”,

para el consumo, sino para el cambio; no satisfará las necesidades de los hombres, sino las necesidades del propio mercado. Lo cual constituye síntoma inequívoco de alienación.

## **5. La alienación ideológica**

También vemos aparecer en esta grandiosa obra de Marx algunos rasgos de aquello que habíamos visto con abundancia en sus obras de juventud: la alienación ideológica. No dedica a este tema específico sino muy contados pasajes, pero ellos son importantes para dilucidar el proceso de la alienación ideológica. En un primer pasaje, perteneciente a la parte titulada “La utopía monetaria” –título ya muy significativo para nuestros fines— nos habla de cómo en la sociedad capitalista los individuos son dominados por ciertas “abstracciones”. Citaré por extenso el pasaje, para su mejor intelección:

“Cuando se consideran las condiciones sociales que engendran (o a las cuales corresponden) un sistema poco desarrollado de intercambios, de valor y de dinero, de entrada es evidente que, por más personales que parezcan las relaciones entre los individuos, éstos no entran en relación los unos con los otros más que en papeles bien determinados, tales como el rol del soberano o vasallo, de señor o de siervo, etc., o en tanto que miembros de una casta, de un orden, etc., pero de hecho en el sistema monetario, en un sistema de intercambios desarrollados (y esta apariencia es seductora a los ojos de los demócratas), los lazos de dependencia son rotos, desgarrados, lo mismo que las diferencias de sangre, de educación, etc., (aunque esos lazos no cesen de presentarse como relaciones personales). Los individuos parecen independientes (independencia de pura ilusión que más exactamente se llamaría indiferencia); parecen enfrentarse libremente y, en el seno de esa libertad, proceder a los intercambios; pero no aparecen como tales aquel que hace abstracción de las condiciones de existencia en las cuales esos individuos entran en contacto (y esas condiciones son también independientes de los individuos y, aunque creadas por la sociedad, figuran como condiciones naturales, es decir, que escapan a su dominio). La determinación que, en el primer caso, aparece como

limitación personal de un individuo por otro, aparece en el segundo caso totalmente como una limitación material del individuo por las condiciones que, no dependiendo de él, reposan sobre si mismas. (Como el individuo aislado no puede deshacerse de sus determinaciones personales aun pudiendo sobrepasar y dominar las condiciones exteriores, su libertad *parece* más grande en el segundo caso. Pero un examen más acendrado de esas condiciones, de esas relaciones exteriores, muestra la posibilidad para los individuos de una clase, etc., de sobrepasarlas en su conjunto sin suprimirlas. Un individuo aislado puede accidentalmente terminar con esas condiciones; pero ello no es así para la masa de aquellos que sufren su dominación, pues la existencia misma de los individuos expresa subordinación y la necesidad a que tienen que someterse). Esas relaciones exteriores son tan escasamente una supresión de las 'relaciones de dependencia' que ellas no son sino su sublimación y su generalización; por el contrario, hacen resurgir el fundamento común a todas las relaciones de dependencia personal. Aquí todavía los individuos no entran en relación los unos con los otros sino en la medida en que son determinados. Contrariamente a las relaciones personales, estas relaciones materiales de dependencia (que no son otra cosa que relaciones sociales autónomas enfrentadas a individuos aparentemente independientes, relaciones mutuas de dependencia de las cuales ellos están aislados) se manifiestan igualmente de manera tal que los individuos se hallan dominados por *abstracciones*, en tanto que antes eran dependientes los unos de los otros. Pero la abstracción, o la idea, no es otra cosa que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan; y puesto que una relación no puede no traducirse en la idea, los filósofos han concebido como la característica de los tiempos nuevos el hecho de que las relaciones en cuestión están dominadas por las ideas, identificando de esta suerte la génesis de la libre individualidad con la inversión de las ideas. El error era tanto más fácil de cometer desde el punto de vista ideológico, cuanto que ese reino de condiciones (esa dependencia material que, por lo demás, se transforma de nuevo en relaciones personales de dependencia determinadas, pero despojadas de toda ilusión) aparece en la conciencia de los individuos mismos como el reino de las ideas, y la creencia en la eternidad de esas ideas, es decir, de esas relaciones materiales de dependencia,

es, se comprende, afirmada e inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes”. (*Oeuvres*, II, pp. 216-217.)

En este fragmento encontramos remozada la teoría de la ideología de la clase dominante sostenida por Marx, como vimos, en *La ideología alemana*. Las clases dominantes segregan naturalmente su propia ideología e impregnan de ella a todas las relaciones sociales. Así, hacen aparecer el valor de cambio como el objetivo último de la economía de la sociedad, cuando en realidad ese papel le corresponde al valor de uso. También hacen que los individuos no se sientan sometidos por relaciones reales, materiales, de dependencia, sino por *abstracciones*, por ideas. Es un típico fenómeno de alienación ideológica. Esas abstracciones de que nos habla Marx no son —dice— sino las “expresiones teóricas” de las relaciones materiales dominantes. De nuevo nos encontramos con el rechazo a la llamada teoría del reflejo, según la cual la ideología sería un mero “reflejo” de las condiciones materiales. No son un reflejo, nos dice Marx, sino una *Expresión* (*Ausdruck*) de esas condiciones materiales dominantes. Según el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, en la sociedad burguesa todas las relaciones y los valores se presentan invertidos. Ello se debe a que, como decía Marx, la sociedad capitalista posee, por una parte una *apariencia*, y por la otra, una *estructura*. Este tema será abordado abundantemente en *El Capital*, como veremos más adelante. Marx hablará de *Erscheinungsformen*, o formas de aparición, y de *Struktur* y *Wesen*, estructura y esencia. Lo que se presenta a los ojos del hombre corriente y del economista burgués —con mucha mayor culpa para éste— son las formas de aparición de la sociedad capitalista, pero no su estructura. Para penetrar en la estructura oculta de las relaciones de producción y hallar cosas como la plusvalía, se requiere de un examen *científico* que despeje la densa niebla ideológica con que se cubre la sociedad capitalista para su autoconservación en las mentes de los explotados.

En otro pasaje, Marx vuelve a la comparación con la religión para explicarnos lo que él llama “el proceso de alienación”. Veamos:

“Las funciones ejercidas por el capitalista no son sino las funciones ejercidas por el capital —el valor que se acrecienta por la absorción del trabajo viviente— ejecutadas

a conciencia y voluntad. El capitalista llena su función únicamente como capital *personificado*, y es el capital convertido en persona. Así mismo el obrero no es sino el trabajo personificado, el trabajo que es respecto a si mismo como lo son su pena y su esfuerzo, pero que pertenece al capitalista como una substancia creadora de riqueza sin cesar creciente. Bajo esta forma, el trabajo aparece de hecho como un elemento incorporado al capital en el proceso de la producción, como su factor viviente, variable. La dominación del capitalista sobre el obrero es, en consecuencia, la dominación del objeto sobre el hombre, del trabajo muerto sobre el trabajo viviente, del producto sobre el productor, puesto que las mercancías, que se convierten en medios para dominar al obrero (pero únicamente como medios de dominación del capital mismo), no son sino los resultados y los productos del proceso de producción. En la producción material, verdadero proceso de la vida social —que no son otra cosa que el proceso de producción— tenemos exactamente la misma relación que se presenta, en el dominio ideológico, en la religión: el sujeto transformado en objeto y viceversa”.

(...)

“Desde el punto de vista histórico, esta inversión aparece como un estadio de transición necesario para obtener, por la violencia y a expensas de la mayoría, la creación de la riqueza en cuanto tal, es decir, de la productividad ilimitada del trabajo social, única base que puede constituir una sociedad humana libre. Pasar por esa forma antagónica es una necesidad, lo mismo que es inevitable que el hombre dé de pronto a sus fuerzas espirituales una forma religiosa erigiéndolas frente a sí mismo como potencias autónomas. (...)

“*Tal es el proceso de alienación del propio trabajo del hombre.* Desde el comienzo, el obrero es aquí superior al capitalista: éste se encuentra enraizado en ese proceso de alienación y encuentra en él su contenido absoluto, en tanto que el obrero, que es su víctima, se encuentra desde el principio en estado de rebeldía contra él y siente como un acto de servidumbre.” (*Oeuvres*, II, p. 419).

Vemos aquí como reaparece, con ropajes nuevos, un viejo tema de los *Manuscritos del 44*: la alienación producida por el dominio de los objetos sobre los sujetos, lo que en 1844



llamaba “la alienación del producto”. Y se da el mismo fenómeno que en la religión, pues en ésta el sujeto o creador se transforma en objeto o creatura. Pero hay otro punto importante en este pasaje de Marx, y es el referente a la “necesidad” histórica de este régimen de alienación. Sin que la humanidad pase por este proceso de alienación, no se podrá crear la riqueza social necesaria para constituir una “sociedad humana libre”. Este es un tema particularmente importante en el materialismo histórico de Marx, y lo veremos reaparecer en *El Capital*. El capitalismo es una etapa histórica necesaria, y por ello el capitalismo es en esencia un proceso revolucionario: produce la tecnología suficiente para que en la futura sociedad el hombre sea por completo dueño de la naturaleza y pueda reducir definitivamente la jornada de trabajo, así como también el grado de división del trabajo. Y también la “inversión” ideológica es necesaria para la futura revelación de la verdad de las relaciones sociales. Vemos cómo Marx hace sus predicciones *via negationis*.

## 6. Alienación y objetivación

Ya en sus obras de juventud había Marx distinguido radicalmente entre alienación y objetivación. Se recordará que para Hegel la alienación era precisamente el momento de la objetivación o “mundanización” de la Idea. Pero como para Marx la alienación es una categoría histórica, la ve vinculada a determinadas fases de la historia y no a la condición humana en cuanto tal. La alienación ha sido hasta ahora un fenómeno que ha recorrido la historia humana bajo distintas formas; pero la alienación no pertenece a la esencia del hombre, y cabe pensar en la posibilidad de una sociedad cuyas condiciones objetivas, o de objetivación del hombre, sean la garantía de una sociedad humana libre, desalienada.

Este es un punto muy importante en los *Grundrisse*, y marca una vez más la diferencia entre una concepción filosófica de la alienación y una concepción socio-económica. Veamos por extenso un pasaje:

“Es un hecho que, en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, las condiciones objetivas de éste —dicho de otro modo: el trabajo objetivado— deben crecer en relación al trabajo viviente (Se trata propiamente de una tautología, pues

qué significa productividad creciente del trabajo sino que menos trabajo inmediato es necesario para crear una mayor cantidad de productos y que, en consecuencia, la riqueza social se expresa, de más en más, en las condiciones del trabajo creadas por el trabajador mismo). Tal hecho aparece, desde el punto de vista del capital, no de modo que un momento de la actividad social —el trabajo concreto—se transforma en una sustancia sin cesar engrandeciéndose del otro momento, el del trabajo viviente, subjetivo, sino ( y esto es importante para el trabajo asalariado) de modo que las condiciones objetivas del trabajo reciban, en oposición al trabajo viviente, una autonomía cada vez más desmesurada, manifiesta en su extensión misma, y que la riqueza social se presente, en proporciones continuamente crecientes, como una potencia extraña (*fremde*) y dominante frente al trabajo. El acento está puesto no sobre la realización concreta, sino sobre la *alienación, la expropiación, la enajenación*, sobre el hecho de que no es el trabajador, sino las condiciones de producción personificadas, --o sea, el capital—las que disponen de la enorme potencia objetiva que el trabajo social ha puesto enfrente de sí mismo como uno de sus momentos. Desde el momento en que, desde la base del capital y del trabajo asalariado, ese fenómeno toma cuerpo objetivamente y se realiza en oposición a la fuerza de trabajo inmediata, y que ese proceso de objetivación aparece en la perspectiva del trabajo como alienación (*Entäusserung*) o en la del capital como apropiación del trabajo viviente. Pero con la superación (*Aufhebung*) del carácter inmediato del trabajo viviente *individual*, unas veces intrínseca, otras veces extrínseca; con la transformación de la actividad individual en actividad inmediatamente general o *social*, los momentos objetivos de la producción se despojan de esta forma de alienación (*Entfremdung*). Esos momentos figuran entonces como propiedad, como cuerpo social orgánico en que los individuos se reproducen, cierto, en tanto seres aislados, pero también y al mismo tiempo en tanto seres sociales. Solo el proceso histórico y económico ha engendrado las condiciones a la vez objetivas y subjetivas de un tal comportamiento de los individuos en la reproducción de su vida, en su vida productiva, condiciones que no son sino las dos formas distintas de una sola y misma situación”. (*Grundrisse*, p. 453)

