



EL POSTMODERNISMO Y EL FIN DE LA EPISTEMOLOGÍA CLÁSICA

Notas in-tr@ductoras a la crítica dialéctica y al materialismo histórico

Espinosa Molina, Ezequiel

El postmodernismo y el fin de la epistemología clásica: notas in-tr@ductoras a la crítica dialéctica y al materialismo histórico. - 1a ed. - Córdoba: el autor, 2015.

E-Book.

ISBN 978-987-33-6614-7

1. Teoría Política. I. Título

CDD 320.1

Fecha de catalogación: 23/12/2014

Foto de tapa: *Hay un cuadro de Klee llamado Angelus Novus. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que está mirando fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, la boca abierta y las alas desplegadas. Este aspecto tendrá el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona ruina tras ruina y las va arrojando ante sus pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, la tempestad se enreda entre sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. La tempestad lo empuja, inconteniblemente, hacia el futuro, al cual vuelve la espalda, mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad.* (Walter Benjamin)

UNA IN-TR@DUCCIÓN AL “COMUNISMO CRÍTICO”

“(…), se podría decir que toda adquisición de un período anterior, apropiada por un período ulterior, es la antigüedad mal comprendida. (…). La forma mal comprendida es precisamente la más general y, en un cierto grado de desarrollo de la sociedad, se presta a un use general.”

Karl Marx

Antes que nada, debemos confesar *“de qué lectura somos culpables”*. Y como el título y el epígrafe de este opúsculo lo señalan, no se trata aquí de una nueva *“defensa del marxismo”* –más bien todo lo contrario- sino de proponer una citación herética de algunos de los *“axiomas, teoremas, corolarios y lemas”* del materialismo histórico, traicionando *“lo que deberían significar por su origen”* y pretendiendo que valgan por –y para- su *“empleo real”* en otro momento de [su] *“desarrollo histórico”*.

No pretendemos realizar una defensa marxista del *“verdadero socialismo”*, sino que partimos de la consideración de que en cualquier época, *“incluyendo por consiguiente la nuestra”*, las proposiciones teóricas son *“la expresión y el producto de un movimiento real”*, revistiendo, por tanto, *“formas muy distintas”* y asumiendo *“contenidos muy distintos también”* según las premisas económico-políticas que configuran sus condiciones sociales de producción *“dentro de países determinados”*.

Détournement mediante, no presentamos a *“la concepción materialista de la historia”* como la *“más racional”* y acabada *“intuición de mundo”* sino que, más modestamente, como un producto teórico-político que expresa –tendenciosamente- las luchas sociales de una *“determinada época”*.

Las transcripciones, reformulaciones y reconceptualizaciones de las tesis del *comunismo crítico* que en esta in-tr@ducción se realizan, por tanto, no se deberían *“desgajar”* de la situación histórica de la *“que son simplemente expresión”*, para tratar de enjuiciarlas mediante su mero entrelazamiento con la *“conciencia verdadera, absoluta”*, es decir, la ideología marxista en cualquiera de sus ortodoxias.

Demás está decir que el *“compendio”* de todas estas proposiciones carece *“de todo valor”*, se trata de un simple *“ordenamiento”* teórico-metodológico que sólo puede servir en la medida que contribuya al *“estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos”* de las distintas regiones en sus diferentes épocas. En todo caso, aquí han sido destacadas como *“ilustraciones”* abstractas que [me] sirven para *“oponerlas a la ideología”* postmoderna en general.

Acaso dos circunstancias pueden excusar que la in-tr@ducción de una teoría tan significativa, a pesar de sus doctrinarios, adopte una forma tan esquemática, impuesta por el autor. La una es que esta in-tr@ducción debía servir para autoesclarecer mis ideas *“en los más diversos campos (...) acerca de problemas que encierran hoy interés general, científico y práctico”*. La otra, es que precisamente porque la misma *“no persigue ni siquiera el designio”* postmarxista de superar el materialismo histórico, puede que los posibles lectores no echen de menos *“la trabazón interna en las ideas expuestas por mí, a pesar de la diversidad de materias tratadas”*. Por otro lado, y más allá de exponer lo que se llama el materialismo dialéctico de una manera tan esquemática, y aclarando además que se trata de un *“modo personal”* de explicarlo, ¿qué hace el autor sino adscribir al comunismo crítico?. Terminamos esta in-tr@ducción esperando, en todo caso, que mediante esta contrastación de la perspectiva dialéctico materialista con la ideología postmoderna, sus posibles lectores puedan esclarecer sus propias ideas.

APUNTES FILOSÓFICOS

Antropología filosófica

-Ser Humano = la naturaleza relacionándose consigo misma de manera consciente, es decir, un ser genérico; un ser natural que es *en sí y para sí*.

En lo que concierne a dominios de los menos “*ideológicos*”, la raza, el sexo, etc. tienen un residuo protohistórico que cada período histórico posterior va recogiendo y adoptando en forma absurda; ideológicamente. Estas distintas mistificaciones, relativas a la naturaleza, a la constitución de la especie, a sus razas, a sus fuerzas esenciales, tienen tan sólo un fundamento histórico-político. El desarrollo de la economía-política de cada período “*tiene, por complemento, y en ciertos casos por condición y aun por causa, concepciones mistificadas sobre la naturaleza*”.

-Evolución = el “*devenir humano de la naturaleza*” y/o la historia como “*el movimiento concebido y sabido de su devenir*”.

La humanidad tiene “*siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural*”. Sin embargo, en sus devenires antropológicos, su ser empírico puede llegar a imaginarse como escindido del resto de la naturaleza. Por lo demás, la así llamada esencia humana, no es más que un momento específico de su devenir general, es decir, de su proceso de auto-producción histórica. Por esencialismo se entiende la pretensión determinada de “*permanecer como algo devenido*” (Ser). Por anti-esencialismo, la búsqueda de (estar)se en “*el movimiento absoluto del devenir*”.

-Lenguaje = el momento discursivo de la producción de las relaciones sociales a través del cual se despliega “*la conciencia práctica*” del Ser social.

Toda relación social es un comportamiento que, como tal, sólo puede desplegarse conscientemente mediante el lenguaje, es decir, con “*conciencia práctica*”. Mas, el proceso de producción de la vida es un proceso multifacético del que la expresión lingüística es, apenas, uno de sus momentos (de generación espontánea). No es el lenguaje el que genera la vida, sino la vida la que se expresa en el lenguaje.

-Conciencia = el saber de sí del Ser consciente. La conciencia es siempre un producto histórico, es decir un momento determinado del proceso de vida social.

Y en la medida en que las formas de conciencia van desplazando cada vez más al instinto, o en la medida en que el instinto deviene un instinto consciente, ese proceso de síntesis va evolucionando multifacéticamente como “*instancia*” de control de las determinaciones históricas –es decir, socio-naturales- en tanto que voluntad, decisión, etc. sin llegar jamás al absurdo sobrenatural del “*libre arbitrio*” de sujetos “*indeterminados*”. Por lo demás, lo que por una parte puede considerarse como “*evolución*”, por otra, no es más que un devenir de la naturaleza misma.

-Sujeto = subjetivación objetivada de un conjunto de relaciones sociales, o el factor consciente (activo y pasivo) del desarrollo de las fuerzas productivas.

Los procesos de subjetivación han sido siempre procesos de subjetivación

objetivada, susceptibles, en todo caso, de convertirse en procesos onto-teológicos de objetivación subjetivada. A estos movimientos económico-políticos y/o jurídico-políticos de sujeción subjetivante, suelen adjuntársele, asimismo, movimientos estético-políticos de (de)subjetivación subjetivista, o, también, movimientos ideológico-políticos de desubjetivaciones especulativas.

-Identidad = la certeza de sí de quien sabe que *“en el mismo momento es él y otro”*. Esto es, el Ser social consciente del devenir de su unidad diferenciada.

Los sujetos históricos nunca son meras determinaciones funcionales de una estructura-orgánica, pero tampoco se trata de simples personalidades autónomas. En cierto modo, los individuos se encuentran siempre con una trayectoria de vida *“predestinada”* en función de su condición sexual, carácter racial, situación de clase, etc., mas, en todo caso, el Ser social es siempre una articulación *“contingente”* entre el individuo personal y el agente socio-productivo, etc.

-Persona = individuo físico consciente de sí mismo. Es decir, el individuo físico consciente de ser un animal humano *Único* y, en cuanto tal, un ser genérico particular.

La *“relación genérica natural”* del Ser humano consigo mismo es *“la relación del varón con la mujer”*, es decir, la relación procreativa a través de la cual se fueron constituyendo *“el sexo femenino y el sexo masculino”* como los *“dos polos”* históricos del *“sexo humano”*. El devenir histórico-natural de una *“humanidad hermafrodita”* significa, en tal sentido –a pesar de Marx y Engels-, la superación del *“sexo humano”* por el *“sexo no-humano”*, es decir, la desvinculación de *“el sexo femenino y el sexo masculino”* de *“la relación del varón con la mujer”*.

-Yo/Ego = la autoconciencia del individuo personal, es decir, su conciencia de Ser consciente. Actúa como *“identidad ilusoria”* en la medida en que se mistifica como una mónada de *“voluntad soberana”* (egocentrismo/egolatría). Opera como *“identidad concreta”* en tanto síntesis de múltiples determinaciones.

Los [in]dividuos siempre han partido *“de sí mismos”*, pero no necesariamente haciendo de las relaciones sociales *“simples medios para sus fines privados”* (egocentrismo/egoísmo). Más, ante todo, hay que evitar las postulaciones metafísicas al respecto. Hay que advertir, en todo caso, que la producción socio-histórica del *“individuo aislado”* –como de los individuos en general- es, al mismo tiempo, la producción de *“su naturaleza interior”* y, por tanto, también, la producción histórica de *“su ‘conciencia’ acerca de ella”*, es decir, de su psicología.

-Personalidad = la síntesis est-ética, más o menos rígida, más o menos flexible, de la esencia histórica del Ser social de una individualidad empíricamente dada.

En una personalidad específica, el Ser social se afirma en tanto que subjetividad particular, como la *“mismidad”* que no es otra cosa que la singularidad social *“pensada y sentida para sí”*. Agente social e individualidad personal *“son, pues, ciertamente diversos, pero, al mismo tiempo, constituyen una unidad”*.

-Voluntad = la voluntad es el sentido práctico de la personalidad en el que se entrelazan la reflexión y las pasiones. El libre arbitrio es la mistificación jurídico-moral de la *“voluntad soberana”*. La responsabilidad, en todo caso, descansa en la voluntad consciente de sus

determinaciones prácticas.

La eco-nomía, la est-ética, la tecno-logía, la psico-logía, la de-ontología, etc. significan el desarrollo social de las “*capacidades esenciales*” a través de las cuales el Ser social va procurando(se) un control sobre las condiciones histórico-naturales que determinan su voluntad (de “*la cosa en sí*”, a “*las cosas para nosotros*”). A través de estos despliegues socio-productivos de sus “*fuerzas genéricas*”, la humanidad se manifiesta como un ser natural que “*práctica y teóricamente convierte en objeto suyo al género*”, es decir, que “*se relaciona consigo mismo como con el género actual y vivo*”.

Consideraciones ontológicas

Necesidad: toda aquella objetualidad “*esencial*” que nos “*hace falta*” para poder vivir. Es decir, la presión objetiva de todo aquello que nos es “*indispensable*” para la puesta en acción de las capacidades de Ser que nos confirman como entidades vivas.

Lo que diferencia a los seres humanos del resto de los animales es, sencillamente, que al satisfacer sus necesidades naturales, comienzan, al mismo tiempo, a “*producir su vida*” a través de la continua “*creación de nuevas necesidades*” y de los medios para satisfacerlas, etc., etc.

Deseo/gusto: aquellas “*necesidades refinadas*” que brotan, por ello mismo, del constante refinamiento de las maneras de satisfacerlas.

Intereses: haz de necesidades y deseos que se derivan de la categoría social de los sujetos, es decir, de su modalidad de existencia socialmente determinada.

Capacidad: dotación existencial de “*predisposiciones y habilidades*” esenciales que impulsan el desarrollo de las diversas actividades (funciones) a través de las cuales los sujetos sociales se afirman y confirman como seres vivos históricamente determinados.

La “*actividad vital*” que diferencia a los seres humanos del resto de los animales es el trabajo; la práctica mediante el cual la humanidad se produce a sí misma transformando constantemente su naturaleza.

Pasión/inclinación: los “*impulsos*” sentidos y/o admitidos de aquellas “*capacidades esenciales*” que tienden “*enérgicamente hacia su objeto*”.

Sensibilidad: haz de inclinaciones y goces a través del cual se manifiesta el contenido de la vida de los individuos personales.

Disfrute: la satisfacción y el desarrollo “*normal*” –vale decir, limitado sólo por las propias capacidades- de los “*apetitos*” individuales socialmente determinados. La apropiación sensible del mundo objetivado ajustada a la materialidad de las condiciones de vida históricamente producidas.

A través de su “*actividad vital*” los seres humanos no se limitan a la satisfacción de sus “*necesidades animales*” sino que crean y educan toda su “*sensibilidad humana*”.

Goce/placer: la “*forma diferenciada*” de afirmación de “*sentimientos y pasiones*”, o el disfrute de la “*forma*” a través de la cual se afirman los objetos de deseo.

Por fin, todas aquellas pulsiones o “*pasiones-sensitivas*” que movilizan a los individuos tienen que “*pasar necesariamente por su cabeza*”, deviniendo entonces en diversas formas de un “*móvil consciente*” en tanto que elecciones, decisiones, o más no sea de mera aceptación (destino, causa, misión, etc.).

[Nota bene: a fin de evitar cualquier tipo de reduccionismo energético-libidinal, es preciso reconocer, pues, que la voluntad de los diferentes individuos responde siempre a un estímulo “*complejísimo y múltiplemente determinado*” por su posición social y por la situación histórica de sus mundanas condiciones de existencia].