En otro pasaje, que sigue inmediatamente al citado más arriba, se completa el pensamiento de Marx acerca de la historicidad de la alienación. Para los economistas burgueses, a causa de su no disimulado modo de presentar al capitalismo como la forma definitiva y eviterna de la producción de la vida, el proceso de objetivación del trabajo es indisociable del proceso de alienación del mismo. Sin embargo, nos dice Marx, la tendencia misma de esta sociedad, las precondiciones que ella misma representa para un cambio, nos obligan a pensar que una vez extinguido el carácter *inmediato* del trabajo viviente individual, y una vez que una actividad individual se haya transformado dialécticamente en actividad social (sin por ello perderse la individualidad, sino al contrario, del proceso de objetivación se verá despojado de ese carácter de alienación que actualmente posee. Es decir, que el hombre encontrará formas de objetivarse que no impliquen alienación. A propósito de los *Manuscritos de 1844* habíamos escrito: “*si bien toda alienación implica objetivación, no toda objetivación implica alienación*. O dicho en términos económicos: no necesariamente toda producción del trabajo ha de ser producción de mercancías. La producción mercantil es una forma alienada de objetivarse el trabajo, pero se puede concebir --y es lo que hace Marx a lo largo de los *Grundrisse* al presentarnos su diseño de una sociedad socialista—una forma de producción y de trabajo que al objetivarse no necesariamente se aliena. En el mundo primitivo o en la Antigüedad había muchas formas de alienación, pero no estaba generalizada la forma que reviste en el capitalismo, a saber, la incesante producción de mercancías, valores de cambio. También dice Marx:

“En la futura sociedad, los hombres serán dueños de su producción material y espiritual. Independientemente de los conocimientos y de la voluntad de los individuos, y que presupone precisamente su independencia y su indiferencia recíprocas. Y esta interconexión objetiva es preferible a una falta de interconexión, o a una interconexión puramente local, fundada en una naturaleza estrecha y primitiva como la sangre, y sobre relaciones de dominio y servidumbre. Es igualmente cierto que los individuos no pueden subordinarse sus propias interconexiones sociales, antes de haberlas creado. Pero es torpe concebir esta *interconexión* solamente *objetiva* (subrayado de Marx) como una interconexión original, indisociable de la naturaleza de la individualidad (en oposición al

conocimiento y a la voluntad reflexivos) e inmanente a ella. Es su producto. *Es un producto histórico*. Pertenece a una fase determinada de su evolución. El carácter extraño y la autonomía que conserva a su respecto, demuestra solamente que ella (la individualidad) está todavía creando las condiciones de su vida social, en vez de haber comenzado a partir de esas condiciones. En la interconexión original de los individuos en el marco de las relaciones de producción determinadas, limitadas. Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales han quedado sometidas a su propio control colectivo, como si fuesen sus propias relaciones colectivas, *no son un producto de la naturaleza, sino de la historia*. El grado y la universalidad del desarrollo de las capacidades (de las fuerzas productivas) que hace posible *semejante individualidad*, presupone precisamente la producción fundada en los valores de cambio, que produce, con la generalidad, la *alienación del individuo respecto de sí mismo* y de otros, pero que produce también la generalidad y la universalidad de sus relaciones y capacidades. En etapas precedentes de su evolución, el individuo singular aparece como si tuviese más plenitud, precisamente porque no ha desarrollado todavía la totalidad de sus relaciones y porque todavía no las ha opuesto a sí mismo como fuerzas y relaciones sociales independientes de él. Es tan ridículo desear una vuelta a esta plenitud original como ridícula es la creencia de que hay que detenerse en este vacío completo de hoy...”<sup>42</sup>

Este texto es de una gran importancia para el problema que nos ocupa en este libro. Una de las tesis fundamentales que hemos sostenido a lo largo de estas páginas es la concerniente a la *historicidad de la alienación*. Dentro del pensamiento de Marx este punto es básico, crucial, axial. Ya vimos en el capítulo sobre los manuscritos de París cómo chocaba la concepción histórica de Marx con la identificación hegeliana de alienación y objetivación. Si la alienación es idéntica a la objetivación, entonces desaparece su historicidad. Por otra parte, la concepción revolucionaria de Marx, según la cual la humanidad puede aspirar a llegar a un grado significativo de desalienación, se caería por su propio peso si Marx considerara que la alienación es un fenómeno “natural” u “originario” en lugar de ser un fenómeno estrictamente histórico. Si la alienación pertenece a la

---

<sup>42</sup> K. Marx, *Grundrisse*, pp. 81-82. Cf. También Mandel, op. cit., pp. 204-6)

“naturaleza humana” o a su “esencia” entonces ¿Qué sentido puede tener la lucha revolucionaria? Si la humanidad no tiene derecho ontológico a aspirar a un grado significativo de desalienación ¿qué sentido tiene la lucha social por mejorar las condiciones de producción de la vida humana? Este sencillo razonamiento basta, a mi modo de ver, para echar por tierra todas aquellas interpretaciones tendenciosas del pensamiento de Marx que, apoyándose en ciertas frases equívocas de su juventud (ya analizadas en el capítulo correspondiente), afirman la existencia en Marx de una concepción “antropológica” de la alienación según la cual ésta sería un fenómeno ínsito a la naturaleza humana. Pero si la naturaleza humana, si es algo concreto, es historia pura. El hombre mismo ha llegado a ser hombre, a reconocerse como tal en su conciencia, como un fenómeno histórico. El hecho de que, de un modo u otro, la sociedad humana haya estado siempre alienada no significa otra cosa sino que la alienación ha acompañado al hombre *en su historia*, y que por tanto puede desaparecer o desdibujarse *dentro de esa misma historia*.

Marx nos habla de que el ser humano, en este punto de su historia, se encuentra frente al hecho de una “interconexión objetiva” entre los individuos- esta interconexión, que se erige frente al hombre como un poder autónomo y extraño, un *alienum*, no es otra cosa que el surgimiento, por primera vez de la *historia universal*. Por primera vez todos los seres humanos están objetivamente interconectados, y este es un presupuesto de la revolución socialista universal que nos plantea Marx con tanta minuciosidad en sus *Grundrisse*. Este concepto de la historia universal es el mismo que ya vimos aparecer en *La ideología alemana*, y que sirvió a Marx para trazar un esquema genético del surgimiento del capitalismo. Pues lo que tiene de grande y de revolucionario el capitalismo es precisamente que con él el hombre se enfrenta por primera vez a su propia historia universal, a la interconexión objetiva con todos los demás individuos del planeta y, por tanto, a la posibilidad de una solidaridad universal brotada del fenómeno actualmente objetivo de la universal alienación como un hecho objetivo y universal producido por determinadas circunstancias históricas.

Pues es “interconexión objetiva” que el hombre percibe es una *creación* del hombre mismo en su historia. Es, como decíamos antes, algo objetivo e histórico que en modo alguno pertenece a una presunta “naturaleza” humana fija y estable. Su constitución en un poder autónomo y extraño que se enfrenta al hombre, demuestra precisamente que se trata

de una creación de la vida social, una creación que antes no existía y que ha venido a darse en un determinado momento de la historia. Este es el presupuesto fundamental para la socialización efectiva del hombre, fenómeno que también habrá de ser un producto de la historia y no un producto “natural”. Ahora bien, Marx no advierte que el desarrollo universal de las capacidades, que será lo que permita el universal desarrollo de la individualidad, solo es posible a partir de una sociedad como la capitalista, fundada en los valores de cambio. Estos valores generan alienación, pero al mismo tiempo ensanchan al máximo las capacidades humanas. El capitalismo genera alienación porque eleva al máximo el número de las necesidades del hombre, que constituyen una alienación porque son necesidades que sólo puede satisfacer el mercado, la producción mercantil en un régimen de máxima división del trabajo y de imperio de la propiedad privada. Pero la interpretación dialéctica de este fenómeno nos hace ver su otra cara, a saber, el verdadero rostro de la evolución humana en el estadio capitalista. Precisamente este desarrollo universal de las necesidades es la precondition para el surgimiento de un hombre nuevo, un hombre socialista de proyección universal. El hombre del comunismo primitivo o el hombre de la Antigüedad se nos aparecen como dotados de una “plenitud” vital precisamente porque no han desarrollado sino muy pocas necesidades gracias al hecho de vivir en un tipo de sociedad fundado en los valores de uso. Pero esa “plenitud” es ficticia. Sus capacidades no estaban desarrolladas al máximo y no se oponían, como al hombre actual, como poderes extraños y autónomos, única manera de acceder a la futura desalienación. Por eso nos dice Marx que resulta tan ridículo intentar volver a esa ficticia “plenitud” del hombre primitivo como pensar que el desarrollo humano basado en los valores de cambio es el tope de la historia, el fin de la evolución. El grave pecado ideológico de la sociedad capitalista es el de creerse a sí misma eterna e insuperable, así como el grave pecado ideológico de los falsos socialistas y utopistas es intentar, a la manera de Rousseau, el regreso al estado de “plenitud” primitiva y originaria.

En el párrafo anterior, a propósito del tema alienación-objetivación, citamos un importante fragmento de los *Grundrisse*, una parte del cual tendremos que volver ahora a traer a colación, por su importancia para el tema de la historicidad de la alienación. Decía allí Marx que:

“El proceso de objetivación aparece en la perspectiva del trabajo como alienación (*Entäusserung*), o en la del capital como apropiación de trabajo ajeno, y desde ese momento esa inversión absurda de las cosas no existe ya sólo en la imaginación de los trabajadores y los capitalistas: es *real* y no sólo *pensada*. Sin embargo, esa inversión --ello es claro—no es más que una necesidad histórica, una simple necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas a partir de un cierto punto o de una cierta base histórica, y en modo alguno una necesidad *absoluta* de la producción; se trata más bien de una necesidad transitoria, proceso cuyos resultados y meta (inmanentes) es suprimido a sí mismo, su base y su forma”. (*Oeuvres*, II, p. 285)

Vemos aquí claramente cómo ese fenómeno de alienación que se produce por una inversión absurda mediante la cual la alienación aparece como objetivación y no es un proceso imaginario sino real, es un fenómeno que no responde a una necesidad “absoluta” sino que es un producto histórico que corresponde a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Esta alienación es pues, nos dice Marx, el producto de una cierta base histórica, como también a su hora será un producto *histórico* el fenómeno de la desalienación, que será acompañado en la sociedad socialista por la progresiva extinción del la ley del valor.

Marx tuvo que desprenderse casi de modo violento de la concepción hegeliana, que conducía a un callejón sin salida. El propio sistema de ideas de Hegel obligaba a éste a confundir alienación y objetivación; había que superar radicalmente semejante confusión. Y había que hacerlo mediante la dimensión que precisamente era más cara a Hegel: la historicidad. La alienación, vista por Hegel, conducía a una petrificación de la desigualdad y la explotación humanas, o dicho de otra manera, conducía a una cosificación de la historia. Esto no significa que Hegel no fuera un pensador revolucionario; en verdad la revolución está en el centro de su sistema, como lo ha dicho Ritter. Pero la alienación es un espacio oscuro, inacabado, confuso, que Marx se encargó de iluminar, especialmente en sus dos manuscritos: el de 1844 y el de 1857-58, que es el que estamos comentando. Allí nos dice Marx que lo que hace posible que la sociedad capitalista se quebrante progresivamente y dé lugar a la socialista, es que esa aparente inversión que hay en ella y que hace aparecer

toda objetivación como alienación es un hecho ficticio, que cae por su propio peso cuando comprobamos que la misma sociedad capitalista tiene en su seno las precondiciones objetivas para superar y disolver esta absurda inversión ideológica que nos hace confundir el modo de producción y objetivación capitalistas con todo modo posible de producción y objetivación.

De ahí que me parezca muy pertinente y aguda la observación que, en su cuidada edición francesa de las obras de Marx, desliza Maximilian Rubel a propósito de las páginas de los *Grundrisse* que hemos citado en este párrafo:

“Tout en conservant l’esprit des manuscrits de 1844, cette page des *Grundrisse* renforce l’explication historique du phénomène d’alienation. La nature produit l’homme, l’histoire le façonne. Le communisme suppose des individus universellement développés et non des êtres repliés sur eux-mêmes”. (*Oeuvres*, II, p. 1637).

Tiene razón Rubel: en estas páginas Marx conserva el “espíritu” de los manifiestos de 1844, y es probable, como lo hemos insinuado en otra parte, que a la hora de redactar ciertos pasajes de los *Grundrisse* relacionados con la alienación, Marx tuviese presente su viejo manuscrito de París. Pero hay que completar la observación: aquí se conserva el espíritu, pero no la letra de aquellos viejos manuscritos. La letra de Marx carece ahora de todos aquellos escauceos filosóficos y esencialistas que dificultan la lectura de los manuscritos de 1844. Ahora se trata de un Marx en plena madurez y en plena posesión de su corpus teórico y científico. La alienación parece así explicada dentro del marco de una teoría general de la sociedad y de una teoría económica madura. ¿Cómo podía Marx explicar cabalmente el fenómeno de la alienación en una época en la que apenas acababa de empezar sus estudios económicos y estaba aún lejos de manejar la teoría del valor trabajo y de la plusvalía?