Consideraciones praxiológicas

- La vida social es esencialmente praxiológica, desde la denominada vida cotidiana, es decir, la vida organizada en torno a las tareas que necesitan cumplirse “*todos los días y a todas horas*” simplemente para asegurar la existencia de los individuos, hasta el resto de las “*manifestaciones*” o “*expresiones de vida*” que van configurando su vitalidad.

- La producción de la vida material genera, al mismo tiempo, la organización –*coordinación sistemática*- a través de la cual se direcciona el despliegue de diferentes tareas y se planifica la cooperación –*empleo simultáneo y coordinado de la fuerza de trabajo*- a través de la cual se desarrolla la actividad vital conjunta.

- La producción de esta vida genérica supone, de suyo, la actividad procreativa a partir de la cual se van desarrollando las vinculaciones carnales entre los distintos individuos (hordas, gens, etc.). Mediante la organización de la actividad procreativa, la vida genérica comienza a desarrollar un doble carácter; social y natural al mismo tiempo. Las ideologías naturalistas y las culturalistas tienden a absolutizar –respectivamente- uno u otro de los aspectos.

- Mas la producción de un mundo objetivo no se reduce a la elaboración de bienes indispensables para la subsistencia física de los individuos, sino que esa dimensión material se encuentra “*directamente entrelazada*” a la elaboración de las “*ideas y representaciones*” a través de la cual los sujetos históricos retratan o reflejan el desarrollo material de su proceso de vida y adquieren conciencia (directa o invertida) de su situación socio-natural.

- La producción de la vida se desarrolla, consecuentemente, como un proceso general de autoeducación a través del cual las vinculaciones sociales devienen un comportamiento en sentido estricto. Todo *comportamiento* es un nexo consciente de unas personas “*con las otras personas y cosas*” en el que se encierra una suma de prácticas y conductas históricamente determinadas; en este marco, la noción de *práctica* remite al ejercicio de una función social particular, mientras que la *conducta*, a su tiempo, refiere a la manifestación de una forma específica de conciencia.

- La dimensión deontológica de las relaciones sociales (deber/virtud) emana axiológicamente (valores/usos) de su proceso productivo, ajustando casuísticamente la conducta de los individuos particulares a su función como agentes sociales (reglas/normas);

la moralidad que de allí deriva regula las relaciones de los particulares entre sí; la religiosidad, las relaciones de los individuos con los seres (sobre)naturales y la eticidad, las relaciones de las personas consigo mismas.

- A pesar de su primacía, el trabajo propiamente dicho es sólo un momento de las relaciones sociales, y así como las actividades de esparcimiento en general –cuando no se hayan subsumidas en el trabajo- rompen con “*la monotonía y el aplomo cotidiano*” de la vida diaria preservándola “*del estancamiento*” y provocando “*esa tensión y ese desasosiego sin los que hasta el acicate de la competencia se embotaría*”; el ocio artístico –o el consumo de arte sin más- “*estimula la producción*” en general, al imprimir un mayor “*vigor y vitalidad*” en los individuos.

- A medida que la “*distribución de tareas*” ligada al proceso de producción va deviniendo en una “*división del trabajo*” en sentido estricto, se genera un desarrollo de las capacidades productivas ligada a formas antagónicas de apropiación. Toda forma de sociedad se encuentra atravesada por un sinfín de conflictos individuales, pero sólo a medida que la “*distribución de tareas*” deviene “*división de trabajo*”, tales conflictos se transforman en colisiones masivas; de clase.

- Una función social se despliega –por determinaciones históricas o protohistóricas- como necesaria e independiente de la voluntad de los individuos aislados; a la inversa, una conducta personal se despliega como voluntaria, independientemente de la necesidad social. Por lo demás, toda praxis social supone, cuando menos, una dimensión proyectiva (diseño), una ejecutiva (práctica) y una expresiva (actuación): en su idealismo, las novísimas teorías de la performance, por lo general, tienden a sobredimensionar este momento “*teatral y pueril*” de todo comportamiento.

- Con la plasmación de su actividad vital en poderes extraños (enajenación) y con la consecuente absorción de los individuos por la división del trabajo (alienación), el proceso de vida social va desarrollándose en medio de una serie de antítesis entre riqueza y pobreza, poder y libertad, trabajo y disfrute, etc. que no se originan ni se solucionan por la [buena o mala] voluntad de los individuos. Tales antagonismos se resuelven, en todo caso, a través de transformaciones revolucionarias de la sociedad, esto es, cuando [las personas se cambian a sí mismas al modificar sus circunstancias].

Consideraciones gnoseológicas

- La disputa en torno a la objetividad o subjetividad del pensamiento abstraída de las influencias del objeto es, de antemano, una disputa idealista. La subjetividad es *la objetividad sentida y concebida para sí*. La objetividad es la resistencia que presenta el objeto frente a [la arbitrariedad de] las apropiaciones subjetivas. Ser objetivo, en este sentido, es reconocer o aceptar la existencia de un objeto fuera de sí, susceptible, por tanto, de ser refractado por otras subjetividades. Ser objetivado, a su vez, es ser objeto de necesidad, deseo o reflexión para otros.

- Toda conciencia está siempre determinada por su punto de vista, es decir, por *“las bases materiales, sensibles, objetivas de las diferentes y diversas formas de conocimiento humano”*. Y las diferentes formas de conocimiento, en tal sentido, no se imponen tanto por la mera superación teórico-metodológica de unas respecto de las otras, sino, más bien, a partir de la modificación económico-política de sus premisas, es decir, de las condiciones socio-económicas que reflejadas en forma de principios o normas apriorísticas son impuestas por un campo de conocimiento específico. Sólo con la subversión de sus premisas, tal o cual epistemología se convierte en una *“absurda necedad”*.

- Toda representación es subjetiva y –en términos generales- relativamente verdadera. En el campo de las ciencias sociales, por tanto, toda interpretación es legítima, a condición de no introducir falsificaciones o tergiversar el objeto en cuestión. Y pudiendo al mismo tiempo abordarse *“una cuestión desde diferentes perspectivas”*, será el movimiento general de la ciencia el que *“hará surgir toda la verdad”*. El proceso de conocimiento [teórico] que comienza con *“la coexistencia de las diferentes perspectivas singulares”*, concluye, a partir del trabajo general de la ciencia, por aportar a sus miembros los materiales que permitan una totalización sintética; aunque siempre parcial y momentánea.

- El interés determina la relación de la conciencia con sus objetos. La toma de partido, en este sentido, no significa un obstáculo para el acceso a *“la verdad objetiva”*, sino que, por el contrario, es uno de sus requisitos. En todo caso, la tendencia partidaria implicara, sí, el acentuamiento más o menos deliberado o casual de la propia perspectiva, pero la lucha de tendencias no presupone, de ningún modo, la imposibilidad de una crítica imparcial. Por lo demás, siempre que *“la verdad”* se ha visto separada del interés -y precisamente por ello-, se ha caído en la ridícula pretensión de la *“verdad absoluta”*.

- El imperio de ciertas ideas en una época dada no responde simplemente a que siendo las *“ideas de la clase dominante”*, ésta someta –censurando y/o silenciando- a otras ideas que las contradigan. Las ideas dominantes lo son, también, porque son *“en principio”* más verdaderas, es decir, porque son las ideas que mejor se corresponden con las relaciones sociales dominantes de las que emanan. En todo caso, la clase dominante de cada época presentará a sus ideas como *“las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta”*. Sin embargo, a medida que progresa la contradicción entre las nuevas fuerzas productivas y las relaciones de producción, es decir, a medida que se agudiza la lucha de clases, *“más se falsea”*, por tanto, la forma de conciencia hasta entonces imperante. Y a medida que más *“se degradan”* sus ideas, más intentará la clase dominante imponerlas mediante el silenciamiento y/o la censura de las *“ideas revolucionarias”* de la clase organizada como una nueva fuerza productiva. De esta manera, la racionalidad de la conciencia que originariamente se correspondía a las relaciones sociales, deviene cada vez más una *“conciencia falsa”*. Su vigencia, por tanto, se vuelve irracional.

La reforma de la conciencia

* La actividad teórico-crítica procura la desmitificación de las identidades subalternas, no su disolución. Apunta hacia el esclarecimiento de su conciencia más que a desembarazarse

de su identidad.

El esclarecimiento científico de las mistificaciones significa un progreso, sin embargo, “*no disipa ni mucho menos*”, las formas misteriosas que acompañan práctica y cotidianamente el despliegue de las relaciones sociales.

* Mistificación: sustantivación de las relaciones sociales. Mitología: expresión sintomática de la sustantivación de las relaciones sociales. Mito: síntoma idealista de relaciones sociales sustantivadas (misterio/verdad). Narración o relato “*en el que hay que creer, pero no se puede discutir*”. La verdad es el secreto del síntoma; el síntoma es la forma misteriosa de la verdad.

Lejos de reducirse a una crítica positivista de algo así como una “*falsa conciencia*”, el análisis de las mistificaciones exige, para el materialismo histórico, descubrir “*bajo la corteza mística la semilla racional*”.

* La actividad poético-crítica procura que los subalternos se *asusten* de sí mismos, pintándolos como lo que son, “*la parte vergonzosa*” de la sociedad en cada una de sus relaciones.

El añadido de la descripción o el retrato estético de la *infamia* de las relaciones sociales las torna más *infamantes*, infundiendo *ánimo* en los subalternos al potenciar su sentimiento de “*indignación*”.

* Sueños: las “*formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro*” como “*ecos*” del proceso de vida y de donde los seres humanos han extraído sus imágenes animistas y fantasmáticas. Imaginación: “*pensamiento exento de premisas*”. Ilusiones: “*sublimaciones necesarias*” del proceso material de vida.

Lejos de reducirse a una crítica racionalista de algo así como una “*falsa conciencia*”, la desmitificación de la fantasía exige, para el materialismo histórico, no tanto de una “*imaginación reconciliada con la razón*”, sino más bien al revés, de una racionalidad reconciliada con la imaginación.

* La crítica idealista (iluminista, racionalista, positivista, dialéctica, deconstructivista, etc.), en cuanto procura lograr una “*conciencia exacta*” de lo existente, se despliega, al mismo tiempo, como una “*falsa conciencia*” de la superación de las mistificaciones y los fetichismos de la vida cotidiana en general. Más todavía, al tratarse meramente de una superación especulativa, es decir, que se desarrolla sólo en el plano de la conciencia, la negación de esa negación termina siendo la confirmación práctica del poder fantasmal de las objetivaciones subjetivadas realmente existentes.

Sólo a través de la actividad crítico-práctica (praxis que supone los dos momentos anteriores), se vuelve posible la superación “*positiva*” de la actual mundanidad religiosa.

Crítica del materialismo dialéctico. Y del materialismo en general

[*] El gran aporte de Feuerbach a la teoría materialista y al método dialéctico fue hacer de “*la relación social*” el “*principio básico*” para la unidad de los mismos. En la filosofía hegeliana, el humano sería “*postulado como igual a Yo*”. Se le consideraría como una

individualidad egocentrada. Feuerbach analiza al individuo como un “*ser social*”.

Sin embargo, al hacer “*caso omiso de la trayectoria histórica*”, su materialismo dialéctico termina, de una parte, postulando una “*esencia humana*” abstracta y, de otra, restituyendo al individuo egocentrada que había disuelto, limitándose a postular la unión “*genérica*” de “*los muchos individuos*”.

[*] El mayor logro de este materialismo dialéctico es la concepción de “*la relación social*” como una vinculación “*abstracta*” y “*muda*”. El aporte del materialismo histórico, en este mismo sentido, radica en haber advertido que una “*relación social*” no es algo ajeno o externo a cada individuo. Que la [in]dividualidad es, “*en su realidad*”, una cualidad inherente al “*conjunto de relaciones sociales*”.

Feuerbach no alcanza a ver, por consiguiente, que la sociedad es un producto histórico y que, por tanto, el individuo egoísta que él analiza “*pertenece, en realidad, a una determinada*” forma de sociedad.

[*] La teoría materialista de que los [in]dividuos son una cualidad de las relaciones sociales y de sus funciones, y de que, por tanto, las diferentes [in]dividualidades son producto de relaciones distintas, y de funciones sociales distintas, no olvida, que son, al mismo tiempo, los [in]dividuos asociados quienes producen sus relaciones, pues sus propias vinculaciones tienen que ser producidas.

Esta coincidencia de la producción de relaciones sociales y de la “*actividad humana*” sólo puede “*concebirse y entenderse racionalmente*” como proceso praxiológico.

[*] El materialismo histórico que concibe la “*relación social*” como “*actividad práctica*”, evita, pues, consecuentemente, la división del ser social “*en dos partes*” (naturaleza y cultura), una de las cuales (su naturaleza) se encontraría por fuera de la historia.

Por lo mismo, se comprende que tanto la perspectiva que no va más allá de la “*contemplación sensorial*”, como aquella que considera la “*actividad sensorial*”, no parten de puntos de vista incondicionales. La premisa histórico-general del “*materialismo dialéctico*” es el desenvolvimiento de “*la sociedad civil*”. La del “*materialismo histórico*” es el desarrollo del “*movimiento socialista*”.

[*] Por último, y a fin de evitar cualquier tipo de mecanicismo ideológico-materialista, preciso es reconocer que la falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Marx y Engels), reside en que solamente ha tratado a “*la cosa, la realidad, lo sensible*”, bajo la forma de una objetividad opuesta a la contemplación, no como “*actividad humana sensorial*”, como praxis; no como subjetivación objetivada. De ahí que el lado subjetivo, fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición a la objetividad, de un modo idealista, por lo cual, naturalmente, se desconoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Marx y Engels postulaban la “*actividad sensorial*”, unidad real de objetividad y subjetividad, pero no acertaron al tratar la actividad praxiológica sólo en su momento práctico. Por eso, en el materialismo histórico sólo se ha considerado como praxis auténtica al comportamiento sórdido, y en cambio la dimensión consciente sólo se ha captado y plasmado en su manera ideológica de manifestarse.

De allí que a los marxismos en general -a pesar de las advertencias “*post festum*” del propio Engels, y de los aportes de los “*culturalistas*”- les costase advertir/admitir la importancia del “*aspecto formal*” en los procesos genéticos de las relaciones sociales.



Alegoría de los sentidos (el tacto)
Pieter Bruegel el Viejo

APUNTES TEÓRICO-POLÍTICOS

Materialismo Histórico...

- El comunismo crítico rechaza como un mero prejuicio romántico la pretensión de “*que ninguna necesidad razonable vivifica las instituciones positivas*” de cualquier época y/o región dada. Mas el comunismo crítico participa del método crítico-dialéctico, para el cual todo lo que es racional “*lleva en sí de antemano el germen de lo irracional*”.
- Por otra parte, el comunismo crítico rechaza como un simple prejuicio iluminista la consideración de que “*todas las formas anteriores de sociedad y de Estado, todas las ideas tradicionales*” previas a la modernidad fueran meras supersticiones, dignas de desprecio y de ser “*arrinconadas en el desván como irracionales*” por contraposición al mundo moderno y su “*reino de la razón*”.
- Para quienes participan del comunismo crítico “*la razón siempre ha existido, aunque no siempre en forma razonable*”. De lo que se trata, por tanto, es de “*descubrir tras la corteza mística, la semilla racional*”.
- Para el comunismo crítico, “*todo lo real es racional*”, mas todo lo real va perdiendo su necesidad y, por tanto, su “*razón de ser*”. Dicho de otro modo, así como “*todo lo racional es real*”, todo lo racional “*se torna irreal*” y su existencia “*se convierte*”, con el tiempo, en una existencia “*irracional*”.
- Para quienes participan del comunismo crítico, la noción de racionalidad refiere a los diferentes “*modos de pensar y concepciones de vida diversos*”, que se derivan de distintas relaciones de propiedad y que le corresponden. Remite, en otras palabras, a las *formaciones teóricas* que idealizan el sentido común de una época –y/o región- dada y que dan la razón a sus maneras de pensar.
- El comunismo crítico es una teoría-política de tendencia “*racionalista radical*” para la cual, por tanto, algo así como la postulación del “*reino de la razón*” no es más que la quimera filosófico-jurídica de una “*sociedad perfecta*” o de “*un estado ideal*” al que no se puede “*llegar jamás*”.
- El comunismo crítico no tiene la aspiración de convertir el materialismo histórico en una suerte de neo-epistemología –es decir, una “*ciencia especial del conjunto*” y “*superpuesta a las demás ciencias*”- sino que, más modestamente, procura la aplicación de la crítica dialéctica a las ciencias positivas.
- El comunismo crítico rechaza como una pretensión metafísica el postulado de una “*razón humana*”, separada de los individuos ordinarios y de su “*manera ordinaria de hablar y de pensar*”. Rechaza, por tanto, cualquier doctrina que se postule como portadora de una “*razón pura, eterna, impersonal*”, distinta y separada de la “*razón común*” de los individuos activos de cada período.

- Razón, en el sentido usual del término, refiere simplemente a la facultad de razonar, es decir, a la capacidad de reflexión. La noción usual de lógica alude, a su tiempo, a distintas maneras de pensar. Consideradas científicamente, sin embargo, tales nociones remiten a “*formaciones teóricas*” históricamente producidas y que asumen, por tanto, contenidos “*muy distintos*” y revisten, por ello, también, “*formas*” muy diversas “*según las diferentes épocas*” y/o regiones.

- El marxismo es una ideología cualquiera, el socialismo es una “*razón social*”. El marxismo es una “*pasión de la cabeza*”, el comunismo crítico es “*la cabeza de la pasión*”.

...*Materialismo Dialéctico*

- El materialismo histórico no es empirista, ni estructuralista, ni funcionalista; ni genealógico, ni deconstruccionista. Es dialéctico, es decir, procesual, relacional y sintético.

En este sentido, la necesidad dialéctica del desarrollo histórico se despliega siempre como una tendencia contrarrestada por otras, contradicción que de no superarse, da lugar, por ejemplo, al hundimiento conjunto de un orden social dado. Por otra parte, la “*contingente*” colisión con otro orden social de desarrollo paralelo, puede, asimismo, interrumpir el desarrollo “*necesario*” de una formación social dada. Así entendido, el desarrollo histórico no se presenta ni lineal, ni progresivo; ni contingente, ni armonioso. Sino contradictorio, zigzagueante, a saltos y en espirales.

- Dialécticamente analizadas, las diferentes concatenaciones sociales son consideradas tanto en su “*unidad interior*” como en el desarrollo “*genético*” de sus diferentes formas.

El análisis dialéctico de una formación social, como de la “*conexión orgánica*” de sus diferentes esferas, supone, de antemano, considerar la *génesis* más o menos contingente de sus articulaciones internas, tanto como las contradicciones que empujan al dislocamiento de aquellos elementos que se “*hallan orgánicamente unidos*”. Consideradas de esta forma, las estructuraciones sociales no se presentan nunca como totalizaciones cerradas, sino como *estructuras* cambiantes y en “*proceso constante de transformación*”.

- Dialécticamente considerados, los sujetos sociales son articulaciones concretas de un “*conjunto de relaciones sociales*” y no entidades metafísicas existiendo “*fuera del tiempo y el espacio*”.

En este sentido, por ejemplo, las identidades y las distinciones subjetivas suponen siempre un carácter relacional. Dado que ningún individuo “*viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente, como Fichte: ‘yo soy yo’, sólo se refleja, de primera intención, en un semejante*”. Por lo demás, los individuos históricos nunca traban relaciones como “*puros Yos*”, sino como sujetos de un determinado modo y momento del desarrollo de las fuerzas productivas –del cual su yoidad, es apenas una faceta- que determina el carácter de sus relaciones.

- Abordado desde el materialismo dialéctico, el proceso de producción de las relaciones sociales, es irreductible a un mero “*proceso discursivo*” siempre saturado por la “*superdenominación*” y los “*juegos de lenguaje*”.

Son los sujetos sociales los que producen sus representaciones, ideas y demás. No al revés. Pero tales representaciones, asimismo, son medios de producción a través de los cuales los seres sociales se producen unos a otros y todos en general como sujetos. Considerada de este modo, la producción semiótica y/o simbólica de las relaciones sociales, lejos de reflejar una mera arbitrariedad o convención, responde siempre a una *“necesidad sentida”* de expresar y re-presentar tales relaciones en forma *“más o menos adecuada”*.

- Los aportes del materialismo histórico al desarrollo de la ciencia historiográfica son irreductibles a la producción de una teoría de la historia –la lucha de clases como motor de la misma, la teoría del cambio social basada en la contradicción de fuerzas productivas y relaciones de producción, o la organización de la sociedad en diferentes niveles (estructurales y superestructurales), implican, también, un aporte metodológico en el abordaje de los hechos sociales y/o de los datos históricos.

Esta contribución es la inauguración de una historiografía crítica, es decir, desmitificadora de *“los hechos tal cual son”* y de los *“reflejos ideológicos”* que de allí emanan y que le corresponden. Consideradas dialécticamente, las realidades históricas son una configuración de esencias y apariencias; *“formaciones sociales”* concretas, es decir, empírica y abstractamente determinadas.

La ideología en general, y la ideología postmoderna en particular

- Para analizar la conexión entre la producción cultural y la económica, es ante todo necesario concebir la producción en general no de un modo metafísico, sino como una forma histórica determinada. Si la producción social *“no es aprehendida en su forma histórica específica”*, toda analítica guiada por el materialismo histórico *“queda en vaciedades”*. Esto a propósito de la metáfora arquitectónica de las superestructuras.

En este sentido, hay que advertir que de un modo de producción específico, *“resulta una articulación determinada de la sociedad...”*, en segundo lugar –y al mismo tiempo– una relación determinada de sus agentes con la naturaleza en general. Su organización jurídico-política, y el carácter específico de sus sujetos, están determinados por ambos momentos. *“Por lo tanto, también la forma de su producción espiritual”*. Finalmente, la noción de superestructura refiere a la producción cultural como a *“las actividades profesionales de todo tipo”* desarrolladas en el ámbito de los estamentos ideológicos organizados por las clases dominantes. Mas *“la existencia de estos estamentos, así como la función de los mismos, sólo puede ser comprendida a partir de la articulación histórica determinada de sus relaciones de producción”*.

- *“La propia ideología es tan sólo uno de los aspectos”* de la producción cultural; en tanto que la dimensión subjetiva de los procesos de sustantivación de las relaciones sociales que ocurren dentro de *“ciertos modos de producción”*.

- Respecto a los debates acerca de la cuestión de si las ideologías de los diferentes pueblos, clases, etc. se fueron desarrollando a partir de las leyendas creadas *“de un modo espontáneo”* y reproducidas *“en el seno de la comunidad”* por la tradición, o de si habían sido fabricadas por los ideólogos. La opinión que predomina desde los filósofos de la

Ilustración, en el siglo XVIII hasta los filósofos críticos de la época postmoderna, estos últimos inclusive, en el sentido de que todas las ideologías -y por consiguiente, también, según ellos, el socialismo-, han sido obra de pensadores (“*ideólogos conceptivos*”), no resulta ya suficiente después de que Marx asignó a la teoría la tarea de demostrar un desarrollo dialéctico en la historia de las producciones sociales.

Desde la perspectiva del materialismo histórico, está claro que si las ideologías surgen en forma espontánea —como la dimensión subjetiva de la sustantivación de las relaciones sociales— y “*nacen sin que la impostura desempeñe papel alguno*”, pronto se torna inevitable la participación de los ideólogos, para el posterior desarrollo de las mismas. Más aún, y a despecho de toda la erudición genuina, las ideologías elaboradas no pueden —ni siquiera al comienzo— arreglárselas sin la superchería o las tergiversaciones de la historia. Tampoco las “*ideologías materialistas*”.

- Los análisis tradicionales del “*materialismo dialéctico*” se han limitado a remitir las diversas formas ideológicas a una “*situación económica dada*”, de las que aquellas no serían más que un reflejo más o menos adecuado. De lo que se trataba, en general, era de “*reducir*” las formas ideológicas “*a los efectos de las causas, en última instancia, económicas*”.

Y al proceder de esta manera, el determinismo nos hacía olvidar las mediaciones, es decir, “*el proceso real de estructuración en sus diferentes etapas*”. Con ello se fue proporcionando a los adversarios del materialismo histórico de un buen argumento para sus reparos e impugnaciones. El mejor ejemplo de ello, lo tenemos en Max Weber. Mas de lo que se trata, para el materialismo histórico, es de exponer “*la génesis de estas categorías, principios, leyes, ideas y pensamientos*”.

De lo que se trata, en suma, es de “*desarrollar genéticamente las diferentes formas*”. Es decir, dar cuenta del “*movimiento histórico que las ha hecho nacer*”.

- En el análisis de una doctrina ideológica específica, se trata de mostrar el curso de su “*desenvolvimiento causal interno*”, es decir, en el espíritu de sus autores, mostrando sus conexiones con “*el material de ideas dado*” en su momento —al que transforma y desarrolla a la vez— sin considerarlas como “*entidades independientes*” determinadas sólo por el desarrollo autónomo de “*sus propias leyes*”.

Repetir Marx: (Miseria de [La ideología] postmoderna)

- Por modernidad se entiende la organización de la sociedad, muy a grandes rasgos, en torno a la *gran industria* y su *sistema fabril*. La postmodernidad, a su tiempo, refiere a la sociedad organizada en torno al *sistema automático* y al *general intellect*¹.

¹ Así, por ejemplo, y a fin de evitar cualquier tipo de reduccionismo ideológico-político, es preciso advertir que las postulaciones teórico-epistemológicas de los postmodernismos —sobre todo aquellos referidos a la “*fluidificación de los apetitos e ideas*” que los modernismos postulaban como “*fijas*”— no remiten tanto a un mero proceso de superación teórica, sino que más bien son el reflejo ideológico-moral —ampuloso por demás— de los trastornos producidos por la transformación de la bases material sobre la cual reposaba “*la hasta ahora necesaria fijeza de los apetitos e ideas*”. De igual manera, la supremacía técnica de la *plusvalía relativa* por sobre la *plusvalía absoluta*, se ha reflejado en la idea de un capitalismo sin clases sociales.

Los modernismos y postmodernismos son ideologías fatalistas, más o menos indiferentes a los inconvenientes de la sociedad burguesa. Pero si los primeros son por lo general hipócritas, los segundos son más bien cínicos. Ahora bien, a medida que se vuelve evidente el carácter antagónico de la sociedad burguesa, más se embrollan sus diferentes escuelas. Que a pesar de sus disputas e indudables diferencias, están de acuerdo en una sola cosa: en condenar la lucha de clases; sólo que justifican de diferente manera su condena.

- Los modernismos en general, se presentan como los representantes de una burguesía que luchando todavía contra los restos de sociedades precapitalistas –lo que aún sucede-, sólo pretende depurar de sus manchas las relaciones sociales, desarrollar las fuerzas productivas y dar un mayor impulso a la sociedad civil y a su cultura.

A su juicio, los sufrimientos de la proletarización de los grupos derrotados en esa lucha, absorbidos por esa acumulación febril, sólo son pasajeros, accidentales -y los teóricos del proletariado mismo los llegan a considerar como tales. Para los teóricos modernistas, que son los ideólogos de esta época, la pauperización no es más que el dolor que acompaña a todo alumbramiento, mismo en la naturaleza que en la sociedad.

- En su tendencia progresista, se toman a pecho los males de las relaciones de producción actuales. Se esfuerzan en paliar todo lo posible las contradicciones sociales en aras de la tranquilidad pública; promueven legislaciones contra las penalidades del proletariado y contra la desenfadada competencia entre los burgueses; promueven la educación general del proletariado y recomiendan a los gobiernos que moderen el ardor capitalista en la esfera de la producción. Todas las postulaciones teóricas de esta tendencia se basan en distinciones antinómicas entre la política y la economía, entre los gobiernos y las clases, entre el mercado y su regulación, entre la propiedad y las leyes, entre capitalismo y Estado, entre el derecho y el poder, entre el proteccionismo y el librecambio, etc.