En su magnífico libro *Génesis y estructura de El Capital de Marx (Estudios sobre los Grundrisse)* Roman Rosdolsky aporta algunos datos documentales sobre el tema de la historicidad que bien valen la pena recogerse aquí. Dice Rosdolsky que el método de Marx “aspira a comprender toda manifestación social en el flujo de su devenir, su existencia y su



expiración”<sup>43</sup> Por eso, este método señala de por sí “modos históricamente anteriores de la producción”, y por otra parte, como lo dice el propio Marx, “puntos en los cuales, prefigurando el movimiento naciente del futuro, se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción. Si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos *puramente históricos*, o sea abolidos, por el otro las condiciones actuales de la producción se presentan como *aboliéndose a sí mismas*, y por tanto como poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordenamiento de la sociedad. (*Grundrisse*, pp. 364-365)

Esto significa, dicho en otros términos, que así como el capitalismo con su producción de valores de cambio, universaliza la alienación, al mismo tiempo pone las condiciones para la abolición o superación de la misma. Este pensamiento lo repite muchas veces Marx a lo largo de los *Grundrisse*, y no sin razón, porque constituye la premisa fundamental para su prospección socialista.

Rosdolsky cita otro pasaje de los *Grundrisse* que es también muy significativo para nuestro tema. Según él, Marx presenta la historia de la humanidad en forma de tríada dialéctica, como consta en el siguiente pasaje:

“Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma importante es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos, y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero.” (*Grundrisse*, pp. 75-76)

De nuevo vemos aquí como la alienación que el capitalismo universaliza se constituye precisamente en la precondition para su superación y para el surgimiento de un nuevo tipo

---

<sup>43</sup> Roman Rosdolsky, ob. Cit., Siglo XXI, México, 1978, p. 458.

de individuo humano, universalmente desarrollado. El tema de la libre individualidad lo trataremos en párrafo aparte, pero no está demás adelantar que se trata de un tema fundamental dentro de la teoría marxista del surgimiento de una nueva sociedad. Como anota Rosdolsky, “aquí se capta la historia de la humanidad en su resultado esencial: como un proceso necesario de formación de la personalidad humana y de su libertad. Pero lo que importaba sobre todo desde el punto de vista de Marx no era tanto demostrar la necesidad de ese proceso (que ya había reconocido la filosofía alemana clásica), sino liberar más bien esas nociones de toda ilusión ideológica y ponerlas sobre la base firme de la historia real, es decir, del desarrollo de las relaciones sociales de producción. Y esa tarea solo podía resolverse con ayuda del método materialista” (Rosdolsky, ob. Cit.- p. 459).

Como se ve, Rosdolsky emplea el término ideología en el sentido estricto que le dio Marx y que nosotros hemos intentado explicar en diversos libros como *La plusvalía ideológica*, *Teoría y práctica de la ideología* y *Teoría de la ideología*. El método materialista de Marx tiene como objetivo presentar una visión dinámica y energética de la historia humana, única manera de poner sobre sus pies la utopía socialista y hacerla concreta y realizable, para decirlo con el vocabulario de Herbert Marcuse. Contra este pensamiento que da a la historicidad su rango y su dignidad, se alza el concepto burgués de la libertad, que es netamente ideológico. Así lo explica Rosdolsky: “Ahora vemos claramente de qué adolece el concepto burgués de la libertad: del modo de pensar ahistórico de sus voceros, que obstaculizan una evolución de la individualidad propia de una época y de un modo de producción determinado, confundiéndola con la realización de la ‘libertad lisa y llana’”. Esto lo explica Marx en otra obra suya con otra de sus frases fulminantes: “Exactamente con un sujeto que cree en una religión determinada, ve en ella a la verdadera religión, y fuera de ella no ve sino religiones *falsas*.” Por eso Marx también, en un pasaje de *El Capital*, se refiere al capitalismo como: “la religión de la vida diaria”. Rosdolsky continúa con su explicación en estos términos esclarecedores: “Lo que no comprenden es que la libertad burguesa, muy lejos de representar la encarnación de la ‘libertad en general’, es, antes bien, el producto más originariamente exclusivo del modo de producción capitalista, por lo cual comparte todas las limitaciones de éste. Pues, liberados de sus barreras anteriores, en el capitalismo los hombres fueron sometidos a una nueva atadura, al dominio objetivo de sus propias relaciones de producción, que los excedían en estatura, al

ciego poder de la competencia y de la casualidad, de modo que se tornaron más libres en un aspecto y menos libres en otro”. Esto último nos recuerda una frase de la juventud de Marx: “Ya se le ha señalado [a Max Steiner] que en la competencia la propia personalidad es una casualidad, y que la casualidad es una personalidad”.

Rosdolsky insiste enérgicamente en el carácter ideológico de las concepciones burguesas:

“Donde mayor claridad se nos revela este modo de pensar ahistórico es en la manera en que los economistas burgueses (y en la ideología burguesa en general) juzgan la competencia capitalista. Pese a que la competencia, dice Marx, ‘históricamente se presenta como disolución de las coerciones corporativas, reglamentaciones gubernamentales, aduanas internas e instituciones similares en el interior de un país, y en el mercado mundial como supresión de obstrucciones, vedas o proteccionismo’, jamás ha sido considerada ‘en su aspecto puramente negativo, en su aspecto puramente histórico’” (Rosdolsky, op. cit. p. 452)

Ciertamente, se necesita manejar con delicadeza quirúrgica un verdadero método dialéctico de comprensión de la historia para poder producir una interpretación como la de Marx. Ver en un fenómeno histórico como el capitalismo de la competencia una interioridad antagónica, que al mismo tiempo que afirma a la alienación y genera una ideología para justificarla como fenómeno “eterno” o como “culminación de la historia”, crea en su interior la necesidad *histórica* de su propia superación y extinción, es realmente una manera de entender la sociedad capitalista desde un punto de vista dialéctico. La dialéctica nunca le sirvió a Marx para hacer malabarismos intelectuales y esquemas audaces como lo de Hegel, sino más bien le funcionó como un método para comprender los fenómenos históricos en su misma historicidad, es decir, en su metabolismo real, en sus momentos de nacimiento, expansión y agonía. Cada forma histórica, cada modo de producción de la vida, cada modo de alienación del hombre, encierran en su interior su propia negación y las condiciones para su superación. La sociedad se presenta a los ojos de Marx como un verdadero calderoniano *theatrum mundi*, un escenario donde las luchas de clase llevan a determinadas situaciones y después las rebasan empleando las mismas

fuerzas que sirvieron para crearla. El capitalismo, con su forma peculiar de alienación -- cuyo rasgo más notorio es la universalidad— consiste en una lucha de poderes sociales antagónicos que en su momento dado, nadie sabe cuando coinciden (como la *coincidentia oppositorum* de Heráclito) y produce un nuevo modo de producción de la vida humana. La historia ha demostrado que ese momento dialéctico de superación del capitalismo no habrá de ocurrir tan pronto, como pronosticaba Marx. Pero la historia ya le está dando la razón a Marx, por cuanto son muy numerosos los síntomas de socialización que aparecen cada año y cada década en todas las regiones del mundo. Por su parte, los países que con propiedad de “transición hacia el socialismo” (la expresión es de Mandel) están ya comenzando a sufrir las transformaciones necesarias para realizar una revolución dentro de la revolución; es decir, que lo que en esos países comenzó como una revolución política que condujo a la construcción de estados absolutos y autoritarios que niegan el valor de la individualidad humana, lentamente y dolorosamente, van comprendiendo que la verdadera revolución habrá de ser económica y social, y que el auténtico socialismo no se podrá alcanzar sino en la medida en que se alcance una concepción nueva del socialismo.

El caso actual de Polonia, país que mientras escribo estas páginas (verano de 1981) moviliza a ocho millones de obreros que siguen a un líder surgido espontáneamente (Lech Walesa) y genera una conmoción social que está a punto de dar al traste con el estado y el partido comunista autoritarios y guiados por la política soviética, para crear una sociedad donde las masas tengan acceso a los medios de comunicación y una real participación en la conducción de la economía, es un caso que debemos pensar. Frente a nosotros, casi sin que podamos verla, la historia se está moviendo, y su movimiento es como esos grandes desplazamientos tectónicos que hacen surgir todo el fuego renovador que hasta ahora ha permanecido bajo tierra. Ya lo había dicho el viejo Heráclito en su famosa frase que cita Platón: *Pantha Rhei kai ouden menei*, todo fluye y nada permanece. En las sociedades hasta ahora mal llamadas socialistas se está viendo surgir un movimiento típicamente dialéctico, una negación de la negación. Pero esto debemos mirarlo con mirada de largo alcance histórico. No será ciertamente mañana, ni en este fatigado siglo XX, cuando la humanidad perciba el salto cualitativo que tarde o temprano habrá de dar. Desgraciadamente hace falta todavía mucho esfuerzo y mucha sangre para que esto acontezca. Además, el individuo humano no está todavía preparado interiormente para asumir la nueva sociedad. Todavía el

ser humano, en todas partes, está acostumbrado a la esclavización del salario, a “las furias del interés privado” que decía Marx en *El Capital*; todavía no ha llegado el reino de la libertad interior, de la desalienación universal. Pues se trata de la virtud que es la última que se pierde: la esperanza. Los ojos atentos de los analistas históricos que se inspiran en Marx adivinan que en la misma metrópoli capitalista se hace cada vez más angustiosa la contradicción que Marx señalaba entre la socialización de la producción y el modo privado de apropiación. El capitalismo tiene reacciones epilépticas y neuróticas, como la idea ésa que en estos días ha tenido el Presidente de los Estados Unidos, de mandar a fabricar una bomba atómica de neutrones conocida como la “sólo-mata-gente”, que es capaz de exterminar toda vida humana en el planeta para dejar tan sólo intacta la estructura material de la sociedad. En realidad, parecería que tuviésemos que volver a los tiempos antiguos, cuando la humanidad creía que había un dios que estaba manejando los hilos de la historia. Se diría, hoy que estamos a merced de una decisión divina que habrá de conducirnos, ya sea nuestra salvación definitiva, ya sea al desastre total. Esta es la primera vez en la historia que el ser humano tiene en sus manos la posibilidad de hacer desaparecer por completo la sociedad y todo género de vida. También es esta la primera oportunidad que tiene el hombre de acceder a un modo de producción de su propia vida signado por la plenitud, la humanística armonía de todas las facultades, el desarrollo pleno de todas las capacidades y la satisfacción de todas las necesidades. Muerte total o desalienación definitiva, *that is the question*. En su *Inferno*, Dante ponía como la pena más horrible la pérdida de toda esperanza. *Lasciate ogni speranza*, les decía a los condenados. ¿Llegaremos nosotros, los hombres del milenio, a tener que perder la esperanza?

## **7. Alienación y libre individualidad**

Al igual que el tema de la historicidad, el del desarrollo de la individualidad humana en la sociedad actual y en la futura, es un punto axial que sustenta la osatura entera de la teoría marxista de la alienación. Pocos temas hay, sin embargo, que hayan sido tratados con más descuido e indiferencia desde el punto de vista teórico por la literatura marxológica contemporánea. Las referencias que hay a este respecto son casi siempre de orden político y

belicista., pues los países del bloque capitalista acusan (con razón) a los del bloque socialista de practicar un sistema social en el que un individuo humano es un cero a la izquierda, un pequeño tornillo más dentro de la inmensa maquinaria del Estado. Por su parte, el bloque socialista acusa al capitalista de mantener un sistema socioeconómico que perturba por completo la libre realización del individuo consigo mismo, mediatizada por las inmensas formas de un mercado devorador y cada día más insaciable. También tienen razón. Ya lo había dicho Marx: la alienación es universal y lo seguirá siendo por mucho tiempo. Pero lo que digo es que en medio de estas disputas no se ha alzado ni siquiera una voz intelectual que reclame en alta voz la necesidad de ir a estudiar en Marx el desarrollo teórico del problema de la individualidad y la alienación. De los muchísimos libros que he consultado para escribir este volumen, tan sólo los de Rosdolsky, Schaff y Mandel han rozado este tema, y nunca de una manera adecuadamente profunda, sino como observaciones al paso.

Habíamos visto, en el párrafo anterior, un texto de Marx que era significativo para el problema de la historicidad de la alienación, pero también para el problema de la individualidad. Decía allí Marx que los individuos se encuentran frente a una “interconexión objetiva” que, aunque ha sido creada por ellos (por eso es un producto histórico), se erige frente a los individuos como un poder extraño y autónomo. Esta alienación, lo repetimos, es un producto histórico que tuvo su comienzo y habrá lógicamente de tener su fin. Sólo la ideología burguesa puede establecer la tesis filosófica de que se trata de un rasgo “originario” del ser humano. Ya en su juventud Marx se había planteado el problema con toda claridad, y había lanzado la pregunta decisiva: “Los individuos siempre han partido de sí mismos, parten siempre de sí. Sus relaciones son relaciones de su verdadero proceso de vida. ¿Cuál es el origen de que sus relaciones se independicen contra ellos, de que los poderes de su propia vida se hagan omnipotentes contra ellos? (*Grundrisse*, p. 301.)