- Los postmodernismos pertenecen a nuestra época, en la que el nuevo desarrollo de la burguesía está en oposición directa con la existencia misma del proletariado; en la que la miseria se engendra en forma tan abrumadora como la riqueza.

Estos ideólogos adoptan, entonces, la pose de fatalistas decepcionados que, desde lo alto de su posición, lanzan una mirada soberbia de desprecio y desdén sobre los padecimientos de las clases productoras de la riqueza. Copian todos los razonamientos de sus predecesores, pero la indiferencia, que en estos últimos era hipócrita, en ellos es cínica.

- Su tendencia progresista es la contracara optimista del fatalismo. Se niega la necesidad de los antagonismos de las actuales relaciones sociales; se quiere convertir a todos los individuos en burgueses; es decir, se quiere mantener la sociedad burguesa en tanto que se distinga de la modernidad y no contenga antagonismo.

Todas las teorías de esta tendencia postulan, por tanto, la realidad idealizada. Consecuentemente, los progresistas postmodernos quieren conservar las categorías que expresan las relaciones capitalistas, pero sin el antagonismo que constituye la esencia de estas categorías y que es inseparable de ellas. *“En su optimismo creen que combaten en serio la práctica burguesa, pero son más burgueses que nadie”*².

² La hegemonía de la ideología postmoderna –cuyo “efecto de verdad” no es más que el reflejo idealizado de la “revolución tecnológica”- ha significado, sino una transformación epistémica, al menos sí un cambio de

APUNTES TEÓRICO-METODOLÓGICOS

El método del Materialismo Dialéctico

1) La lógica dialéctica supera la “representación caótica de un todo” social a través del análisis de la multiplicidad de sus determinaciones.

2) Micrología: procedimiento analítico que conduce hasta “las más simples determinaciones” de la realidad social. Se trata, en suma, de “descubrir mediante el análisis, cierto número de relaciones generales abstractas que son determinantes”.

3) Genética: una vez que estos “momentos aislados” fueron “más o menos fijados o abstraídos” analíticamente, “habría que volver a hacer el viaje a la inversa” para reconstruir la realidad social, mas ahora representada como una “rica totalidad de determinaciones y relaciones diversas”.

4) Totalización: proceso de síntesis conceptiva, que resulta del seguimiento de “determinaciones abstractas” hasta alcanzar la representación de una totalidad concreta en tanto que “síntesis de muchas determinaciones, es decir, unidad de lo diverso”.

5) La razón dialéctica consiste en “elevarse de lo abstracto a lo concreto”, reproduciendo intelectualmente “el proceso de la génesis de lo concreto mismo”³.

paradigmas en el campo de las ciencias sociales. Este cambio, no ha sido otro que el paso del cientificismo clásico –de talante modernita- al cientificismo vulgar. Y Marx nos diría que si al cientificismo clásico –en su faceta crítica- las formas fetichizadas le estorbaban y trataba, por tanto, de eliminarlas mediante el análisis, el cientificismo vulgar, por el contrario, se encuentra como en su propia casa precisamente en tales formas. Este cientificismo vulgar se siente más simple, más popular y más útil para la comunidad, más alejado de un “lenguaje doctrinal” cuando más se limita, en realidad, a pedantizar las ideas usuales con “sutilezas teóricas”. En realidad, la evolución de las ciencias sociales y de la reacción que dentro de ellas mismas se engendra en su contra, se halla en consonancia con el desarrollo real de los antagonismos sociales y las luchas de clases inherentes a las relaciones capitalistas. Por eso, fue solamente a partir del momento en que la crítica revolucionaria hubo logrado un cierto margen de desarrollo y adoptó ya formas fijas –durante la bolchevización y los socialismos de Estado- cuando se desgajó de ella, como una expresión aparte de la teoría crítica, la tendencia donde la mera reproducción del fetichismo, pasa por la deconstrucción de su fenomenología, es decir, el cientificismo vulgar. En los post-estructuralistas, el cientificismo clásico encuentra su final, y de ellos se alimenta el cientificismo vulgar –puesto que no produce por su cuenta nada nuevo- hasta alcanzar su expresión más acabada “como una compilación erudito-sincrética, ecléctica y carente de todo carácter”. A medida que esto ocurre, el cientificismo vulgar se torna conscientemente apologético y trata de eliminar forzosamente, con sus charlatanerías, los conceptos y las contradicciones correspondientes. La forma final es la “forma profesoral”, que aborda los problemas “históricamente”, y busca en todas partes “lo mejor”, con prudente sabiduría, sin que importen ni las contradicciones ni las sistematizaciones. Se mata el espíritu de todos los sistemas, embotándolos, y haciéndolos convivir pacíficamente unos junto a otros. Por fin, la aplogía va tomando la forma de erudición displicente.

³ El campo de la sociología es el estudio de la *lógica* de las relaciones sociales; el de la historia lo es el de *sus devenires* y el de la antropología el de sus *idealizaciones*. Dicho en un tono más crítico, la antropología se ocupa del ficticio “*hombre natural*” de los diferentes grupos humanos, la sociología lo hace de las ficciones de la “*sociedad como sujeto*” y la historia de sus justificaciones *post festum*.

La metodología del Materialismo Histórico

A) Las “*relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicarse por sí mismas*”, sino que “*se originan más bien en las condiciones materiales de existencia*” que configuran una determinada “*sociedad civil*”. Por lo tanto, “*la anatomía*” de cada formación social “*hay que buscarla*” en su “*economía política*”, es decir, en sus relaciones de poder social.

B) Durante el desarrollo de “*la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base*” económico-política “*real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política*”, de la que emanan “*y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia*”.

C) Es “*el modo de producción de la vida material*” el que “*condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general*”. O el modo de producción del Ser social, implica, por ello mismo, un determinado régimen de producción de su conciencia. “*No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social determina su conciencia*”. O la producción de la conciencia es, asimismo, un momento del proceso de producción de las relaciones sociales.

D) Será “*durante el curso de su desarrollo*”, que “*las fuerzas de producción de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces*”. (...). “*Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base*” socio-económica “*trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura*”.

C) A la hora de “*considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones*” tecno-económicas “*de producción -que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales- y las formas jurídicas*”, ideológicas, “*religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas*” político-culturales, “*bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven*” prácticamente.

La concepción materialista

- La ciencia historiográfica no es una mera crónica de sucesos, sino una analítica de procesos. Dicho de otra forma, la peculiaridad de la perspectiva historiográfica es que aborda sus objetos –cualesquiera que estos sean- no como si fueran *formas acabadas*, sino más bien como *complejos de procesos*. Una vez comprendido esto, el pasado deja de ser entendido como una colección de *hechos muertos*, carentes ya de *efecto histórico alguno*. Y

de allí que todas las ciencias sociales deban abordarse históricamente. El historicismo, en este sentido, es el único tratamiento científico para cada una de las ciencias sociales.

- Método histórico: el seguimiento y la exposición de los procesos sociales “*en toda su trayectoria*”, rompiendo, relativamente, con el engarce de su “*(h)ilación lógica*”. Forma clásica: ejemplo histórico que ilustra el desarrollo lógico en su “*contacto constante con la realidad*”. La ilustración histórica de un desarrollo lógico en “*su plena madurez*”.

- Método lógico: el seguimiento y la exposición “*en forma abstracta y teóricamente consecuente de la trayectoria histórica*” de las diferentes formaciones sociales. Media ideal: el movimiento real “*despojada únicamente de su forma histórica y de las categorías perturbadoras*”. El “*desarrollo real de las cosas*” expuesto “*de un modo aproximado*”.

- Método empírico: la “*exposición de las condiciones de vida*” de un grupo social y de sus significaciones colectivas, empíricamente registradas e ilustradas con apoyo documental. Observación práctica: el estudio de las “*condiciones de vida*” de diferentes grupos sociales, a través de la observación, el dialogo y la asistencia a su “*vida cotidiana*”.

- Si bien Marx había señalado que en el estudio de “*una era de revolución social*” el materialismo histórico debía apoyarse en las ciencias positivas a fin de comprender los trastornos de la estructura tecno-económica –distinguiéndola, además de sus formas de conciencia-, Engels advirtió sobre las limitaciones interpretativas a las que se ve forzada la aplicación del método materialista en los análisis de acontecimientos políticos determinados, donde el tratamiento de las condiciones sociales de producción “*no será posible*”, y a las que sólo podrá remitirse como una constante.

Lo que demostraba, acaso sin proponérselo, es que la famosísima determinación económica “*en última instancia*”, no es más que un postulado teórico-general abstraído de “*la consideración del desarrollo histórico de los hombres*” y que, por tanto, sólo puede “*servir para facilitar la ordenación del material histórico*”. Pero que no ofrece en modo alguno, “*una receta o un patrón*” con arreglo al cual puedan entrelazarse a priori sus múltiples determinaciones. Por el contrario, “*la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración*” de la articulación “*real de las cosas*”.

La crítica materialista

- Fenomenología: ciencia que tiene por objeto a la autoconciencia (experiencia/vivencia)]-[Nota bene: dialéctica especulativa y materialismo contemplativo]-[Lógica: ciencia de(l) (los sistemas de) pensamiento; o “*el pensamiento puramente especulativo*”]-[La estética como el “*arte de las sensaciones sensibles*”, y la filosofía como el “*arte de hacer ideas*”].

- Positivismo: Forma moderna de pedantería que descansa en una fe supersticiosa y fanática en la eficacia milagrosa de la ciencia. Su génesis está relacionada con la organización de la burocracia y la normalización de las ciencias, etc.]. [Positivo: “*lo sensorialmente cierto*”]-[Saber: “*el modo en que existe la conciencia y cómo existe algo para ella*” (llamamos *objetivo* a los diversos procesos que son *más allá* de las conciencias o que suceden *por*

fuera de cualquier subjetividad. Por realidad se entiende a ese *complejo de procesos* cuya existencia es irreductible al pensamiento o a la imaginación)]-[Sistema: teoría devenida en una doctrina con pretensiones de saber acabado y de verdad absoluta]-[Las ciencias modernas, son experimentales {método racional (Bacon): “*la inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación*”}]. En todo caso, las ciencias sociales y/o humanas continúan siendo intuitivo-conjeturales más que positivo-experimentales (su momento experimental es el momento de la política)]-[Crítica vs Dogma (idea fija)].

- Dialéctica: La dialéctica (materialista) es el método de la crítica vuelto contra la burguesía y su mundo. El movimiento dialéctico no se conforma con “*criticar*” todo lo existente, sino que procura tomar partido por aquella fuerza productiva que lo destruye prácticamente, y que lo conserva en su movimiento progresivo de superación. Su imperativo categórico es revolucionario; descubriendo y expresando ese progresivo desarrollo de los poderes socio-productivos que, a través de las contradicciones socio-históricas, vuelven percedero un estado de cosas existente. Sin más circunlocución, la crítica dialéctica no apunta a renovar las relaciones sociales burguesas evitando su osificación –genealogía/deconstrucción-, apunta, más bien, a subvertirlas mediante su revolución.

- Postestructuralismo: deconstrucción + genealogía o al revés (pero el orden de los factores aquí sí que altera el producto, al menos en cuanto a la inclinación “*ideológica*”). Enfoque antiesencialista (constructivista/relativista), relacional (juegos/estrategias), contingente (innecesarias/arbitrarias), dispersivo (asubjetivo/indeterminado).

Crítica la presunta dialéctica entre un supuesto orden subyacente al mundo físico y social (estructuralismos) y un mitológico sujeto racional autónomo capaz de captarlo (subjetivismos). Valoriza las diferenciaciones por sobre la unificación; las subjetivaciones múltiples y dispersadas frente a las sujeciones unívocas y centralizadas; las diseminaciones aperturistas ante que las cerrazones totalizantes. Critica “*las oposiciones binarias*” que guían la reflexividad moderno-occidental (también la dialéctica).

Asociado al denominado giro lingüístico (anunciado ya por el estructuralismo) y al análisis del discurso como ejercicio del poder productivo de las relaciones sociales.

- Crítica de la Crítica crítica: Cuando Marx y Engels criticaban las superaciones especulativas de la dialéctica idealista (identificaciones abstractas), los genealógico-deconstructivistas criticaban las síntesis conservadoras de todo tipo de dialéctica (principio de identidad). En Marx y Engels, la crítica a la negación de la objetividad por parte de la dialéctica idealista, es el equivalente a la crítica a la negación de las diferencias por parte de los genealógico-deconstructivistas (esto puede verse en la similitud de las críticas de Marx y de Heidegger a la dialéctica hegeliana). Si Hegel enfatiza en las *síntesis conciliatorias*, Marx y Engels acentúan en las *génesis contradictorias*. Por otra parte, nada más fácil que oponer –binariamente- la lógica de la diferencia, a la lógica de la identidad.

[Nota bene: En la realidad, las personas actúan. En la ficción, los personajes son actuados. Por ficción se entiende todo aquello que sucede tal y como sus autores se lo imaginan. Por realidad, aquello que se impone aun a pesar de la opinión de sus actores. La tarea del materialismo histórico, en este sentido, consiste en explicar cómo es que las diferentes ficciones sociales alcanzan una “*existencia real*” y/o de qué manera se convierten en “*una potencia concreta en la vida*” de los sujetos empíricamente dados].

La historiografía materialista

1) *“La guerra es desarrollada antes que la paz”*. La organización social de la guerra es una fuerza productiva primordial.

2) Si la historia es un proceso sin sentidos *“objetivos”*, lo es precisamente porque no se trata de un proceso sin *“sujetos”*⁴.

3) Fuerzas sociales secundarias y terciarias. El desarrollo de las fuerzas productivas supone la subordinación de fuerzas *“derivadas, transmitidas, no originales”*.

4) La historia es un proceso natural culturalmente determinado, y viceversa. No es posible *“separar”* la *“historia de la naturaleza”* de *“la historia”* de los humanos.

5) Las disposiciones tecnológicas no son inmediatamente idénticas a las formas de apropiación. Pero las unas existen *“por mediación”* de las otras.

6) *“En general, el progreso no debe de ser concebido de la manera abstracta actual”*. Porque el desarrollo histórico nunca es lineal –*“hay retrocesos y reemplazos”*- ni existe una relación mecánica entre desarrollo tecno-económico y *“progreso”* cultural.

7) El unilateralismo de la perspectiva evolucionista *“descansa en general en el hecho de que la última forma”* social históricamente dada, *“considera a las formas pasadas como grados que conducen a ella”*.

8) *“Las determinaciones naturales”* de cada época; *“tribus, razas, etc., deben de tomarse, como es justo, como punto de partida”*, objetivo y subjetivo.

9) *“La historia universal no ha existido siempre: es el resultado de la historia anterior”* y de la mundialización capitalista. El desarrollo general de las fuerzas productivas, ha estado sujeto siempre a los azares políticos y naturales.

10) Un proceso de transformación social no es *“una conciliación dialéctica de conceptos”*, sino un proceso de *“disolución de relaciones reales”* que hay que considerar como tal y en su devenir empíricamente dado⁵.

⁴ La historiografía subjetivista concibe la historia como *“una acción imaginaria de sujetos imaginarios”*. La historiografía objetivista la concibe como algo que sucede *“aparte de la actividad”* de los sujetos. Visto dialécticamente, *“las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias”*. La historiografía empirista se propone como tarea el dar cuenta de la historia *“tal como realmente ha sucedido”*. La especulativa, por su parte, convierte a las figuraciones, las representaciones, etc., de los sujetos, en la *“única potencia determinante y activa”* que domina y determina su práctica social. El materialismo histórico permite dar cuenta de *“la acción recíproca”* de los *“diferentes aspectos”*.

⁵ Engels conceptuó la dialéctica como la *“ciencia de las concatenaciones”*, advirtiendo que un *“error”* general en su aplicación *“reside”* en imponer ideológicamente sus leyes generales *“a la naturaleza y a la historia, en vez de derivarlas de ellas”* mediante el estudio sistemático de sus trayectorias concretas.



Alegoría del *Triunfo de la Sabiduría sobre la Ignorancia y el Miedo*
Domenico Piola

CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

La metafísica de las teorías sociales

A) Se trata siempre de la naturalización de una esfera determinada de la vida social, presentada como “*regida por leyes naturales eternas, independientes de la historia*”; por oposición a otras esferas, sometidas al arbitrio de los seres humanos.

B) La metafísica de las relaciones sociales, por otro lado, presenta su desenvolvimiento como algo ajeno a “*la vida activa y agitada*” de sus sujetos. A fuerza de esta abstracción, las tendencias sociales se transfiguran en *leyes naturales puras*.

C) La metafísica antropológica no comprende que la “*naturaleza humana*” de cada época es un resultado histórico. Son los seres humanos quienes producen sus relaciones sociales, pero los seres humanos en tanto que sujetos sociales históricamente producidos.

D) La metafísica de las formaciones sociales autonomiza las diferentes esferas de la vida social, abstrayéndose de las estructuraciones fundamentales que posibilitan toda una serie de articulaciones específicas y a través de las cuales “*se soportan unas con otras*”.

E) La metafísica de las fuerzas sociales reduce dicotómicamente sus antagonismos a una serie de antinomias lógicamente predeterminadas, y a cuya resolución progresiva se ajusta sistemáticamente todo su movimiento histórico.

D) La metafísica de la historia impone a los diferentes procesos sociales un desarrollo lógico ajustado a un “*andamiaje*” teórico que desplaza a los devenires reales de los sujetos sociales en tanto que “*actores y autores de su propio drama*”.

F) La metafísica de las razones sociales sustituye las fuerzas y las razones efectivamente operantes en las diferentes épocas históricas, por fuerzas y razones místicas, providencialmente portadoras de la “*razón de la historia*” universal.

G) La metafísica de las instituciones sociales distingue siempre entre *instituciones culturales* e *instituciones naturales*. A partir de tal división, enjuicia (y opone) las diferentes instituciones históricas como “*artificiales*” o “*naturales*”.

H) Las teorías sociales metafísicas nos explican, en todo caso, cómo es que se producen los bienes materiales y espirituales dentro de un conjunto de relaciones sociales; “*pero lo que no nos explican es cómo se producen estas relaciones*”.

I) La metafísica de las teorías sociales nos explica el movimiento genético de las relaciones sociales haciendo abstracción del *proceso de vida real* de sus sujetos. En la metafísica de las teorías sociales, en suma, “*hay abstracción, y no análisis*”⁶.

⁶ Por otro lado, empero, Engels supo advertirnos sobre los riesgos de prescindir de las elaboraciones teóricas.

La metodología de las ciencias sociales

J) El método descriptivo del que generalmente parten las investigaciones en las ciencias sociales, sólo nos procura un *empirismo abstracto* del “conjunto vivo”.

K) El método analítico nos conduce a través de la investigación hacia “*las determinaciones abstractas*” de una *realidad concreta*.

L) El método comparativo recoge aquello “*que más o menos es común*” a los diferentes pueblos y a las diferentes épocas.

LL) El método sintético realiza un movimiento inverso al método analítico, descubriéndonos al “*conjunto vivo*” como una “*rica totalidad de determinaciones*”.

M) El enfoque dialéctico en las ciencias sociales parte de la premisa de que aquello que en una *formación social inferior* nos “*indica una forma superior*”, sólo puede comprenderse como tal, una vez que se ha conocido la propia “*forma superior*”.

N) Al estudiar la anatomía de una determinada formación social, el enfoque evolutivo ordena sus categorías en razón del lugar que han ocupado “*en la sucesión de las diferentes formas de sociedad*”. Por el contrario, el enfoque dialéctico las explica a partir de “*su conexión orgánica en el interior de la sociedad*” estudiada⁷.

Ñ) Al analizar una determinada formación social, es preciso advertir que cada forma de sociedad está articulada en torno a una rama de la producción “*superior a todas las demás, y cuya situación asigna su rango y su influencia a las otras*”. La categoría social que articula su dominación en torno a esta producción, ha de ser el “*punto inicial y el punto final*” del análisis de las determinaciones económico-políticas fundamentales.

O) Cuando se realiza una analítica de las relaciones de producción, ya en su faz económica, ya en cualquier otra de sus dimensiones, es imperativo reparar en que los sujetos sociales constituyen determinaciones materiales y espirituales, y que las categorías sociales, “*por consiguiente, expresan formas de vida, determinaciones de existencia*”.

P) Cuando se analiza una determinada formación social, por otra parte, es necesario tener presente que ninguna de ellas constituye “*una sociedad*” pura. Sino que contienen “*ciertas relaciones sociales pertenecientes a formas anteriores*”, pero siempre determinadas por su nueva situación y, por tanto, “*esencialmente distintas*”.

Q) Las diferentes formaciones sociales pueden ser entendidas “*como otras tantas épocas progresivas*” de la historia en general. Pero cada cual como un modo de desarrollo distintivo de sus fuerzas productivas, es decir, con una tendencia “*progresiva*” cualitativamente diferente las unas de las otras.

⁷ Estas dos últimas consideraciones sirven para entender por qué Marx consideraba a la *formación social incaica* como una forma de sociedad “*muy desarrollada*”, aunque sin haber alcanzado su “*madurez*”.

El Materialismo Histórico y la Sociología Fundamental

- La concepción metafísica de la sociedad la supone como *“un espíritu abstracto o absoluto que se desarrolla de tal manera que la humanidad no es más que una masa que está impregnada más o menos conscientemente de él”*. En las distintas trayectorias de *“la historia empírica, exotérica”*, la mistificación sociológica *“hace que se realice, pues, una historia especulativa, esotérica”*. De esta manera, el desarrollo histórico de los diferentes grupos humanos, *“deviene la historia del espíritu abstracto de la humanidad”*, por consecuencia, extraña a los seres humanos realmente existentes. La sociedad deviene *“una persona aparte, en un sujeto separado de la masa material, un sujeto metafísico del cual los individuos humanos reales no son más que simples representantes”*.

- Los procesos sociales no son otra cosa más que el desarrollo relativamente fortuito de los poderes productivos a partir de círculos sociales cada vez más extensos e interconectados, y a través de articulaciones y colisiones *“clasistas”, “nacionales”, “raciales”, “genéricas”, “personales”, etc.*, de las que son, a la vez, causa y efecto.

- Pero *“la sociedad”* no hace nada, no es *“ella”* quien *“controla”* su *“entorno extrahumano”*; ni es *“ella”* quien *“coacciona”* a los individuos. El Ser social son los individuos *“asociados”* realmente existentes, quienes realizan su historia desarrollando sus vidas. Estemos seguros de que *“la sociedad”* no es un sujeto que se sirve de los individuos *“como de un medio para realizar -como si ella fuera un personaje particular- sus propios fines”*; cualquier tipo de formación social no es más que el resultado de la actividad de los distintos individuos socialmente situados, los que interaccionan entre sí en base a condiciones de vida disímiles y persiguiendo sus diferentes objetivos⁸.

- Los in-dividuos de ninguna sociedad son *“átomos”* que se basten a sí mismos; haciéndose los unos a los otros, su mundanidad los llena de contenido, es decir que no solamente satisface sus necesidades materiales [¿?], sino que los dota de sentido y significación.

- Ninguna formación social es el resultado de algo así como un *“contrato social”*. A una determinada multiplicidad de fuerzas socio-productivas, corresponde un determinado conjunto de relaciones sociales. A determinados momentos del desarrollo de la producción social, de la economía y de la cultura, corresponden determinadas formas de configuración social, *“una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases”*; en una palabra, una determinada constitución social. A una determinada formación social, corresponde el surgimiento de un determinado régimen político, *“que no es más que la expresión oficial de la sociedad”*. Este proceso es causa y efecto a la vez de la división social y técnica del trabajo y, por tanto, de la absorción de los diferentes individuos por tal o cual esfera de actividad social y, con ello, también, de la plasmación de sus fuerzas sociales en potencias sustantivadas frente a los mismos⁹.

⁸ Por lo que la representación *“realista”* del *ser social*, no es lo mismo que su fijación en un *tipo social* dado.

⁹ Y de allí que, en cierto sentido y para ciertos usos habituales, la conciencia fetichista resulte más exacta que la conciencia desmitificada. El surrealismo ha *“iluminado”*, maravillosamente, esta paradoja.

El Materialismo Histórico y “las reglas del método sociológico”

- Durante cualquier proceso social de producción, no solamente las condiciones materiales del proceso productivo se despliegan como resultado de éste, sino que igualmente el carácter específico de sus categorías sociales; es decir, *“las relaciones sociales y por ende la posición social de los agentes de producción entre sí, las relaciones de producción mismas son producidas, son el resultado, incesantemente renovado, del proceso”*.

- Las instituciones son formas que regulan el proceso de producción de las relaciones sociales en una época y en un país dado. Y si bien de una parte se imponen al arbitrio de los individuos sueltos, de otra no son más que la organización colectiva que determinados individuos se dan a fin de hacer valer sus intereses particulares.

Cualquier forma de poder social implica, de suyo, la vinculación de diferentes poderes particulares entre sí; poderes que, a su vez, surgen de distintas formas de entrelazamiento entre los disímiles *“poderes personales”* (capacidades y/o saberes incorporados) y *“poderes materiales”* (objetivados y/o cosificados) específicos. Y si resulta, pues, acertado afirmar que un poder –cualquiera sea- es una relación de fuerzas entre las personas, *“conviene añadir”*, que suele ocultarse *“bajo el velo de las cosas”*.

- Aquello que caracteriza a los procesos de reificación *“es que las relaciones sociales de las personas aparecen, por decirlo así, invertidas, como la relación social de las cosas”*. Y si en la conciencia fetichista la reificación presenta la apariencia de una operación ideológica, o imaginaria; preciso es recordar que se trata de *“una abstracción que tiene lugar todos los días en el proceso de producción social”*.

La fetichización se explica, sencillamente, porque a través del *“hábito de la vida cotidiana”*, el hecho de que las relaciones sociales revistan la forma de *“una cosa”*, de modo que el comportamiento de los individuos en su proceso de vida se manifieste como una actividad a través de la cual *“las instituciones”* entran en relaciones entre sí y con las personas, llega a aparecer, en su conciencia, como un dato *“banal y corriente”*.

- El fetichismo es tan sólo un síntoma idealista de la reificación de las relaciones sociales. La peculiaridad de todos los procesos de reificación *“es la inversión, la mistificación prosaicamente real y no imaginaria”* que manifiesta el hecho de que las relaciones de producción de una determinada sociedad aparezcan como un proceso separado de la actividad de los diferentes individuos que hacen parte de ella, y que, por tanto, los vínculos productivos que establecen los individuos a lo largo de su proceso de vida social, se manifiesten como potencias dotadas de propiedades sustanciales; como una *“cosa”*. Particularmente en el derecho es donde este hecho llama la atención, y generalmente es el dinero el que nos lo señala como una cualidad inherente a la forma mercancía.

- Y todas las ilusiones del *“método sociológico”* provienen de que no trata la reificación de los *“hechos sociales”* como un resultado del modo de cooperación social de los individuos, sino que los analiza como si se tratase de objetos naturales en sí mismos, dotados de propiedades sustanciales. Y la misma ilusión se descubre entre los *“cientistas sociales”* que se refieren con tanto desdén a los ilusos tópicos del *“método sociológico”*, en cuanto se ocupan de otras formas de relaciones sociales, por ejemplo, *el Capital*, etc.