¿Cómo se puede superar esta situación en que las propias relaciones del hombre se alzan como un *alienum* contra él? Es preciso, dice Marx, ante todo, observar microscópicamente y macroscópicamente las tendencias reales de la sociedad actual. ¿Y qué es lo que vemos? Vemos un panorama de alienación universal, pero al mismo tiempo y precisamente gracias

a esa alienación (tal es la dialéctica de Marx), vemos a una individualidad humana que “está todavía creando las condiciones de su vida social”.

Sólo mediante la creación de estas condiciones puede el individuo, universalmente alienado, aspirar a superar esa alienación. Sólo así nacerán, como escribe Marx, los individuos universalmente desarrollados (Marx dice *allseitig*, que significa literalmente “omnilateral” u “omnidimensional”, en clara acusación a la división del trabajo y a la fragmentación actual del ser humano). Marx nos habla de estos individuos universales “cuyas relaciones sociales han quedado sometidas a su propio control colectivo, (y que) *no son un producto de la naturaleza sino de la historia*”. (*Grundrisse*, p. 403)

Pero aunque esta sea una situación histórica —es decir, superable— se les presenta a los individuos como una situación natural; es decir, la situación de alienación se les convierte en una “segunda naturaleza”. Esas “condiciones que no dependiendo de él, reposan sobre sí mismas” de que nos habla Marx son las mismas “interconexiones objetivas” de que también nos habla en otra parte. “Aunque creadas por la sociedad, figuran como condiciones naturales”, insiste en los *Grundrisse*. Y aunque a la gran masa de los individuos les resulta difícil, o por lo menos paradójico, el hecho de que en la sociedad capitalista la dominación de condiciones externas al hombre (e internas a través de la ideología) sea mayor y más tiránica que en cualquier otro período de la historia, lo cierto es que la apariencia de libertad de que gozan los trabajadores al servicio del capital no es más que una vana apariencia. Como dirá más tarde Marx en *El Capital*, esa “libertad” no es más que una *Erscheinungsform*, una “forma de aparición” ideológica que esconde como en una niebla todo cuanto de podrido y de feo hay en “el taller oculto de la producción”: la explotación, la plusvalía, el sobretrabajo, la fragmentación del trabajador, su inanidad ante la maquinaria de la cual no es sino un apéndice, etc. en la teoría marxista de la ideología hay un viejo componente griego que ha resucitado hoy gracias a la astucia filológica de Martin Heidegger: la concepción de la verdad como *aletheia*, es decir, lo que se desvela, lo que *latía* y se ha sacado fuera (raíz *lath*. y partícula privativa alfa). No de otro modo se entiende la concepción marxista de la ciencia, que según él, en el tomo III de *El Capital*, tiene como misión traspasar esas “formas de aparición” ideológicas para penetrar en la estructura real de los problemas. No es con ideología, sino con ciencia, como se puede llegar al corazón de la plusvalía y de la “ley de la sociedad capitalista”.

Poco importa, nos dice Marx, que un individuo aislado sea capaz de romper las cadenas que la sociedad le impone. Y nada de raro tiene que la mayoría de esos individuos sean artistas o pensadores, pues, como veremos más adelante, en estos sujetos hay más posibilidades inmediatas de “desarrollo universal”, pues éste ha de comenzar por una revolución *estética*, es decir, de la sensibilidad y de la percepción, la *aistheis*, como lo insinuó el recién fallecido Marcuse en dos de sus últimos ensayos<sup>44</sup>. Lo que importa, según Marx, es que esa revolución estética se extienda a la masa entera del pueblo, y se produzca un cambio cualitativo en la humanidad de la gente. ¿Qué hacer primero, la revolución económica o la revolución cultural? ¿A qué atender primero, a la propiedad privada o a la conciencia de la propiedad privada? El problema parecería muy difícil de resolver, y de hecho los socialismos existentes han optado por hacer primero la revolución material, confiando en la sempiterna “teoría del reflejo”, según la cual la revolución de las conciencias vendrá por añadidura, como decía La Biblia. Pero Marx nunca dijo que esto tuviera que ser así. Por el contrario, siempre hizo énfasis (y los *Grundrisse* son el mejor testimonio de ello) en que no podía haber revolución socialista sin individuos universalmente desarrollados. Es cierto que buena parte de ese desarrollo lo facilita la misma sociedad capitalista que hay que superar; pero no es menos cierto que cualquier revolución socialista que ostente este bello nombre tiene que comenzar por revolucionar las conciencias, la sensibilidad, la estética individual y social. En este campo, el arte y la literatura pueden prestar inestimables servicios, no tanto porque tengan que prestarse a “servir a una causa” o “comprometerse” (ello nunca ha ido bien con el arte y los artistas) sino sencillamente porque el artista y el escritor se sentirán mejor si saben que sus obras, por su belleza misma, por la *morbidezze delle forme* (que diría el Vasari) contribuye a expandir la sensibilidad del pueblo, y por ende a crear hombres cualitativamente nuevos. Esto y no otra cosa es lo que pedía a los artistas el revolucionario Ernesto “Che” Guevara, muerto heroicamente en su lucha.

La alienación de la hora presente hace que los individuos se sientan, como dice Marx, dominados por abstracciones”. Podríamos decir más propiamente que están bajo el imperio de la ideología. Pero Marx quiso esta vez escribir “abstracciones” quizá para

---

<sup>44</sup> Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación y Contrarrevolución y revuelta*, ambos en Joaquín Mortiz, México, 1972.



lanzarle un pequeño dardo a su querido Hegel, a quien por estas fechas todavía no llamaban “perro muerto” en las petulantes universidades alemanas. Marx completa así su idea:

“Pero la abstracción, o la idea, no es otra cosa que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan; y puesto que una relación no puede traducirse en la idea, los filósofos han concebido como la característica de los tiempos nuevos el hecho de que las relaciones en cuestión están dominadas por las ideas, identificando de esta suerte la génesis de la libre individualidad con la inversión de las ideas.”

Pero unas líneas más adelante aparece claramente la palabra *ideología*, que es la que verdaderamente calza aquí:

“El error era tanto más fácil de cometer desde el punto de vista *ideológico*, cuanto que ese reino de condiciones (esa dependencia material que, por lo demás, se transforma de nuevo en relaciones personales de dependencia determinadas, pero despojadas de toda ilusión) aparece en la conciencia de los individuos mismos como el reino de las ideas, y la creencia en la eternidad de esas ideas, es decir, de esas relaciones materiales de dependencia es, se comprende, afirmada e inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes.” (*Oeuvres*, II, pp. 216-217).

Ya vimos en otra oportunidad, al hablar de la alienación ideológica, la importancia de estas declaraciones de Marx para la teoría general de la ideología. Ahora nos interesa sólo recalcar la importancia que esa teoría tiene para la teoría particular del individuo humano. Los estudiosos del humanismo marxista, como Mondolfo y García Bacca, o como en otras lenguas Grassi<sup>45</sup> en general casi no han prestado ninguna atención a las páginas de los *Grundrisse* donde Marx esboza y desarrolla su teoría del individuo humano. Porque, repito, no se trata de una teoría de la sociedad que debe formar al individuo; por el contrario se

---

<sup>45</sup> Rodolfo Mondolfo, *El humanismo de Marx*, FCE, México, 1964; Juan David García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, FCE, 1965; E. Grassi, *Humanismus und marxismus*, Berlin, 1973.

trata de una teoría del individuo que debe formar a la sociedad. Pues la sociedad se compone de individuos, es decir, de una inmensa cantidad de microcosmos que tiene cada cual su particular ambición, esperanza, deseos, luchas, amores y odios. Hay que partir del individuo, de una filosofía del individuo, para poder comenzar a hablar de su desalienación. El primer problema que tiene el individuo contemporáneo (el de la época de Marx, y tanto más el de la nuestra) es que no es realmente un *individuo*. La palabra griega *atomon* significa “lo que no se puede dividir, lo indivisible”. Su traducción latina es *individuum*, que significa lo mismo. ¿Podemos nosotros decir que el *individuum* actual no está, lo mismo que el átomo físico, dividido y fragmentado? Y no sólo dividido, sino enfrentado a una sola de sus posibilidades: la de aceptar pasivamente la omnipotencia del mercado. Por eso Marcuse hablaba en su célebre libro de “el hombre unidimensional”. Este hombre unilateral está, sin embargo, universalmente alienado, es decir, que mientras se enajena unilateralmente, su sensibilidad y su cerebro todo vive un tiempo de universalidad de las relaciones y necesidades humanas, lo cual va abriendo en él la compuerta anímica necesaria para que salga el chorro de materia vital que habrá de conducirle a la nueva sociedad.

Este desarrollo universal de la individualidad presupone un ascenso, también universal, de las fuerzas productivas. Semejante concepción es de vieja data en Marx, y podemos remontarla hasta los tiempos de *La ideología alemana*. En su momento, en el artículo correspondiente a esta obra, ya citamos el siguiente fragmento:

“Esa ‘alienación’, para continuar siendo comprensible a los filósofos, sólo puede superarse (*Aufheben*) naturalmente bajo los presupuestos *prácticos*. Se convierte en un poder insoportable, es decir, un poder contra el cual rebelarse, lo que implica que ha producido una masa de humanidad ‘desposeída’ y a la vez en contradicción con un modo existente de la riqueza y de la cultura; ambas cosas presuponen un gran ascenso de las fuerzas productivas, un nivel superior de su desarrollo...” (*Deutsche Ideologie*, MEGA, Secc. I, vol. 5, pp. 22.24)

Pero el desarrollo pleno de la individualidad también presupone una sociedad fundada en la producción de valores de cambio. Esta afirmación aparece constantemente en los *Grundrisse*, y tal vez este manuscrito es la única oportunidad de que disponemos para

observar el pensamiento de Marx a este respecto; es decir, la producción universal de los valores de cambio como precondition para el desarrollo de todas las capacidades humanas. El hecho de que todos los valores de uso, que son el fundamento de la cultura humana, deban pasar por el trance del valor de cambio para poder circular, implica a su vez, dialécticamente, una universalización de unos valores de uso. *Via negationis*, el valor de uso se le presenta al hombre en toda su plenitud- en otra parte comentaremos por extenso la definición que el economista senegalés Samir Amin da de la cultura en su opúsculo *Eloge du socialisme*. “Por nous, la cultura est *le mode d’organisation de l’utilisation des valeurs d’usage*.” Esto significa, como lo he sostenido en la primera parte del presente volumen dentro de la sección de Nuevas Categorías, que la cultura del modo de producción capitalista (y también del socialismo existente, que en sus grandes líneas sigue siendo capitalista) no puede manifestarse como tal “cultura”, puesto que se trata de una sociedad donde sólo circulan los valores de cambio; se ha de manifestar, decía yo allí, como contracultura, como lo demuestran numerosos casos de artistas y escritores, entre los cuales ya analicé en esta primera parte a Edgar Allan Poe, Charles Baudelaire, Honoré de Balzac, Arthur Rimbaud y otros, cuya obra se erige como una gran requisitoria contra la sociedad burguesa. “El capitalismo es esencialmente hostil a todo arte”, escribía Marx en sus *Theorien über den Mehrwert*. Pero no se trata sólo de la cultura artística, aunque ésta sea como el pináculo de toda la cultura; se trata del universo entero de la cultura humana que, como dice Amin, tiene que tratar con los valores de uso con la intermediación de los valores de cambio. En su tiempo de trabajo, el hombre tiene que entredérselas con los valores de cambio, aunque su actividad sea la más espiritual del mundo, como escribir un libro sobre la alienación o pintar un cuadro sobre la tragedia de Guernica; no queda más remedio que pensar en los editores, las liquidaciones para poder subsistir, el mercado de la pintura, etc. Y en su tiempo libre, el ser humano está constantemente asaltado en su conciencia por los mensajes comerciales de los medios de comunicación; se vive, como decía Alfred Schmidt en su libro *El concepto de la naturaleza en la doctrina de Marx* (cito de memoria) “el ritmo de la ideología burguesa” transmitido por un inmenso cúmulo de *mass media* que invaden los más apartados rincones de nuestro hogar con sus mensajes de violencia y mercantilismo, en una verdadera *subliminal warfare* o “guerra subliminal”. Como dicen en los Estados Unidos. Todos los valores de uso que transmiten esos medios

de comunicación nos son presentados como valores de cambio. Y no sólo eso, sino que generan una sórdida lucha de clases cuando presentan determinados productos “para el que quiere y puede”, como dice la propaganda de un whisky en mi país, calcada, claro está, de los Estados Unidos. Las clases desposeídas sentirán en el interior de su psiquismo una reacción neurotizante, a saber: la presencia constante de valores de cambio que prometen elevarlo de su nivel socioeconómico con sólo consumirlos, y al mismo tiempo la presencia aterradora del vacío económico de sus ingresos, que no le permiten adquirir en el mercado esos productos maravillosos. Había un cigarrillo del que se decía que era y representaba una “clase aparte”; pues bien, imaginemos cómo se sentiría frente a esa propaganda un individuo de los barrios marginales, que no podía en modo alguno ser “clase aparte” en el sentido del ascender en la escala social. Sin embargo ese individuo, por más pobre y mísero que fuese, sintió en su interior desarrollarse un inmenso cúmulo de necesidades.