El Materialismo Histórico y la Sociología Comprensiva

- Weber: Poder significa “*la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social*”, en base a cualquier fundamento y más allá de toda resistencia (intersubjetividades). Por dominación se entiende “*la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas*”.

Marx/Engels: Poder significa la posibilidad de ejercer el “*dominio sobre las circunstancias y condiciones*” en las que viven los diferentes individuos (subjetivaciones objetivadas). Por dominación debe entenderse la posibilidad de imponer tales o cuales “*condiciones de existencia*” como la “*ley reguladora*” de toda la sociedad.

- En la teoría weberiana, las relaciones de poder –en tanto que formas de autoridad- tienden a explicarse por sí mismas. En la teoría marxiana, las relaciones de autoridad –en tanto que formas de poder- se explican a partir de su entronque con la organización de las *fuerzas productivas*, de las cuales son un aspecto necesario.

La sociología comprensiva nos ofrece una tipificación “*ideal*” de las formas de autoridad, describiéndonoslas en razón de sus diferentes *formas de legitimación*. El materialismo histórico nos sugiere explicar esas diferentes formas de autoridad, como un aspecto necesario de la trabazón interna del desarrollo de las *fuerzas productivas*.

- En Max Weber el ejercicio del poder es primordialmente de carácter moral, y en forma derivada o subsidiaria, de índole técnica. En Marx/Engels es exactamente al revés. De allí que en la analítica marxiana de los regímenes de poder se privilegia los *sistemas de trabajo*, mientras que la analítica weberiana se concentra en los *sistemas de conducta*.

En Max Weber, la producción de las relaciones sociales es ante todo un fenómeno *ideológico-moral*, y en forma derivada o secundaria, de carácter *tecnico-económico*, etc. En Marx/Engels, la producción de las relaciones sociales es primordialmente un fenómeno *tecnico-económico*, y en forma derivada o secundaria, de carácter *ideológico-moral*, etc.

- En ambas perspectivas, empero, “*las fuentes del poder social*” son las relaciones de propiedad, mas no como mera posesión de bienes, sino como combinatoria de “*riqueza y cultura*”. Y tales relaciones se traducen, en un caso, en el control sobre los *procesos de producción social* y, en el otro, en la dirección de las *relaciones convencionales de vida*.

La noción weberiana de poder social tiene, una vez más, un matiz ideológico-moral; en Marx/Engels la noción es de un talante tecnológico-moral. Por ello, el carácter relacional del poder, para Weber, se encuentra organizado como *formas de autoridad* (imperium), mientras que para Marx/Engels, lo está como *formas de control* (dominus).

- En ambos enfoques, asimismo, el poder social se corresponde con las *situaciones de clase*. Weber explica esta situación a partir de la “*identidad*” entre las diferentes *formas de ingresos* y sus respectivas *fuentes*. Marx/Engels han criticado esta concepción como una consideración “*superficial*” (fetichizada), que no alcanza a reconocer ninguna conexión interna entre estas diferentes “*fuentes*”. No llega a advertir, por ello, la hostilidad de sus relaciones “*ocultas*”, y sólo percibe sus antagonismos superficiales, en la competencia¹⁰.

¹⁰ Y esta misma objeción, ya vimos, puede aplicarse a la noción de “*Capital*” propuesta por Pierre Bourdieu,

DEL POST-ESTRUCTURALISMO

1) Derrida y el fantasma como relación social

a] Si Kant –con su “buena voluntad”- nos proponía admirar la revolución como “espectáculo”, Derrida nos propone aferrarnos a la revolución como “promesa”. A diferencia de Stirner, Derrida nos insta a que no abandonemos las buenas causas de “la Verdad, la Libertad, la Humanidad y la Justicia”, sino que, muy por el contrario, nos aferremos responsablemente a ellas precisamente por su carácter de “manías” idealistas o, mejor, de ideales a seguir sin nunca procurar “realizarlos”, sino, más bien, “encarnándolos” en situaciones “imposibles” o ante disyuntivas “indecidibles”.

b] Su “mesianismo sin mesías” no es sino la angustiada esperanza del “acontecimiento puro” por venir; es decir, ni proyectado, ni planeado, ni mucho menos programado. Se trata, antes bien, de una fe, un anhelo, un sueño, que es menester no situarlo nunca en “el terreno de la realidad”. Esa esperanza que *difiere*, que no se realiza, operaría, en todo caso, como la fuerza inspiradora de una filosofía de la acción pura, y que termina siempre “challaneando” su pureza con la sucia realidad de su “presente”.

c] Su siempre “responsable” filosofía de la “locura” le ha prescrito de antemano la “decisión” de eludir la desquiciada “apuesta” dialéctico-materialista de salirse de las infinitudes del pensamiento “puro”, y comprometerse “realmente” con su “presente”. Derrida “asedia” la realidad, poniendo siempre como “condición sine qua non” el que lo dejen “merodear” custodiado por sus fantasmas; siendo “habitado”, “ocupado” por ellos. “Abriéndose” a ellos para su “encarnación”. En suma, como un “poseso”.

d] Su “angustia” desesperada, tanto como su “esperanza mesiánica” de eludir (aludiendo) infinitamente a la realidad es, en definitiva, la aporía que alimenta todos sus fantasmas. De allí que en su por demás inteligente fantología no haya podido comprender que la “apuesta” marxiana por desontologizar las formas espectrales y las fantasmagorías de las relaciones sociales, es apenas el primer paso de una apuesta más radical: la de desontologizar la realidad empírica, actual y presente; acaso con la “esperanza mesiánica” de abrir un “infinito” y siempre “desquiciado” devenir de des-ontologizaciones.

e] Cuando Heidegger se lamenta del *posponer*, Derrida celebra el *diferir*. Y no es casualidad que Derrida se aterre por igual frente a los derroteros de la “violencia mítica” perpetrada por Lenin, como frente a las posibles manifestaciones de la “violencia divina” invocada por Benjamin. Tal vez Derrida no haya hecho más que “encarnar” las formas fantasmagóricas de las instituciones jurídicas actuales y su promesa infinita de una “democracia” siempre por venir. ¿Pero –sin embargo- no es acaso el cine catástrofe una espectralización en que se manifiesta otro “horizonte” posible de su “mesianismo sin mesías”? Es apenas una ironía que Hollywood haya textualizado a Derrida, conjugando “el cine y sus fantasmas”.

quien no lo concibe como una específica *relación social de enajenación y sujeción*, sino que lo *fetichiza* como una suerte de *stocks de trabajo acumulado* a partir de una determinada “posición ocupada en el mercado”.

2) Foucault, el fetichismo del poder y su secreto

a] Cuando Carl Clausewitz nos enseñaba que *“la guerra es la política continuada por otros medios”*, Michel Foucault nos recordaba que era más bien al revés, que, en todo caso, *“la política es la guerra continuada con otros medios”*. En función de esta sentencia –y de los eruditos estudios que la sustentan- nos instó a analizar *“el poder”* según la *“lógica de la guerra”*, proponiendo el método genealógico de Nietzsche como la mejor *“caja de herramientas”* para tal propósito. ¿Mas no esconde acaso la inversión foucaultiana de la sentencia de Clausewitz una solapada fórmula jurídica de *“pacificación autoritaria”* de *“las luchas”*?

b] Y si bien su idea de que *“la guerra es desarrollada antes que la paz”* no era, a decir verdad, una innovación teórica; su crítica de las teorías *“economicistas”* del poder, y su propuesta de una analítica tecnológica del mismo, terminaron, un tanto irónicamente, por restaurar aquella perspectiva sustancialista que la noción del poder como *“relación de fuerzas”* había conseguido *“disolver”*. Aquí vale recordar aquello de que la *“economía política no es la tecnología”*, tanto como que *“la economía no trata de cosas, sino de relaciones entre personas (...); si bien estas relaciones van siempre unidas a cosas y aparecen como cosas”*.

c] De lo anterior se desprenden dos aporías de la analítica foucaultiana del poder: la una, que en su esfuerzo por desustancializar el poder, Foucault no advierte que, precisamente, el poder es una relación social entre personas, *“mediada por cosas”*. Así, no logra discernir que si bien es cierto que *“el poder”* no se tiene ni *“se toma”*, sino que *“se ejerce”*; los medios para *“ejercer”* el poder sí pueden tenerse y tomarse (y acaso, también, se producen). La otra –y como irónica resolución de la anterior- es que Foucault no advierte que bajo circunstancias históricas dadas, *“determinadas relaciones de producción sociales entre personas, se presentan como relaciones entre cosas”*. No se percata, por tanto, de que las relaciones de poder también son susceptibles de reificarse y generar, en correspondencia, el misticismo fetichista del *“poder productivo”*.

d] De este modo, el anti-humanismo fofo de Foucault se conjuga malamente con su *“historia crítica de la tecnología”* del poder, soslayando los procesos sociales a través de los cuales *“determinadas relaciones sociales aparecen como cualidades sociales que ciertas”* formas tienen de por sí. Y al carecer de un análisis genético de cómo los procesos productivos van originando formas de *“poderes ajenos, autónomos”*, la genealogía foucaultiana culmina por quedar presa, sin más, del *“fetichismo del poder”* productivo. Lo que explica por fin, que luego de matar *“al hombre”*, Foucault se haya visto obligado a recurrir a la demiúrgica entelequia de un *“poder”* que *“produce”* saberes, verdades, sujetos y hasta sus propias *“resistencias”*.

e] Su crítica encarnizada al humanismo en general, se tradujo en el rechazo a la *“teoría de la soberanía”* como perspectiva general que sirviera de guía para una *“analítica del poder”*. Sin embargo, el humanismo en general se tomaría revancha de su matador, precisamente a través de su sujeción a la ideología de la *“soberanía popular”*, que, en el mejor de los casos puede llegar a manifestarse como una *“voluntad colectiva”* capaz de *“sublevarse”*. Un tanto patéticamente, a toda la potencia analítica de su perspectiva

“materialista” del poder, le correspondió una perspectiva “espiritualista” de la “sublevación”. Por fin, Foucault terminó rehabilitando “la concepción, digamos jurídica, liberal del poder político”, refugiándose en sus “derechos humanos” como punto de apoyo cívico para la “resistencia” contra “todo abuso de poder”.

3) Deleuze y la metamorfosis de las mercancías

a] Anti-mónada: El esquizoanálisis desarrolla la perspectiva de que *“la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de sus relaciones sociales”*. Partiendo de la unidad esquizofrénica de *“la humanidad”* y *“la naturaleza”* a través de *“la industria”* (es decir, del proceso productivo universal), el esquizoanálisis considera la formación del *“cuerpo inorgánico”* de los seres humanos en su relación con el resto de la naturaleza, a través del desarrollo de una *“tecnología natural”* y mediante su *“máquina social”*, a través de la formación de diferentes *“órganos sociales”*. El ser humano ve continuamente modificada su naturaleza a partir de hacerse diferentes *“cuerpos sin órganos”*.

b] Capitalismo y esquizofrenia: el esquizoanálisis tiene como premisa a *“la sociedad burguesa”* en tanto que *“la organización histórica de la producción más desarrollada, más diferenciada”*. La *“economía burguesa”* le *“proporciona así la clave”* para la comprensión de las *“máquinas deseantes”* de todas las *“máquinas sociales”* sobre cuyas *“ruinas y elementos”* se haya montada la *“máquina capitalista”* y, *“cuyos vestigios, que aún no ha dejado atrás, lleva arrastrando”*, mientras va realizando todo lo que antes había sido apenas insinuado. El esquizoanálisis se afirma, por tanto, como una potente analítica de las diferencias históricas *“entre el individuo personal y el individuo contingente”*, dado que *“la diferencia del individuo personal con respecto al individuo de clase –relación de la que surgen, por otra parte, todas las confusiones entre propiedad y personalidad-, el carácter fortuito de las condiciones de vida para el in[dividuo], sólo se manifiestan con la aparición de la clase, que es, a su vez, un producto de la burguesía”*.

c] El paseo del flaneur: la tarea del esquizoanálisis es *“abrir paso”* al *“alma”* de la mercancía y a sus *“investimientos libidinales”*. Abrir el paso de los *“umbrales”* al *“flaneur”* haciéndole posible sus *“pasajes”* hasta la *“multitud”*. El flaneur se *“abandona”* a los antojos *“más peregrinos y extraños”* de la mercancía procurando la experiencia de *“lo nuevo”*. Se trata del sujeto que a pesar de realizarse en las *“más excéntricas singularidades”* no puede escapar del círculo de *“siempre lo mismo”*.

d] Devenir snob: agenciándose el proceso de *“despersonalización”* de las personas y de *“personificación”* de las cosas que supone la maquinación capitalista, el esquizoanálisis propone contra las subjetividades, *“la haecceidad”, (individualidad de un día, de una estación, de una vida)”*. No se trata de maquinar un estilo, sino, más bien, un *“no estilo”*. ¿No es ésta una ideología de las máquinas deseantes ajustadas a los *“caprichos homicidas de la moda”*?. Y el snobismo no es más que la consideración constante de la vida desde esa perspectiva. La actitud snob -que modela este mundo- no es ninguna otra cosa que la manifestación coherente, organizada y acerada de las *haecceidades* maquinadas por la industria de la moda.

e] Mil nómades: El esquizoanálisis tiene el mismo punto de partida que la economía-política burguesa. Concibe la producción enajenada como “*la esencia probatoria*” del in-humano. Sólo ve “*el lado positivo, no el negativo*” de tal sustantivación. Antes bien, advierte que la producción capitalista posibilita el “*devenir para sí*” del in-humano, precisamente a partir de “*la enajenación*” de “*el hombre*”. Cuando la máquina psicoanalítica Freud-Jung subjetivaba bajo el enunciado de que “*el Estado soy Yo*”. La máquina esquizoanalítica Deleuze-Guattari, le contrapone la (des)subjetivación afirmada en el “*dejar hacer, dejar pasar*”.