Esto es precisamente lo que argumenta Marx a favor de la “revolución capitalista”: que expande la conciencia del hombre. Es realmente pavorosa la situación, porque por un lado se agiganta la voracidad consumista, y por el otro se acrecienta la miseria mundial; pero tal es el precio sangriento que cobra la historia para que los hombres realicen sus revoluciones. La producción de valores de cambio, nos dice Marx con toda claridad, genera la “alienación del individuo respecto de sí mismo, pero también la generosidad y la universalidad de sus relaciones y capacidades.” La ideología burguesa, que acostumbra llenarse la boca con la expresión “cultura occidental” suele presentarnos como paradigma la supuesta “plenitud” del hombre antiguo. Tal ideología no sólo es hipócrita (porque el burgués sólo piensa en su sociedad presente como la más perfecta) sino completamente falsa, porque la sociedad antigua, aunque fundada en los valores de uso, no podía experimentar el desarrollo universal de sus capacidades en sus individuos. Por eso dice Marx que la “visión burguesa no se ha elevado nunca por encima de la oposición a esa vida romántica, y por esto ésta la acompañará hasta su fin feliz como un apoyo legítimo”.

En otro pasaje de los *Grundrisse* Marx nos introduce de lleno en el problema de la diferencia de las relaciones de dependencia entre los individuos, en modos de producción anteriores y en el modo de producción capitalista. En un sistema poco evolucionado de intercambio, nos dice, las relaciones de los individuos, por más personales que pudieran parecer, se hacían siempre a través de roles determinados: soberano y vasallo, señor y

siervo, o en tanto que miembros de una casta. (En *El Capital* hay un pasaje donde Marx dice que la República ideal de Platón no era sino la idealización del régimen egipcio de castas). Por el contrario, en un régimen desarrollado de intercambio ( y esto es una ilusión que “seduce a los demócratas”) los lazos de dependencia personal son rotos, lo mismo que las diferencias de sangre, la educación, etc. “Los individuos —escribe Marx—parecen independientes (independencia que es pura ilusión, y que se llamaría más exactamente indiferencia); parecen enfrentarse libremente y, en el seno de esa libertad, proceder a los intercambios; pero ellos no aparecen como tales sino a los ojos de aquel que hace abstracción de las condiciones de existencia en las cuales esos individuos entran en contacto (condiciones que a su vez ellas mismas son también independientes y, aunque creadas por la sociedad, toman la forma de condiciones naturales, es decir, que escapan a su dominio.)”. (*Oeuvres*, II, p. 216)

Aquí Marx vuelve a tocar temas que ya habíamos visto. Por una parte, la ilusión, típicamente ideológica, de la libertad de que gozan ahora los individuos. En efecto, éstos nacen libres, dentro de la libertad burguesa, puesto que ha ocurrido la extinción de anteriores modos de producción —esclavismo, servidumbre— y ya nadie nace “por naturaleza”, esclavo o siervo. Sin embargo, nace dentro de un régimen social que habrá de manejarlo como una abstracción, como una especie de fantasma universal que está presente en todos los movimientos de los individuos. La gran masa de estos individuos tiene que entrar en relaciones de dependencia con un patrón capitalista o, para ser más abstractos, con el mercado mismo. Los individuos son ahora *ex definitione* “trabajadores libres”; pero lo son sólo en un sentido, y es que tienen libertad para ofrecer su fuerza de trabajo en distintos mercados locales, que son todos los nudos de la red del gran mercado mundial. Ya instalados en ese mercado como trabajadores, serán objeto de una explotación tan inicua e inhumana como la de los esclavos y siervos. El esclavo al menos tenía la posibilidad de comprar su libertad por dos mil sextercios en la Roma imperial, y el sirvo de la gleba aunque obligado a trabajar casi toda la semana para su señor, podía dedicar un día a trabajar su propia parcela, que era algo que podía dejar a sus hijos. Pero si el trabajador “libre” capitalista no tiene más posibilidad ni riqueza que la que le brinda su fuerza de trabajo, que forzosamente ha de agotarse con los años. La mayor parte de las veces el producto de ese trabajo no le alcanza para ahorrar, puesto que lo poco que gana le es devorado por el

consumo, cada vez más irrefrenable, a que lo obliga el mercado a través de su gigantesca maquinaria ideológica propagandística. Este último fenómeno, que ya Marx avizoraba, ha tomado proporciones alucinantes en nuestro siglo XX.

Por otra parte, Marx insiste en algo que ya hemos visto con detenimiento, y sobre lo cual no vamos a insistir: en la historicidad de este fenómeno, que sin embargo se le presenta a los individuos como una fuerza “natural” que, por tanto, escapa a su dominio.

Veámos, pues, que Marx afrontaba la problemática del individuo y su alienación en dos casos: en las sociedades preburguesas y en la sociedad actual. Continúa su razonamiento de la siguiente manera, en un pasaje que dada su importancia, citaremos por extenso:

“La determinación que, en el primer caso, aparece como limitación personal de un individuo por otro [soberano y vasallo, señor y ciervo, etc.] aparece en el segundo caso completamente como una limitación material del individuo por condiciones que, no dependiendo de él reposan sobre si mismas. (Como el individuo aislado no puede deshacerse de sus determinaciones personales aun pudiendo sobrepasar y dominar las condiciones exteriores, muestra la imposibilidad para los individuos de una clase, etc., de sobrepasarlas en su conjunto sin suprimirlas. Un individuo aislado puede accidentalmente llegar al término de estas condiciones; pero ello no ocurre así a la gran masa de aquellos que sufren su dominación, pues la existencia misma de los individuos expresa la subordinación y la necesidad en que se encuentran de sometérsele). Esas relaciones exteriores son tan en escaso grado una supresión de las ‘relaciones de dependencia’ que ellas no son más que la sublimación y la generalización de aquéllas; más bien ellas hacen resurgir el fundamento común a todas las relaciones de dependencia (que no son otra cosa sino relaciones sociales autónomas enfrentadas a los individuos aparentemente independientes, relaciones mutuas de producción de las cuales ellos están aislados) se manifiestan igualmente de manera tal que los individuos en lo adelante son dominados por *abstracciones*, en tanto que antes eran dependientes los unos de los otros. Pero la abstracción, o la idea, no es otra cosa que la expresión teórica de esas relaciones materiales que las dominan; y puesto que una relación no puede traducirse en la idea, los filósofos han

concebido como la característica de los nuevos tiempos el hecho de que las relaciones en cuestión son dominadas por las ideas, identificando de esta suerte la génesis de la individualidad con la inversión de las ideas. El error está tanto más fácil de cometer desde el punto de vista ideológico cuanto que ese reino de las condiciones (esa dependencia material, que, por lo demás, se transforma de nuevo en relaciones personales de dependencia determinadas, pero desprovistas de toda ilusión) aparece en la conciencia de los individuos mismos como el reino de las ideas, y que la creencia en la eternidad de esas ideas, es decir, de esas relaciones materiales de dependencia es, por supuesto, afirmada, mantenida e inculcada de todas las maneras posibles por las clases dominantes”. (*Oeuvres*, pp. 216-217)

El pasaje citado figura entre los más significativos para del problema que nos ocupa de la libre individualidad y la alienación. Marx es bastante explícito y no hay por qué glosarlo. Basta tan sólo con subrayar dos cosas. La primera, que los individuos pertenecientes a una clase no pueden rebasar esas condiciones materiales de alienación que pesan sobre ellas sin suprimirlas por completo. De otra manera, lo único que se obtendrá serán paliativos, “reformas”, “reivindicaciones” por el estilo de las que logran los partidos de las llamadas democracias representativas, que son la expresión política del capitalismo. Pero nunca una verdadera revolución. La revolución implica, dice una y otra vez Marx, la construcción de un hombre nuevo, una nueva sensibilidad, una nueva individualidad dentro de nosotros mismos.

La segunda cosa que hay que recalcar en el texto de Marx es que esas condiciones materiales se le presentan al individuo como poderes abstractos, sobre los cuales el individuo no tiene ningún dominio. Por eso Marx en otra parte que ya hemos citado compara ese dominio de las abstracciones al dominio que ejercen sobre los individuos las representaciones religiosas, y las representaciones ideológicas en general. Pesan sobre ellas como *aliena verba*, como expresiones o palabras espectrales que para cada individuo son inasibles. Así como la palabra del sacerdote en la Misa es oída por los fieles como una especie de cántico lejano y sagrado, del cual ellos no recogen sino unas pobres migajas espirituales, del mismo modo la ideología capitalista hace que las relaciones entre los individuos, aunque dotadas de una ilusión de “libertad”, condenen a estos individuos a una

esclavitud ciega, tanto más invidente cuanto que las fuerzas del Mercado, que para ellos son incomprensibles, los guían y los mueven azarosamente, como barquichuelas en el mar océano. Repitémoslo una vez más: el individuo humano no tiene una “esencia humana” fija o núcleo metafísico inmodificable; la esencia del hombre es su historicidad. Incluso la naturaleza es, como decía Lukács en *Historia y conciencia de clase*, una categoría social e histórica.

En uno de esos momentos de lucidez sibilina que llegaban a la mente de Nietzsche en sus últimos años, escribió esta frase aparentemente extraña: “El hombre es algo que hay que superar”. Esta frase no debe entenderse como una mera referencia a la teoría nietzscheana del Superhombre, sino como un pensamiento profundo acerca del destino de la naturaleza humana. Su fino sentido histórico le decía al filósofo de la Engadina que en los nuevos tiempos estaba por realizarse una transformación cualitativa de las relaciones humanas. El previó, como su amigo Jacobo Burckhardt, el advenimiento de una época de sacudimientos, de nuevo ascenso del “poder absoluto”, que decía Burckhardt; pero sabían desde ya --y en esto eran más previsores que el mismo Marx— que toda esa etapa de sangres, holocaustos y horrores tendría que ser el prelude necesario para el advenimiento de una nueva sociedad.

Otro espíritu de la época, el aparentemente *snob* Oscar Wilde, hizo las mismas graves advertencias en un magnífico ensayo suyo poco conocido, *El alma del hombre bajo el socialismo*, donde adivina con gran sagacidad los peligros de la implantación de un socialismo de carácter autoritario. Y esto le decía en 1900, cuando aún faltaba 17 años para que surgiese la primera gran revolución socialista. Por una parte, pesando en el socialismo ideal, Wilde escribe: “El socialismo en sí mismo tendrá el valor de conducir hacia el individualismo”.<sup>46</sup> En lo cual coincide plenamente con la teoría de los *Grundrisse* sobre el desarrollo universal de la individualidad en el socialismo. Pero Wilde hace su advertencia: “Para el completo desarrollo de la vida a su más alto grado de perfección, algo más es necesario. Es preciso el individualismo. Si el socialismo es autoritario; si hay gobiernos armados de un poder económico como los hay ahora con un poder político; si, en una palabra, vamos a tener tiranías industriales, entonces el último estado del hombre será peor que el primero”. Y dice además, con tristeza: “Confieso que muchos de los planes del

---

<sup>46</sup> Oscar Wilde, *Obras completas*, EDAF, Madrid, 1977, p. 139.



socialismo con los que me he tropezado me parecen viciados con ideas autoritarias”. Y en verdad, que la única teoría socialista que no estaba viciada de autoritarismo, sino que incluía el libre desarrollo de la individualidad era la de Marx; pero esta teoría, básicamente contenida en los *Grundrisse*, permaneció desconocida prácticamente hasta mediados de nuestro siglo, y aún sigue siendo en muchos casos desconocida, como lo prueba la escasísima bibliografía que hay sobre el tema, dentro de la cual la única obra que se destaca como importante es la ya mencionada de Rosdolsky, además de las anotaciones de Mandel y algunos otros autores como Semprún y Rubel.

También autores como Adam Schaff, aunque no ya a propósito de los *Grundrisse*, han tocado el tema de la superación de la alienación en el individuo. Así, Schaff insiste, correctamente, en que la supresión de la propiedad privada de los medios de producción materiales no es la única precondition para el surgimiento de una sociedad socialista. Habría que recordar la tesis que hemos venido sosteniendo en este libro, al que hemos titulado *La alienación como sistema*<sup>47</sup> precisamente porque su tesis central es que la alienación es un sistema formado por tres coordenadas o factores histórico-genéticos: la propiedad privada, la división del trabajo y la producción mercantil. Pues bien, mientras se elimine tan sólo la propiedad privada, el sistema de alienación seguirá manteniéndose, e incluso generará nuevas y sutiles formas de propiedad privada, como es el caso de *la propiedad privada de las conciencias*, que tiene lugar en el actual socialismo autoritario. El Estado se arroga el derecho a la crítica y a la propiedad individual de las conciencias de sus “súbditos”. Este es un estado de cosas por el que las sociedades de transición tendrán que pasar. Por eso escribe Schaff acertadamente que “el período de transición constituye toda una época histórica”<sup>48</sup>.

En este punto, por cierto, Schaff comete un error de interpretación. Según él, Marx habría propuesto en varias de sus obras “la abolición del trabajo”; concretamente en *La ideología alemana*, según vimos en su oportunidad, él escribía *Aufhebung der Arbeit*. Dice

---

<sup>47</sup> En el presente volumen, Silva se valió de fragmentos de distintos libros suyos para conformarlo, adaptándolos a las necesidades orgánicas de los varios asuntos que lo configuran (la alienación, la ideología o la contracultura), a objeto de contemporizarlos y presentarlos como una opción totalizadora de su concepción marxista, adaptándola a Latinoamérica. Tales los casos de los textos *Contracultura*, que al autor editó de manera independiente en 1981, o de *La alienación como sistema*, cuyo texto completo fue publicado en 1983. (Nota de G.J.E.)

<sup>48</sup> Adam Schaff, *Marxismo e individuo humano*, ed. Cit. p. 161,

Schaff que no es la “abolición” del trabajo, sino la “libre actividad” lo que caracterizara al hombre nuevo. Pero esto no contradice en absoluto a Marx, pues Marx no hablaba de “abolición”, sino de *Aufhebung*, que es como decir superación, transustanciación, cambio de forma que implica una abolición de ciertas condiciones pero también la conservación y superación de otras. Se trata de eliminar el trabajo en su horrible sentido medieval de *tripalium*, que era un instrumento de tortura. Pero en modo alguno se trata de abolir toda actividad humana por un presunto predominio de la automatización. Salvo cuando el individuo humano está durmiendo (y aún así ya sabemos toda la energía onírica que desarrolla), el hombre, sea en “tiempo de trabajo”, en “tiempo libre”, siempre está liberando energía; esa es una ley de su naturaleza física y psíquica. De lo que se trata es de que en el futuro no haya un “tiempo de trabajo” que se constituya en un factor de alienación del hombre, sino que más bien le sirva para su contentamiento y para sentirse realmente útil a la sociedad y realizado él como individuo humano. Que todo el tiempo sea realmente un tiempo libre, en el sentido de ejercitar libremente la actividad, sin estar atado a la esclavitud del salario y el mercado.

El “hombre total” a que aspira el socialismo es por el momento una utopía, mas una utopía “concreta” como la llamaría Marcuse, o “relativa” como la llamaría Mannheim, o simplemente “revolucionaria” como la llamaría Kolakovsky. Como muy bien dice Schaff (cuya obra es un admirable conjunto de errores y aciertos). “Aunque ese tipo de hombre sea inalcanzable, como el límite de la serie matemática, se puede y debe aspirar a ello.” La empresa de construir y aspirar al hombre socialista es, *ex definitione*, heroica. Lo que caracteriza el comportamiento heroico es ese buscar y anhelar aquello que se presenta como imposible en términos absolutos. En términos absolutos, la serie matemática es infinita y no cabe imaginarle un final. Del mismo modo, la serie de los errores y debilidades humanas es también infinita, y por eso es imposible aspirar a una sociedad en la que desaparezca por completo la alienación y todos los individuos sean “hombres totales”. Sin embargo, como dice Marx en algún pasaje de la *Zur kritik der politischen Oekonomie*, la humanidad nunca se propone sino las metas que realmente puede alcanzar, y la humanidad, tal como la vio Marx, se proponía y se sigue proponiendo alcanzar un tipo de sociedad la que, sin haber desaparecido por completo la alienación, *ya no sea ésta el factor dominante* sino un residuo, una reliquia del pasado, del mismo modo como en la actual sociedad los restos de

feudalismo y esclavitud que aún persisten no son factores dominantes, son meros residuos. Pero la empresa es tanto más heroica cuanto que no se trata tan sólo del paso de un modo de producción a otro, sino del paso de la “prehistoria” de la humanidad a su verdadera “historia”. Se trata de superar históricamente una historia de más de 7.000 años de alienación, a lo largo de los cuales los diversos modos de producción que se ha sucedido han tenido como factor dominante de su vida social la alienación, cualquiera que haya sido la forma que ésta haya asumido. A lo largo de esta prehistoria, la gran masa de los humanos no ha sido más que “bestias de carga”, como lo expresa Marx. Frente al *Gdesamtkapitalist* (“capitalista total”) y el *Gesamtarbeiter* (“obrero total”) de que nos habla Marx en *El Capital*, hay que aspirar a la construcción de un “hombre total”, un individuo universalmente desarrollado, para el cual la alienación no es otra cosa que un raro fenómeno que se da aisladamente, es más, ya esos casos aislados merecerán el nombre de “alienación” pues ésta ha llegado a convertirse por definición en algo universal, lo mismo acontecería con la alienación ideológica. La superestructura social, que actualmente se como de dos regiones: la cultural y la ideológica —siendo la una contraria a la otra, pero intercomunicándose— pasará a ser enteramente cultural, o será sólo ideológica en muy escasos momentos, porque ya no habrá clases sociales con intereses contrapuestos que defender ideológicamente.

En este sentido, el maquinismo y la automatización, que actualmente sirven para parcelar y fragmentar el trabajador, porque, como dice Marx, “lo despojan de todo interés por su trabajo” (la frase es de *El Capital*) puede convertirse dialécticamente en lo inverso: en un proceso revolucionario. La máquina no es mala en sí, sino que lo es su empleo capitalista. Lo que es malo es su empleo destructor en la moderna sociedad industrializada. En los *Grundrisse* se insiste mucho en este “aspecto revolucionario”, como Marx lo llama, de la tecnología. Hay un aspecto poco estudiado en la doctrina de Marx, y es la afirmación de que la historia de la humanidad pudiera estudiarse como una *historia de la tecnología*. La sociedad a la que aspira el proyecto socialista de los *Grundrisse* es una sociedad que contará con la maquinaria y la tecnología como aliados fundamentales para la desalienación del hombre. Incluso manifestaciones como las artísticas o científicas, que hoy sufren bajo el imperio del valor de cambio, podrán desarrollarse libremente. La tecnología ahorrará el tiempo necesario para que se desarrolle un tiempo de ocio, dándole a esta palabra el noble

sentido que tenía en la antigüedad: *scholé* en Grecia, y *otium* en Roma. Eran los ocios que Virgilio agradecía a los dioses en su hermoso verso:

*O Meliboee, deus nobis haec otia fecit*

“Un dios hizo estos ocios para nosotros”, decía el artista antiguo. El artista del futuro tendrá que agradecerles a los dioses de la tecnología la posesión del ocio necesario para la libre creación. Como escribe Marx: “Al libre desarrollo de las individualidades, a la reducción del trabajo necesario (reducción a un verdadero mínimo de trabajo social y no su compresión en vistas de permitir un nuevo sobretrabajo) corresponde la cultura artística, científica, etc., de los individuos, gracias a los ocios y medios acordados a todos”.

El actual mecanismo convierte al individuo en un átomo aislado, en eso que la hipócrita “ingeniería social” norteamericana llama “el factor humano”. El sociólogo sueco Joachim Israel, actualmente residenciado en Norteamérica, escribió un interesante libro donde trata este tema. Así, escribe: “Man becomes a mechanical part on a mechanical system. One of the consequences is that social contacts in the labor process diminish, as the individual is transformed into an isolated atom”.

Israel añade una nota al pie de la anterior observación cuyo contenido es interesante, tanto más si se piensa que fue escrita en Norteamérica, el país de la “racionalidad del sistema”. Cuando un aeroplano explota en el aire o simplemente cae a tierra, la “ingeniería social” jamás le echará la culpa al aparato, porque éste funciona con una perfecta “racionalidad” planificada, que no debe fallar. Siempre se buscará un “factor humano” en la producción del accidente. Lo mismo ocurre en otros terrenos. Cuando la tristemente célebre matanza de May Lai en la guerra contra el Vietnam, el lector recordará que una pandilla de soldados norteamericanos ametrallaron un caserío indefenso, poblado tan sólo por mujeres, niños y ancianos. Al repercutir en la prensa mundial el espantoso hecho, los “ingenieros sociales” del sistema “racional”, lejos de echarle la culpa a este sistema belicista y genocida, se le endilgaron al “factor humano”: aquellos soldados, aquellos criminales fueron considerados “locos” o “desequilibrados”, pero en modo alguno eran representativos de la moral o de las fuerzas armadas de Norteamérica. Hay unas palabras de Fromm que para los que están por venir, viniendo de quien vienen, resultan decisivas:

“Mental health cannot be defined in term of the ‘adjustment’ of the individual to his society, but, on the contrary, that it must be defined in terms of the adjustment of society to the needs of man, of its role in furthering or hindering the development of mental health.”<sup>49</sup>

Y es esto en verdad lo que plantea Marx en los *Grundrisse*. La creación de un nuevo tipo de relaciones humanas sociales. En la que se la sociedad la que se ajuste a las necesidades del individuo, y no al revés. De este modo la sociedad tendrá que hacerse responsable, en tanto sistema, de todo aquello que hacen los individuos, lo mismo si construyen una obra de arte genial que revisar su propia racionalidad para descubrir en ella misma las razones para que tales cosas sucedan. La contradicción racionalidad-irracionalidad en la sociedad estadounidense ha sido muy bien estudiada, digámoslo de paso, por Baran y Sweezy en su magistral obra *El capital monopolista*, y también por algunos autores norteamericanos como Michael Harrington. Y es que, como dice el ya citado Joachim Israel, la teoría de la alienación se basa en una teoría de las relaciones del individuo con la sociedad. En la actual sociedad, el funcionamiento de las Instituciones (producción, organización social, mercado, burocracia, etc.) hacen que el hombre aparezca como un objeto y no como un sujeto. Así lo escribe Israel: “The institutions are the framework for the production of objects seen as ‘things’ by the individual. These institutions function in such a way that man also appears as an object”. Y esto ocurre así porque en la actual sociedad “in his relationship to the object the individual has a tendency to allow himself to be governed by quantitative judgements”. En estas apreciaciones, Joachim Israel aunque sigue de cerca a autores europeos como Lukács o Goldman, relata como uno de los pocos sociólogos “radicales” de los Estados Unidos. Tal vez ello se deba a su procedencia sueca, ya que en Suecia el profesor Israel tuvo oportunidad de apreciar las diferencias específicas que identifican a una sociedad en alto grado socializada. Un socialismo *sui generis* desde luego, pero históricamente más avanzado que todos los socialismos “oficiales”.

El problema que tan acertadamente se plantea el profesor Israel acerca del llamado “factor humano” al cual la sociedad americana siempre echa la “culpa” y la

---

<sup>49</sup> Erich Fromm, *The sane society*. London, Routledge and Keagan, 1956, p. 72.

“responsabilidad” de todas sus atrocidades, sólo puede resolverse mediante la aplicación de una categoría que Marx maneja largamente en los *Grundrisse* y en otras obras suyas: la categoría de *totalidad*. Un sistema social como el capitalista debe verse como una totalidad, y sólo a partir de la responsabilidad de esa totalidad se puede juzgar la conducta individual. Lukács ha escrito en *Historia y conciencia de clase* que lo que caracteriza al método de Marx no es el énfasis en los motivos económicos, sino la adopción del punto de vista de la totalidad.

Como dice Rosdolsky, carecen de base las afirmaciones de ciertos epígonos de Marx, en el sentido de que éste nunca abordó de lleno los problemas de la futura sociedad socialista. Los abordó, y no sólo como prospección, sino como análisis de las tendencias de la sociedad capitalista. En la alienación del individuo en esta sociedad, Marx adivinaba el germen mismo de la desalienación. Un aspecto de este estudio es el relativo al carácter de la libre competencia. En cita de Rosdolsky, dice Marx: “El aspecto histórico de la negación del régimen corporativo, etc., por parte del capital y a través de la libre competencia, no significó otra cosa sino que el capital, suficientemente fortalecido, derribó, gracias al modo de intercambio que le es adecuado, las barreras históricas que estorbaban y refrenaban el movimiento adecuado a su naturaleza”.

Y comenta Rosdolsky:

“Sin embargo, la competencia dista mucho de tener meramente ese significado histórico, negativo: también es, por naturaleza, la realización del modo de producción capitalista. Por lo tanto, si se dice que ‘en el marco de la libre competencia los individuos, obedeciendo exclusivamente a sus intereses privados, realizan los intereses comunes o más bien generales’ [no en el sentido de *Allgemein*: común, general, sino en el de *Gemeinschaftlich*: comunitario, social] ello es solo una ilusión. Pues, ‘en la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que se pone libre al capital’. “De ahí —continúa citando Rosdolsky— ‘la inercia de considerar la libre competencia como el último desarrollo de la libertad humana, y la negación de la libre competencia = negación de la libertad individual y a la producción social funda en la libertad individual. No se trata, precisamente más que del desarrollo libre, sobre una base limitada, la base de

dominación por el capital. Por ende, este tipo de libertad individual es a la vez la abolición más plena de toda la libertad individual y el avasallamiento cabal de la individualidad bajo condiciones sociales que adoptan la forma de poderes objetivos, incluso de cosas poderosísimas.” (*Grundrisse*, pp. 542-545: cit. en Rosdolsky, pp. 463-464.)