El giro lingüístico

1] El denominado “*giro lingüístico*” parte de la tesis de que “*la representación que nos formamos de una cosa no es la cosa misma*”. Esta “*tesis, absolutamente inofensiva*” está en la base de su “*fortaleza*” epistemológica “*por razón de su enorme trivialidad y de su irrefutable certeza*”.

2] El lenguaje sólo puede “*dar un nombre*” a las cosas, pero “*un solo y mismo nombre puede aplicarse*” a varias cosas. “*Incluso puede haber nombres de nombres*”. Y el “*giro lingüístico*” apoya su epistemología en esta “*superdenominación*”, es decir, en la ilimitada “*capacidad*” lingüística de “*adicionar sin fin*”.

3] A partir de la división entre el “*trabajo físico y el intelectual*” y de la génesis de los más diversos “*estamentos ideológicos*”, empero, el trabajo conceptual y la producción de ideas puede desarrollarse imaginándose que el lenguaje “*representa realmente algo sin representar algo real*”.

4] Mas, la “*novedad*” del “*giro lingüístico*” radicaría en el postulado de que “*una palabra es más que una palabra*”, y en la afirmación, consecuente, de que todas las cosas tienen su origen en el mundo de las ideas. De que no existe la materia más allá del pensamiento que la piensa, o –y hete aquí todo el secreto de su “*novedad*”- de que no existen cosas más allá de las palabras que las hacen.

5] La resolución postmoderna del “*gran problema cardinal de toda la filosofía, (...), el problema de la relación entre el pensar y el ser*” consistió, ni más ni menos que en “*encontrar una palabra que, en cuanto tal palabra, formara la transición que se buscaba; que dejase, como palabra, de ser una simple palabra; que, de un modo misterioso y supralingüístico, se saliese como palabra de los marcos del lenguaje para recaer sobre el objeto real por ella designado*”. Esta “*palabra mágica, que en el lenguaje es la muerte de éste, el puente de los asnos hacia la vida*”, es: *la performance*.

6] Según nos anuncian los “*pedantes eclécticos*” y sus “*aficionados a sutilezas*”, el mundo ha pasado en estos últimos años por una revolución sin igual. El proceso de descomposición de la filosofía moderna, que habría comenzado con Nietzsche, se ha desarrollado hasta convertirse en una fragmentación universal. “*Los principios se desplazaban, los héroes del pensamiento se derribaban los unos a los otros con inaudita*

celeridad". Y todo esto ocurrió, según nos dicen, a partir del descubrimiento de "la piedra filosofal", de esa palabra maravillosa que les permitió abandonar "los dominios del pensamiento puro".

7] "En este caso como en todos, los ideólogos vuelven necesariamente las cosas del revés" y ven en la ideología "tanto la fuerza engendradora como el fin de todas las relaciones sociales, cuando en realidad no son más que la expresión y el síntoma de éstas". La novedad radica, en todo caso, en su incompreensión de que ningún proceso de producción de relaciones sociales tendría eficacia práctica si no desplegase un momento expresivo o, acaso, también, una manifestación sintomática.

8] "Todas las relaciones se pueden expresar en el lenguaje de los conceptos", y sus fuerzas productivas "no tienen más remedio que manifestarse" en este, u otros modos. En este sentido, el concepto de performance remite a "la mera locución", que si no se la considera al modo harto unilateral del "giro lingüístico", hace parte de un "estímulo" productivo "complejísimo y múltiplemente determinado".

9] La influencia de la "fraseología" sobre las ciencias sociales ha significado algunos aportes en el campo de los "estudios culturales", muy oscurecidos por lo demás, por un "textualismo" que satura sus investigaciones con "trucos lógicos" y "malabarismos etimológicos".

10] El último resultado al que tenía que llegar esta "exorbitancia del lenguaje", es a reducir los procesos de producción de las relaciones sociales a un mero "palabrerío".

APUNTES ETNOLÓGICOS

Comunidad: modo de copropiedad fundado en lazos "de sangre, de idioma, de costumbres, etc.". Fuerza productiva movilizadora por la comunión "en la lengua, en la sangre, etc.". [Llamamos comunidad a un conjunto de relaciones de producción, cuando y en la medida en que la apropiación colectiva este fundamentada en la cooperación de sus miembros, unidos por lazos de sangre, idioma, costumbre, etc. Llamamos sociedad, por otro lado, a un conjunto de relaciones productivas cuando y en la medida en que las relaciones de propiedad se basan en "la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin"].

Etnia/etnicidad: colectividad con conciencia gentilicia o tribal. "La abstracción de una entidad comunitaria en la cual los miembros no tienen nada en común, a no ser su lenguaje, etc; (...)" - ("comunidad ilusoria") [Ethnos: pueblos organizados en base a relaciones de parentesco y vinculaciones familiares (gens/clanes/tribus). Se define por oposición al Demos, es decir, al pueblo en tanto organización territorial de la nacionalidad]- [Razas: diferencias físicas de la especie determinadas por las condiciones "geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas", etc., con que originariamente se encuentran los diferentes grupos humanos (horda \rightarrow tótem y conciencia gregaria)].



Allegoría de la Vanidad del Mundo
Antonio de Pereda y Salgado

Gens/Clan/Parcialidad: primariamente se trataba de comunidades formadas por parientes consanguíneos -por línea femenina- que no podían casarse unos con otros. Luego pasó a designar a “ese grupo que se jacta de constituir una descendencia común (del padre común de la tribu, en el presente caso) y que está unido por ciertas instituciones sociales y religiosas, formando una comunidad particular, (...)”]-[**Fratría:** varias gens reunidas en un grupo particular. Y “así como varias gens forman una fratria, de igual modo, en la forma clásica, varias fratrias constituyen una tribu” (potencia de los lazos sanguíneos) – (**Tribu:** dominio territorial, nombre específico, dialecto particular, jefatura común, mitología y culto singular)-(Las tribus realizaban la guerra organizando un sistema de clanes, es decir, de linajes organizados en forma militar)-(federaciones tribales (nacionalidad)-(más modernamente; etnia en tanto *nacionalidad* sin Estado, es decir, sin devenir Estado-Nación moderno, o una moderna Nación-Estado -menos precisamente, se considera étnica a cualquier colectividad cívico-nacional, o sectarismo religioso, etc.)-(gentiles: los miembros de la gens)-(linajes → castas)]-[**Gentilismo:** la dependencia “*fraternal*” de los “*gentilicios*” entre sí (primordialismo)]-[**Familia:** la noción primitiva de familia no tenía relación con el vínculo conyugal de la pareja unida en matrimonio [cónyuges] y el lazo con sus hijos (la prole real de la pareja conyugal; herederos) sino que refería, antes bien, a “la organización de cierto número de individuos libres y no libres, en [un grupo] sometido al poder paterno del jefe de ésta”. [**Matrimonio:** comunidad conyugal entre los [dos] sexos para la procreación. **Patrimonio:** primer germen de la propiedad basado en la familia, donde la mujer y sus hijos son en forma práctica o latente, esclavos del marido]. [**Totemismo:** conciencia gregaria que sacraliza todo aquello conservado del reino animal (horda-raza)]-[**Ritual:** evento trans-figurativo (transfiguración: resignificación en “*forma estética*”)]-[**Dialecto:** lengua sin desarrollo literario, ni trabajo lingüístico sobre sí misma (gramática-filología) # Idioma: lengua culta]-[Las fronteras etnológicas más importantes, han sido siempre las “*fronteras lingüísticas*”]-[Nota bene: A diferencia del socialismo moderno (científico o industrial) en los comunitarismos pre o postmodernos (étnicos y/o campesinos) el “*método de producción*” es “*menos decisivo*” que los lazos comunitarios en solución].

Etnografía: La premisa de toda situación etnográfica es que “*en cuanto tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como su objeto*”. El efecto “*ideal*” –por decirlo de algún modo- de esta objetivación recíproca es el efecto de “*adopción*”.

Identidad y Diferencia: Como ya señalara Engels –refiriendo a otros campos-, una persona, una etnia, un pueblo, toda nacionalidad es, en cada momento de su vida, idéntica consigo misma y, a la par con ello, diferente de sí misma, por el intercambio e interacción con otros, suponiendo, además, su propia “*evolución*”. Cuanto más se desarrolla la sociedad, mayor importancia adquieren para ella estos cambios incesantes e infinitamente pequeños, mayor importancia adquiere para ello, por tanto, la consideración de las diferencias dentro de la identidad, y envejece y caduca el viejo punto de vista formal y abstracto de la identidad, según el cual una formación social debe considerarse y tratarse como sencillamente idéntica a sí misma y constante. No obstante, perdura el modo de pensar basado en él, con sus categorías. Pero, ya en la naturaleza, nos encontramos con que no existe, en realidad, la identidad en cuanto tal. Solamente en la jurisprudencia –ciencia abstracta, que se ocupa de cosas discursivas, aunque éstas sean reflejos de la realidad- ocupa su lugar la identidad abstracta, como la antítesis de la diferencia, que, además, se ve

constantemente superada. Que la identidad consigo misma postula necesariamente y de antemano, como complemento, la diferencia de todo lo demás, es algo evidente de suyo.

El cambio constante, es decir, la superación de la identidad abstracta consigo misma, se da también en lo que llamamos naturaleza humana.

El principio de la identidad (en el viejo sentido metafísico, principio fundamental de la vieja concepción: $a = a$) ha sido refutado, trozo a trozo, en cada caso concreto, pero teóricamente aún sigue resistiéndose y constantemente lo oponen a lo nuevo los sostenedores de lo viejo, quienes dicen: una cosa no puede al mismo tiempo ser igual a sí misma y otra distinta. Y, sin embargo, el hecho de que la verdadera identidad concreta lleva en sí misma la diferencia, el cambio, ha sido demostrado en detalle por la investigación de la naturaleza. La identidad abstracta, como todas las categorías metafísicas, es suficiente para ciertos usos cotidianos, en que se trata de relaciones circunscritas y de lapsos de tiempo cortos; los límites dentro de los cuales puede emplearse esta categoría difieren casi en cada caso y se hallan condicionados por la naturaleza del objeto. Pero la identidad abstracta es totalmente inservible para las ciencias sociales y de la naturaleza, e incluso para cada una de sus ramas, y a pesar de que actualmente se la ha eliminado en la práctica de un modo general, teóricamente todavía sigue entronizada en las mentes, y la mayoría de los intelectuales se representan la identidad y la diferencia como términos irreductiblemente antitéticos, en vez de ver en ellas dos polos unilaterales, cuya verdad reside solamente en su acción mutua, en el encuadramiento de la diferencia dentro de la identidad.

Hay que evitar la fijación antinómica entre los “*principios*” de la identidad y de la diferencia. La unidad en la diversidad hace a las identidades concretas.

Identidad, por tanto, en términos individuales, refiere tan sólo a la *certeza de sí* de quien sabe que “*en el mismo momento es él y otro*”. En un sentido colectivo, refiere a la *conciencia inmediata del sí mismo* y de los nexos –más o menos limitados- que lo vinculan con otras personas y cosas. Sólo en la fantasmagoría jurídica la identificación puede operar como “*la abstracción de la persona quand mème*”. Y en este sentido, cuando “*la tradición de todas las generaciones muertas*” se ha identificado idealmente en el artificio de una persona moral, se convierte en una fantasmagoría jurídica que “*oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos*”¹¹.

“Dialéctica de lo concreto”

1) El Ser social es concreto “*porque es la síntesis de muchas determinaciones, es decir, unidad de lo diverso*”. El proceso de disyunción que disloca los “*diferentes momentos de su unidad*”, no debe hacernos perder de vista los nuevos procesos de síntesis, etc., etc.

2) Paradójicamente, el imperativo categórico de subsumir las identidades particulares en el proceso de *diferenciación* en general, conlleva el riesgo de incompreensión de la organización compleja y divergente de una (id)entidad concreta, esto es, su *diferencia específica*.

¹¹ Todo esto no implica que haya que renunciar al *principio de identidad*, al menos en tanto que el mismo suponga un sujeto social “*que se ha ganado para sí mismo*”, o que ya no quiere volver “*a perderse*”.

3) Cada modo de producción genera sus agentes, sus propias categorías sociales, “*la grosería y la incompreensión consisten precisamente en no relacionar sino fortuitamente unos a otros*”, o en reducir a una vinculación ideológica, sujeciones que existen empíricamente.

4) Mas, el resultado a que llegamos no es que el agente productivo, el individuo personal, el sujeto jurídico, el miembro de una comunidad, constituyan una *identidad inmediata*, sino que “*todos ellos*” son momentos del Ser social, “*diferencias en una unidad*”.

5) El método de análisis dialéctico no se empecina en “*dislocar*” aquello que se presenta como “*orgánicamente unido*”, ni pierde de vista las diferencias “*en razón de la unidad*”, sino que procura advertir su proceso de génesis, síntesis y disolución, etc.

Concreción de la dialéctica

A) El *carácter pluridimensional* de una relación social se manifiesta bajo la forma de un *comportamiento multifacético* al que se le atribuyen los más *diversos significados*, que van conjugándose hasta configurar un *sentido común*, es decir, un *sentido general* más o menos aceptado por todos y, por tanto, *de carácter objetivo*.

B) Las “*autodistinciones*” de los individuos entre sí brotan de sus relaciones, o, lo que es lo mismo, sus “*distinciones mutuas*” hacen parte de su comportamiento. Pues las “*autodistinciones*” de los individuos no pueden, “*bajo cualesquiera circunstancias*”, ser otra cosa que una *manifestación intersubjetiva* de sus relaciones, es decir, de su “*comportamiento mutuo*”.

C) Similares condiciones de existencia, con los mismos antagonismos e intereses “*tenían necesariamente que provocar en todas partes, muy a grandes rasgos, idénticas costumbres*”. Lo que distingue objetivamente a “*un individuo como tal de otro*” es su categoría social, “*que necesariamente tiene que hacerse valer, a su vez, en su realización*”, como un *nos-otros*.