En otra parte, observa Rosdolsky:

“Ya en *La ideología alemana* destacan Marx y Engels el carácter contradictorio y dicotómica del progreso social ocurrido hasta el presente; por un lado tuvo como consecuencia la creación de un individuo social más capaz de desarrollarse y más rico en necesidades, mientras que, por el otro, se convirtió en la más amplia alienación ‘y vaciamiento’ de ese individuo. Y finalmente se encuentra también allí el razonamiento de que la liberación de los hombres producida por el capitalismo con respecto a las barreras feudales y otras equivaldría a una libertad aparente, y que la libertad plena, el desarrollo original y libre de los individuos’, sólo podría convertirse en realidad en el comunismo.” (*Grundrisse*, pp. 542- 545; cit. en Rosdolsky, pp. 463-464.)

Este tema, como hemos visto en estas páginas, encuentra su desarrollo pleno y maduro en los *Grundrisse*, en los que el individuo humano aparece colmado de necesidades siempre nuevas, (lo que hoy se llama el mercado consumista o sociedad de consumo) y por lo tanto colmado de alienación; pero al mismo tiempo se observa que ese colmo humano es la precondition para que se produzca un cambio histórico decisivo.

En otra parte de los *Grundrisse*, aparece la contradicción entre individuo antiguo y el individuo moderno. A propósito del “infantil mundo antiguo” escribe Marx estas importantes palabras, que citaré en toda su extensión:

“Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción, aunque bien puede Catón

investigar qué cultivo del campo es el más lucrativo, a Bruto prestar su dinero al mejor interés. La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea *los mejores ciudadanos* (...) [Pero en el mundo moderno, la riqueza aparece] “en todas formas con la configuración de cosa, trátase de una cosa o de relación por medio de las cosas, que reside fuera del individuo y accidentalmente junto a él. Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre igualmente como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero en realidad si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[Qué sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[Qué es sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, el desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿[Qué sino una elaboración como resultado de] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? [Como resultado] de la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa --y en la época de la producción que a ella corresponde— esta elaboración plena de lo interno aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como alienación total, y la destrucción de todos los objetos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo. Por eso, el infantil mundo antiguo aparece, por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello que se busque como configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el [mundo] moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es *vulgar*”. (*Grundrisse*, p. 385)



En este pasaje se contraponen la concepción del mundo antiguo, que Marx conocía muy bien, con la nueva concepción humanista de la que Marx es abanderado. El hombre antiguo, en efecto, por vivir en una sociedad fundada en los valores de uso, no vivía para un mercado omnipotente; por el contrario, la riqueza producida por la sociedad tenía entre sus fines primordiales el mejoramiento de la calidad de los individuos. Es cierto que esto produjo una “plenitud humanística” que se refleja en los grandes escritores y poetas de la Antigüedad, y que aún hoy es modelo de perfección. Pero aquella sociedad era limitada. Los que tenían acceso a esa educación humanística eran tan sólo unos pocos, los que en Grecia llamaban *aristoi*, los que gracias a su condición social y personal tenían acceso a las enseñanzas de los maestros y a la educación en general. Pero a menudo se olvida que toda aquella belleza estaba montada sobre un aparato productivo que se llamaba la esclavitud, una gran masa inerte de individuos que eran ideológicamente considerados por filósofos como Aristóteles como “esclavos *por naturaleza*” (*physei*, dice el filósofo literalmente). En cambio, en la sociedad moderna todos los individuos se han incorporado a la producción, y aunque viven sometidos a una nueva esclavitud de un mercado que es como la cabeza de Medusa, sin embargo están históricamente creando las condiciones para su pleno y universal desarrollo como individuos. Ta es la dialéctica que encierra la concepción marxista en los *Grundrisse* acerca de la alienación y desalienación del individuo humano.<sup>50</sup>

## 8. La superación de la alienación

Los párrafos anteriores, en los que nos hemos extendido por tratarse de temas cruciales centro de pensamiento de los *Grundrisse* acerca de la alienación, nos eximen extendernos más de lo necesario en esta parte sobre la superación de este fenómeno. Hemos visto, a lo largo de este libro, que el tema es ya antiguo en Marx, desde que este se dio cuenta, al iniciar sus estudios de economía política, de que en el seno de ésta lo que se escondía era la alienación del trabajo, y no cesó de preocuparse de las formas que tendría que adquirir la sociedad para que se iniciase el proceso inverso: la desalienación.

---

<sup>50</sup> Sobre el tema del humanismo clásico y el marxista, véase mi libro *Humanismo clásico y humanismo marxista*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1982.

Ya en sus *Manuscritos de 1844* nos hablaba Marx de los socialistas románticos, que eran tan sólo capaces de derramar “lágrimas sentimentales”<sup>51</sup>. Más tarde, en el *Manifiesto comunista*<sup>52</sup> habla de esos mismos románticos que “agitan en su mano su proletaria alforja de mendigo como una bandera” ocultando al mismo tiempo tras sus espaldas “los antiguos blasones feudales”. ¿A qué se debía esto? Se pregunta Marx en los *Grundrisse*. Se debe a que éstos románticos son vagamente mesiánicos, pero no comprenden “el andar de la historia moderna”, es decir, el carácter necesario y progresivo de la historia moderna. Sólo teniendo un fino sentido histórico puede observarse la marcha interna de nuestra historia actual para ver en ella, en su fondo mismo, cómo el propio capital y la propia riqueza y el desarrollo de las necesidades crean las condiciones para su superación. Esto lo vimos claro en el pasaje de los *Grundrisse* que citamos al final del párrafo anterior. Es absolutamente cierto que la labor del capital es la exprimir plusvalía o sobretrabajo en el mayor ensayo de explotación del hombre por el hombre que haya conocido la historia. En tal sentido, nos dice Marx en *El Capital*, el capitalismo supera en energía, desenfreno y eficacia a todos los sistemas de producción precedentes basados en el *trabajo directamente compulsivo*<sup>53</sup> como podía ser el trabajo del esclavo en la Antigüedad o, sin ir más lejos, en la Norteamérica del siglo pasado. Pero, como nos dice en los *Grundrisse*, sólo el capital “es el que primero ha capturado el progreso histórico poniéndolo al servicio de la riqueza”. Citemos de nuevo *El Capital*: “El capitalismo es la primera forma histórica que se transforma en un modo de explotación que inicia una época, en un modo que en su desarrollo histórico ulterior, mediante la organización del proceso de trabajo y el perfeccionamiento gigantesco de la técnica, revoluciona toda la estructura económica de la sociedad y supera, de manera incomparable, todas las épocas anteriores”. Lo que nos dice Marx es que la riqueza y la tecnología despojadas de su forma burguesa, se convierten en las condiciones para superar la alienación.

Rosdolsky desarrolla con su habitual agudeza y comprensión del sentido profundo de las palabras de Marx, este punto que acabamos de comentar; lo hace con estas palabras:

---

<sup>51</sup> *Oekonomisch-philosophische Manuskrite*, ed. Cit., p. 46

<sup>52</sup> *Das Kommunistische Manifest*, ed. Cit. p. 483

<sup>53</sup> *Das Kapital*, I, p. 328.

“Es, pues, su carácter universal, su impulso hacia una constante revolución de las fuerzas productivas materiales, lo que distingue fundamentalmente a la producción capitalista de todos los modos de producción anteriores. Pues así como las etapas pre-capitalistas de la producción nunca estuvieron en condiciones --a consecuencia de sus métodos de trabajo primitivos, no desarrollados— de acrecentar considerablemente el trabajo por encima de lo exigible para el mantenimiento inmediato de la vida, así, el gran sentido histórico del capital consiste precisamente en “crear este *trabajo excedente*, trabajo superfluo desde el punto de vista del mero valor de uso, de la mera subsistencia’; y cumple esa misión desarrollando una medida sin precedentes las fuerzas productivas sociales, por una parte, y las necesidades y capacidades de trabajo de los hombres, por la otra.”

Lo que es importante en los *Grundrisse* para nuestro tema es ese gran sentido histórico del capital, de que nos habla Marx una y otra vez. Hoy, en nuestro siglo XX, se ha querido desprestigiar a Marx --en ambos bloques de poder que se reparten el mundo— diciendo que ese “sentido histórico” del capital ha fallado una y otra vez, porque si el capitalismo ha muerto, sino que se ha renovado, y si el socialismo nacido en 1917 es la verdadera “superación” del capitalismo y que en él continúa existiendo la alienación, y que estos argumentos se caen frente a la crítica de Marx: no saben comprender en su verdadera raíz secreta “el andar de la historia moderna”. Anteriormente citamos el caso de Polonia actual, donde hay un gobierno oficialmente “socialista” dirigido desde Moscú; pero donde hay hoy también un ejército proletario de ocho millones de obreros que están dispuestos a implantar una dictadura para que se reemplace la caricatura socialista por un socialismo auténtico, donde haya una democracia directa, una efectiva participación del pueblo en las grandes decisiones. Un Estado cuya composición de clase no sea la de una burocracia anti-obrera, en fin, un nuevo sistema donde todos tengan libre acceso a los medios de comunicación. Quien no quiera ver “el andar de la historia moderna”, que es como un río subterráneo de fuego que no puede saltar en volcán, no comprenderá el verdadero significado de movimientos como el polaco, que yo he bautizado en un artículo “la polonesa socialista”. Mucho se equivocaba el viejo Engels en sus previsiones acerca de Polonia, de la cual decía que terminaría subsumiéndose en Rusia y desapareciendo como nación. Ahora es más fuerte y revolucionaria que nunca la nación polaca, que no en vano se ha tenido que enfrentar a muy diversos enemigos a lo largo de su heroica historia. Lo que

pasa en Polonia actualmente es el comienzo de la superación de la alienación. Los analistas políticos superficiales hablan de una “occidentalización” de Polonia. No entienden la historia moderna; no entienden, ni en el Kremlin ni en el Departamento de Estado de EEUU, que se trata de una profundización de la revolución socialista, una revolución de la revolución. Tal es su sentido histórico, y así lo había dicho seguramente Marx si hubiera podido vivir este momento de la historia, que tiene lugar a casi cien años de su muerte.

Ahora bien, ese cometido histórico del capital, nos dice Marx, “está cumplido por un lado cuando las necesidades están tan desarrolladas que el trabajo excedente que va más allá de lo necesario, ha llegado a ser él mismo una necesidad general, que surge de las necesidades individuales mismas; por otra parte, la disciplina estricta del capital, por la cual han pasado las sucesivas generaciones, ha desarrollado la laboriosidad universal como posesión general de la nueva generación”; y finalmente “por el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, a las que azuza continuamente el capital --en su afán ilimitado de enriquecimiento y en las únicas condiciones bajo las cuales puede realizarse ese afán--, desarrollo que ha alcanzado un punto tal que la posesión y conservación de la riqueza general por una parte exigen tan sólo un tiempo de trabajo menor para la sociedad entera, y que por otra la sociedad laboriosa se relaciona científicamente con el proceso de su reproducción progresiva, de su reproducción en plenitud cada vez mayor; por consiguiente, *ha cesado de existir el trabajo en el cual el hombre hace lo que puede lograr que las cosas hagan en su lugar (...)* en su aspiración incesante por la forma universal de la riqueza, el capital, empero, impulsa al trabajo más allá de los límites de su necesidad natural y crea así los elementos materiales para el desarrollo de la rica individualidad, tan multilateral es su producción como en su consumo, y *cuyo trabajo, por ende, tampoco se presenta ya como trabajo, sino como desarrollo pleno de la actividad misma*, en la cual ha desaparecido la necesidad natural en su forma directa, porque una necesidad producida históricamente ha sustituido a la natural. Por esta razón el capital es productivo; es decir, es una relación esencial para el desarrollo de las fuerzas productivas sociales. Sólo deja de serlo cuando el desarrollo de estas fuerzas productivas halla un límite en el capital mismo. (*Grundrisse*, p. 231. *Subrayados nuestros.*)

Vemos aquí las condiciones para el libre desarrollo de la individualidad, que analizamos largamente en el párrafo anterior; y vemos también algo que es muy

importante para nuestro tema, a saber, la posibilidad, ínsita en el capital, de producir las condiciones para la superación del trabajo. Repetimos que esta vieja expresión de Marx en *La ideología alemana* no tiene el sentido de “supresión de todo trabajo”, sino por el contrario el desarrollo de la libre actividad del hombre, sin que pese sobre él “la ley de bronce del salario” de que nos hablará Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*. Tal vez por esto mismo, como sugiere Marcuse, Marx (...) consideraba que el modo futuro del trabajo sería tan diferente del modo imperante, que vacilaba en emplear el mismo término ‘trabajo’ para designar de igual manera el proceso material de la sociedad capitalista y de la sociedad comunista”.<sup>54</sup>

Marx había escrito en sus *Manuscritos de 1844*: “La supresión de la alienación sigue en el mismo camino que la propia alienación” Esto podría decirse sobre la superación o la supresión del trabajo. El mismo aumento prodigioso del trabajo en la sociedad capitalista, y la magnitud de su alienación, son la vía dialéctica para su superación, es decir, su conversión no en puro ocio, sino en libre actividad humana.

Pero hay otras maneras de encarar en los *Grundrisse* el problema de la desalienación. En la parte donde trata sobre el dinero y sus formas de dominación, Marx escribe:

“Dado que la autonomía del mercado mundial (donde la actividad de cada cual está comprendida) crece con el desarrollo de las relaciones monetarias (del valor de cambio); que, viceversa, la interdependencia universal y la dependencia generalizada en la producción y el consumo se refuerzan al mismo tiempo que la interdependencia y la indiferencia de los consumidores y de los productores entre sí; que este antagonismo conduce a crisis, etc., se busca *sobrepasar esta alienación en su propio terreno al mismo tiempo que ella se desarrolla*; de ahí, precios corrientes, curso del cambio, correspondencia comercial, telégrafo, etc. (por supuesto los medios de comunicación se desarrollan simultáneamente) procurándose cada individuo informaciones sobre la actividad de los otros para ensayar acomodar a ésta la suya. (Dicho de otro modo, cuando la oferta y la demanda globales sean independientes de todo el mundo, cada quien ensaya aprehender de ellas el lado

---

<sup>54</sup> Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, London, 1941, p. 293.

general; prácticamente, el conocimiento que cada quien logra de ello retroactúa sobre el conjunto). Aunque, sobre la base dada todos esos procedimientos no suprimen la alienación, ellos implican relaciones que encierran la posibilidad de rebasar el antiguo nivel.” (*Oeuvres*, II, p. 214).

De nuevo nos encontramos aquí con la dialéctica de la alienación que tiende a superarse en su propio terreno gracias al desarrollo de las fuerzas productivas. Merece mención especial la frase donde Marx se refiere a la importancia creciente de los medios de comunicación. Conocía, por ejemplo, el gran golpe que Nathan Rotschild dió en la banca de Londres, cuando logró enterarse primero que todo el mundo –gracias a un efectivo y particular sistema de correos diseñado por él mismo-- del desastre bélico de Waterloo. Inmediatamente movilizó sus acciones en la banca londinense y al día siguiente amaneció mucho más rico de lo que ya era. Gracias a esos medios de comunicación esa familia de judíos, que habían comenzado vendiendo monedas antiguas en la judería de Frankfort, en poco tiempo se hicieron dueños económicos de toda Europa. Imaginemos lo que diría Marx si pudiese observar por un instante las gigantescas redes de comunicación que han crecido con la sociedad industrial. Él ya había previsto que esas comunicaciones se desarrollarían “simultáneamente” al desarrollo histórico del capital. Y, como era lógico, les dio su puesto dentro de la dialéctica de la alienación-desalienación.

Hay otro pasaje importante de los *Grundrisse* donde Marx analiza la alienación del trabajador como contradicción interna del capital, y asoma su superación necesaria. El pasaje en cuestión es el siguiente, y antes de citarlo conviene advertir que está precedido de importantes párrafos sobre el desarrollo universal de las fuerzas productivas generado por el capital:

“El límite del capital aparece en el hecho de que todo ese desarrollo se realiza de manera antagónica y que la eclosión de las fuerzas productivas, de la riqueza en general, etc., del saber, etc., se manifiesta de tal manera que el individuo trabajador *se aliena* a sí mismo, relacionándose con las condiciones que le han sido arrancadas no para enriquecerlo, sino para servir al enriquecimiento de otro, a costa de su propia miseria. Pero esta forma antagónica es a su vez transitoria y produce las

condiciones reales de su propia abolición. La tendencia universal al desarrollo de las fuerzas productivas, a la riqueza en general, así como la universalidad del comercio, son el resultado fundamental de ese proceso, de donde el mercado mundial tiene base.”

(*Grundrisse*, todo el pasaje de la pág. 435 a la 442.)

Este pasaje, así como muchos otros que se podrán citar, nos viene a decir lo mismo que el anterior, es decir, que el desarrollo de las fuerzas productivas genera una alienación del trabajo que es al mismo tiempo su condición para su futura desalienación. Aquí juega un papel importante la pareja dialéctica Apropiación / Alienación (*Aneignung / Entfremdung*), que examinaremos con detalle en el párrafo siguiente, a propósito de la definición de la alienación que da Marx en los *Grundrisse*.

El sentido de la superación de la alienación ha sido expresado con artística elegancia y precisión por Jean–Ives Calves de esta forma:

“La realización final del marxismo es, al mismo tiempo, la supresión de las alienaciones, la reconstitución de la realidad positiva desalienada y el rebasamiento hacia una realidad más alta, verdaderamente perfecta, hacia la reconciliación total. Más que simple liberación del hombre, el fin de la alienación, es, pues su primera instauración, su verdadera constitución. La prehistoria se acaba, la historia propiamente humana empieza. Por ello es por lo que no hemos empleado el término ‘liberación’ para designar esta parte; hemos preferido llegar al fin de la alienación con la consideración de ese fenómeno nuevo que es la aparición del hombre verdadero, su *instauración*. Cuando la hayamos descrito, no podremos llamarla de otra manera sino la creación del hombre por sí mismo.”<sup>55</sup>

Es necesario, pues, considerar dentro de los *Grundrisse* una teoría de la superación de la alienación. En rigor, ello es necesario hacerlo con la obra entera de Marx. Esto lo dice Mandel de modo muy claro, y dejando un interrogante que ahora no podemos responder: “Un análisis de la teoría marxista de la alienación no está completo, por lo tanto, mientras

---

<sup>55</sup> Jean-Ives Calves, *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid, 1960, p. 506.

no permita formular una teoría marxista de la desalienación progresiva y no la defienda con éxito contra el mito de la ‘alienación inevitable’ en el seno de toda ‘sociedad industrial’<sup>56</sup>

## 9. La definición de la alienación

Por si no bastaran los numerosos pasajes que hemos citado de los *Grundrisse* para documentar nuestra tesis principal, a saber, la existencia de una teoría madura de la alienación en Marx, éste nos ofrece un pasaje donde se contiene una definición socioeconómica de la alienación del trabajo; definición bastante apretada, cuyo texto transcribimos a continuación:

“El intercambio de equivalentes parece presuponer la propiedad del propio producto del trabajo. Parece así que la apropiación por el trabajo (*Aneignung durch die Arbeit*) --es decir, un verdadero proceso económico de apropiación— se identifica con la propiedad del trabajo objetivado (*objektivierten Arbeit*). Por otra parte, lo que aparece a primera vista como una relación jurídica, es decir, como una condición general de la apropiación, es reconocido por la ley como la expresión de la voluntad general de la apropiación, es reconocido por la ley como la expresión de la voluntad general. Sin embargo, este intercambio de equivalentes fundado sobre la propiedad del trabajador se transforma en su contrario, en razón de una dialéctica (*notwendige Dialektik*) y aparece entonces como separación absoluta del trabajo y de la propiedad, y como apropiación del otro sin intercambio ni equivalente. La producción fundada sobre el valor de cambio, por trabajo viviente-valor de uso. Dicho de otra manera: el trabajo, frente a semejantes circunstancias o condiciones objetivas que él mismo ha creado, se comporta como ante una propiedad extraña, ajena: y esto es la alienación del trabajo”. (*“Entausserung der Arbeit”*, *Grundrisse*, pp. 413-414)

---

<sup>56</sup> Ernest Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. Cit. p. 217.



Después de haber recorrido las principales obras de Marx desde su juventud hasta los *Grundrisse*, ahora podemos contemplar con mayor altura y profundidad una definición como la que acabo de citar; definición escrita *in tempore non suspecto*. Compáresela con las definiciones de 1844, que tan a menudo y tan interesadamente son citadas como el *súmmum* de la alienación en Marx: se verá inmediatamente la gran diferencia. Aquellas definiciones, aunque orientadas hacia un plano económico –político, por falta de elementos económicos --por falta de la teoría del valor y de la plusvalía— se quedaban casi siempre en una protesta indignada contra la explotación que el capital hacía del trabajo. Pero nunca se llegó como ahora a elaborar una dialéctica necesaria entre la Apropiación y la Alienación (Marx decía en inglés “expropriation”), que son los dos grandes polos en que se desenvuelve la teoría madura de la alienación en Marx.

En esta definición aparece un elemento muy importante que es el desenmascaramiento de la ideología jurídica que hace aparecer iguales al trabajador y al capitalista, puesto que realizan un libre intercambio de equivalentes. Esa faz jurídica, como toda la del derecho burgués (basado en el antiguo derecho), no tiene otra finalidad que la de ponerle una niebla de legalidad a lo que realmente ocurre en la estructura social. Marx dirá en *El Capital* que las cosas que ocurren en “el taller oculto de la producción” (o estructura social) son una cosa, mientras que sus “formas de aparición” jurídicas son otra cosa, muy otra cosa. La “dialéctica necesaria” hace que el ojo científico adivine en ese “libre intercambio de equivalentes” una relación de desigualdad y de explotación, lo que a su vez hace que el propio producto del trabajo, el trabajo objetivado, se presente como un *alienum*, algo extraño y hostil a los ojos del propio trabajador. Las condiciones objetivas del trabajo ---como nos dirá Marx en otra parte—se hacen más y más autónomas en oposición al trabajo viviente, a medida que se expanden, y a medida también que la riqueza social aumenta a pasos agigantados, siempre más grandes, enfrentándose al obrero como potencia extraña (*fremde*) y dominadora. Tal es, pues, en definitiva, para este Marx maduro y sabio de los *Grundrisse*, el punto de vista del que hay que partir para elaborar una teoría científica de la alienación del trabajo y, en general, la alienación del hombre.

## **10. Conclusión**

Bien le valieron, a la vista de todos estos descubrimientos que acabamos de enumerar, al desdichado Marx todas aquellas noches blancas, llenas de cigarrillos y café apestoso; bien le valieron los forúnculos que no lo dejaban sentarse a trabajar (“de estos forúnculos se acordará la burguesía mientras viva...”, le escribió una vez a Engels); bien le valía el haberse pasado el día entero escribiendo artículos de prensa como “trabajo alienado” para ganarse la vida, o estudiado cuanto libro caía en sus manos en el British Museum; bien le valía, en fin, todo su sufrimiento, que él supo superar heroicamente sin perder nunca el humor ni la claridad mental realmente alucinantes que demuestra en los centenares de páginas de su febril manuscrito. Hemos visto apenas una parte del pensamiento de ese manuscrito, la correspondiente a la alienación. Pero es deber de las nuevas generaciones de economistas y filósofos enfrentarse de una vez por todas a una obra en la que está el secreto del gran proyecto socialista de Marx.



**Ludovico Silva** (Caracas, 1937-1988), observó los fenómenos económicos que determinan la vida en el capitalismo desarrollado, lo cual lo lleva a identificarse con la filosofía marxista de la historia y a emplear los recursos de ésta para estudiar los conceptos de alienación e ideología, de los que intenta hacer un examen exhaustivo, al rechazar las interpretaciones manualescas del marxismo e ir en busca de nuevas posibilidades de esta teoría para aplicarlas a Latinoamérica en el siglo XX, buscando valerse de las significaciones prístinas de los conceptos de Marx en *El Capital* y los *Grundrisse*, teniendo en cuenta los giros que toma el estilo literario del filósofo alemán en su propia lengua, al proponer las posibilidades de un socialismo para vencer los estragos morales y culturales del capitalismo. En el presente volumen, organizado por su autor y cedido a Gabriel Jiménez Emán pocos meses antes de fallecer, se muestran estos temas de modo estructurado, para adquirir hoy plena vigencia. Entre las obras más relevantes de Ludovico Silva se encuentran *La plusvalía ideológica* (1970), *Teoría y práctica de la ideología* (1971), *Marx y la alienación* (1974), *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos* (1975), *Teoría de la ideología* (1980) y *La alienación como sistema* (1983). Silva combinó también sus escritos periodísticos sobre poesía y teoría poética con miradas a la circunstancia política y social de la Venezuela que le tocó vivir, generando libros que mezclaron distintas formas e intenciones en el logro de un tablero filosófico bastante ágil, que no descartó los elementos humorísticos y testimoniales para lograr sus registros, como son los casos de *De lo uno a lo otro* (1975), *Belleza y Revolución* (1979) y *Filosofía de la ociosidad* (1987).

**Gabriel Jiménez Emán**, narrador y ensayista venezolano, ha preparado para ediciones Fábula los libros *Historias*, de Jorge Luis Borges (2017), *Doña Bárbara de Rómulo Gallegos: de la novela al cine* (2017), *Ser, dolor y utopía en César Vallejo* (2017), *Armando Reverón, o el deslumbramiento* (2017). Es autor de varias antologías del cuento y del microrrelato venezolano, y de autores clásicos de la ciencia ficción. Director de la revista *Imagen* (Ministerio de la Cultura), fundador de las editoriales y revistas *Imaginaria* (Yaracuy), *Fábula* (Falcón), y colaborador de páginas web y blogs en Salamanca, Portugal, Brasil, Argentina, Colombia y Venezuela.