D) Los diferentes individuos, empero, y “*aun independientemente de sus condiciones patrimoniales, siguen líneas de desarrollo completamente distintas*” y “*sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase*”, pues, por lo demás, ellos mismos se distinguen unos de otros, incluso “*hostilmente*”, en otros planos de sus relaciones.

E) La vinculación de los individuos entre sí, por último, no depende tanto de su *buena voluntad* o de su *libre arbitrio*, sino que se encuentra determinada por las *condiciones de vida* a las que éstos se encuentran *sujetos*; circunstancias “*que existen y que transmite el pasado*” y sobre las cuales ellos necesitan *entenderse* a fin de poder “*hacer su propia historia*”.

Onto-teologías

- Desde una perspectiva dialéctico materialista, el ser humano no es un ser de naturaleza abstracta; el mundo es la casa del ser. En “*la sociedad*” habita “*el hombre*”. Los “*Estados*” y los “*Dioses*” son sus guardianes onto-teológicos.
- La diversa producción de mundos, remite a los procesos geo-históricos de organización de la naturaleza. Para los diferentes grupos humanos, por tanto, no es tanto que “*el mundo*” sea una verdad, sino que, en todo caso, “*su mundo*” es una verdad.
- De los procesos de producción mundana, sin lugar a dudas, participan también –en forma secundaria y subordinada- el resto de los seres vivos –particularmente los animales-; y no solamente como medios de vida o de producción, sino también como seres queridos, etc.
- Que los procesos de producción de mundo se hayan realizado –y se realicen- al servicio de diferentes personificaciones onto-teológicas no significa, de ningún modo, que no sean los propios seres humanos, socialmente determinados, los sujetos de la producción social.
- En la medida en que su existencia es socialmente generada y oficialmente reconocida, los seres fantásticos, las personas ficticias y los sujetos abstractos son existencias reales, pero que “*no pueden representarse, sino que tienen que ser representados*”.
- En este sentido, los postulados del denominado giro ontológico “*no son más que vanas tautologías*”. Su argumentación se reduce a esto: *Lo que una perspectiva me permite representarme (realiter) como realidad, es una realidad real que actúa sobre mí.*
- De acuerdo con sus premisas, todas las fantasmagorías, tanto las “*salvajes*” como “*las civilizadas*”, tienen siempre una existencia real. Más allá de que en otros mundos, tales existencias se nos de-muestran como meras re-presentaciones.
- De este modo, las “*pruebas ontológicas*” de la existencia positiva de diferentes seres fantásticos y/o sujetos ficticios son, al mismo tiempo, pruebas de su inexistencia. Por tanto, simples pruebas de la existencia de una “*autoconciencia esencial*” de los diversos grupos humanos: “*explicaciones lógicas*” de las mismas.
- Y en sus “*pesquisas*”, el giro ontológico no hace más que reducir las diversas relaciones de los seres humanos entre sí y con el resto de la naturaleza, a la sola producción de diferentes formas de “*autoconciencia*”; procurándose, de este modo, una garantía onto-teológica frente al “*mundo contingente*”.
- Pero si lo que se pretende es situar tales figuraciones onto-teologías en las ontologías mundanas de las que hacen parte, las verdaderas preguntas serían: ¿Cuál es la naturaleza histórica –objetiva y subjetiva- de tales seres humanos?. ¿Cuál el conjunto de relaciones sociales –físicas y metafísicas- que les constituye?. En suma, ¿cuáles son las condiciones – materiales e inmatriciales- de existencia de su Ser social?.

Des-totalizaciones

- [Hay que evitar, ante todo, que se vuelva a fijar la unidad como abstracción contrapuesta a la diversidad. La unidad en la diversidad hace a la articulación de una totalidad concreta].
- [Los particularismos gustan hincharse y transformarse en existencias atomísticas, es decir, en afirmaciones abstractas de los momentos particulares de una totalidad que los articula].
- [A diferencia de los particularismos -que afirman los diferentes momentos de una unidad como elementos aislados-, el totalitarismo se genera cuando una parte determina al todo, convirtiendo los diferentes momentos en identidades inmediatas de sí misma].
- [La diferencia radical no refiere tanto al hecho de que un pueblo dado no contenga formas culturales comunes u originarias de otra sociedad, sino a las articulaciones de tales elementos en cada caso, lo que constituye su “*diferencia específica*”].
- [Una alteridad radical, más que una rareza social y cultural -que puede ser conservada exóticamente-, es una alteridad extrañada que escapa al control económico-político de la sociedad dominante desarticulando su unidad concreta].
- [Una alteridad extrañada es un proceso de diferenciación real que produce una dislocación en las articulaciones de una totalidad disolviendo sus relaciones de unidad. Una alteridad orgánica es, sencillamente, uno de los “*diferentes momentos*” que articulan una totalidad. Toda diferenciación puede devenir diferencia, y toda diferencia puede devenir diferenciación (momentos de un proceso de articulación y desarticulación)].
- [(A) La afirmación diferencial de los distintos momentos de una unidad sin negarla. La afirmación atomística de los diferentes momentos de una unidad, como negación abstracta de la totalidad. (B) La afirmación extrañada de los diferentes momentos que abren el proceso de dislocamiento y rearticulación. (C) La afirmación aislada de un extrañamiento y la afirmación totalitaria de un momento].
- [El materialismo histórico supondría una perspectiva contraria a la denominada “*dialéctica absoluta*”, la que poniendo de manifiesto por doquier la negación de la negación, etc., trata de imponer una lógica especulativa a los procesos históricos].
- [El proletariado es un sujeto universal puesto que en su condición las diferencias se emancipan de sus particularismos. Es universal porque su movimiento de emancipación implica la disolución de su propia particularidad de clase].
- [Contra el lugar común postmoderno que supone que todo proceso de totalización es siempre totalitario, Sartre sugiere que, dialécticamente entendida, una totalidad nunca está completamente totalizada, sino que, al mismo tiempo, en proceso de destotalización. Una totalización parcialmente totalizada está constantemente sometida a procesos continuos y contradictorios de totalización y destotalización. Una destotalización total, del mismo modo, es siempre, al mismo tiempo, una retotalización].

ANEXOS: *La mistificación del poder, etc.*

- La producción material, en la que el comunismo crítico ve la base económica de la historia de las sociedades, comprende el modo como los humanos de una determinada formación social producen su vida y los medios de control de sus condiciones de existencia (es decir, la organización y división del trabajo). *“Por tanto, toda la técnica (...) va incluida aquí. Esta técnica determina también, según nuestro modo de ver, el régimen de cambio, así como la distribución de los productos, y por tanto, después de la disolución de la sociedad gentilicia, la división en clases también, y por consiguiente, las relaciones de dominación y sojuzgamiento, y con ello, el Estado, la Política, el Derecho, etc.”*

- Según la perspectiva materialista, la *“producción y reproducción de la vida”* no se reduce a la producción de *“los medios de existencia”*, implica, asimismo, la producción del *animal humano* en sí mismo. Estos dos aspectos de la producción material se encuentran entrelazados, al mismo tiempo, por la elaboración de *“los instrumentos”* que para reproducir *“todo eso”* se necesitan. *“El orden social en que viven”* los diferentes tipos humanos a lo largo y ancho de la historia, *“está condicionado”* por esta producción técnica *“de la vida inmediata”*. Mas el modo de organización *“del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra”* determinan, de igual modo, ese proceso de producción material.

- Una *“historia crítica de la tecnología”* demostraría que si bien *“es cierto que la técnica, (...), depende en parte considerable del estado de la ciencia”*, es aún más cierto que la ciencia depende en mayor grado de la organización del trabajo y sus necesidades técnicas. Que incluso la *“ciencia natural ‘pura’ adquiere tanto su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria”*, gracias a la actividad económico-política a través de la cual los seres humanos realizan su *metabolismo* con el resto de la naturaleza. Demostraría, en suma, que el hecho de que un poder social *“sienta una necesidad técnica, estimula más a la ciencia que diez universidades”*.

- La historia de la tecnología es *“la historia de la creación de los órganos productivos”* de la humanidad, es decir, *“la base material de toda organización específica de la sociedad”*. La tecnología en general nos describe no solamente la relación positiva de un grupo humano con el resto de la naturaleza, sino también la forma práctica de su modo de vida, e inclusive la forma material de los modos de expresión que de aquel se derivan. El desarrollo del arte depende –y aun paradójicamente su *“florecimiento”*- de *“los progresos técnicos”* en general. Y también la historia de las formaciones religiosas, encuentra su *“base material”* en el desarrollo y despliegue de la técnica. La historia de la tecnología *“nos descubre”* aquello *“que podríamos llamar el sistema óseo y muscular”* del Ser social, así como su *“sistema vascular”* y hoy, acaso también, su *“sistema nervioso central”*.

- El estudio de la tecnología no solamente nos sirve de *“barómetro indicador del desarrollo de la fuerza de trabajo”* de la humanidad, sino que nos descubre a la historia en general como un *“proceso continuo de transformación de la naturaleza humana”*. A través del diseño, la elaboración y el uso del instrumental técnico en general, los seres humanos convierten los más diversos elementos del resto de la naturaleza, en *“órganos”* incorporados a su propia *“organización corpórea”*, modificando y extendiendo su *“contextura física”* y revelando, al mismo tiempo, su *naturaleza interior* en forma

“exotérica”. El desarrollo todo de la *sensibilidad*, así como el desenvolvimiento mismo del *lenguaje*, es “*de naturaleza sensorial*” (escritura, estética, dietética, etc.).

- La producción material de la vida se encuentra directamente entrelazada, por lo demás, a la “*lucha por la existencia*”. El comunismo crítico comparte la hipótesis de “*que la caza fue la primera forma de cooperación y la caza de hombres (la guerra) una de las primeras formas de la caza*”. De acuerdo con la concepción materialista de la historia, no solamente la superioridad armamentística de un grupo humano, respecto de otros, se deriva de los mayores progresos en cuanto a sus “*medios de producción*”, sino que, al mismo tiempo, el desarrollo de los ejércitos “*tiene importancia*” primordial en el desarrollo de las fuerzas productivas y su conexión con las relaciones sociales. Y es en esta *organización y ejercicio de la violencia*, donde radica el *origen técnico-político de la propiedad*.

- La posesión de los *medios de poder* impone a quien los tiene, la obligación de ejercer “*las funciones propias del gobierno*”. La *cooperación, coordinación, organización, planificación y administración*, es decir, el *sistema de trabajo* constituido alrededor de los *medios de producción* disponibles, deja de ser una mera *relación de autoridad* para constituirse, “*naturalmente*”, en una *relación gubernativa*, tan pronto como la posición que ocupan entre sí los *agentes de la producción*, deviene una *relación de propiedad*, es decir, de *poder sobre el trabajo ajeno*. Este advenimiento histórico de los antagonismos de clase, es *causa y efecto* de la *división social y técnica del trabajo*, motorizando y obstaculizando al mismo tiempo el desarrollo tecnológico general.

- A través de la “*modernísima*” crítica de las tecnologías políticas, “*las formas abigarradas*”, aparentemente neutrales y naturalizadas “*del proceso social de producción*” se revelaron como formas de poder, racionalmente *dirigidas y sistemáticamente* ejercitadas, “*según el efecto útil apetecido*”. Sin embargo, una “*historia crítica de la tecnología*”, demostraría cómo esas formas de *utilización y aplicación* de la ciencia y la técnica se ajustan a las diferentes *relaciones de propiedad* y se le *subsumen*. Una “*historia crítica de la tecnología*” política no tendría que perder de vista cómo, a través de las relaciones de propiedad, “*cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas*”.

- El conocimiento y la técnica son emanaciones del poder social, es decir, efectos de “*la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo*”. Emanaciones *susceptibles de ser monopolizadas* y de convertirse en instrumentos de poder para “*sojuzgar el trabajo ajeno*”. Y es que en cuanto “*fuerza social independiente*”, es decir, en cuanto *trabajo social* acumulado “*en poder de una parte de la sociedad*”, el poder social “*se conserva y aumenta por medio del intercambio con la fuerza de trabajo inmediata, viva*”.

- Pero solamente con el capitalismo el “*trabajo muerto*” se mistifica como un “*poder autónomo*” y dotado de sus propias capacidades productivas. La “*subsunción real del trabajo en el capital*” hace aparecer a “*todo el poder científico*” como una “*fuerza de la cual el capital está dotado por naturaleza, una fuerza productiva que le es inmanente*”, independiente, incluso, de cualquier propietario formal de los medios de producción. Las *sociedades anónimas* vienen a rematar esta mistificación capitalista del poder productivo.

Crítica de la Metafísica del Estado

- El poder político “no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad” por el Estado. Y si no se ve en éste al fundamento de las relaciones sociales, “tendremos que el derecho, la ley, etc; son solamente el signo, la manifestación de otras relaciones, sobre las que descansa el poder del Estado”.

El proceso productivo de la vida social de los individuos, que en modo alguno se deriva de sus solas relaciones jurídicas, las formas de propiedad y su régimen de autoridad, “que se condicionan mutuamente”, constituyen el fundamento real del poder político. Y estas relaciones sociales, “lejos de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario, el poder creador de él”.

- La “cuestión del Estado” remite al análisis de la determinación recíproca entre las relaciones de soberanía y sus formas de poder gubernativo.

El problema de la soberanía es el de saber “quién” ejercerá “el poder gobernante”, el problema de “las funciones propias del gobierno” es el de saber de qué maneras el estado será gobernado. Pero el “Estado en sí”, no es algo que exista “por encima de la sociedad, basado en sí mismo”. Se tratará, en este sentido, de analizar el “origen del Estado” indagando en los procesos de condensación ideológico-jurídica de la sociedad, como en los de concentración y organización ideológico-administrativa de su fuerza.

- El poder político en sentido estricto “es la violencia organizada de una clase para la opresión” de otras. El Estado es una clase social organizada como clase dominante.

Si bien es factible considerar la gubernamentalidad como la estrategia global de disposición de los micropoderes, o lo que es lo mismo, su proceso de estatización, Foucault ha rechazado su asimilación con la noción gramsciana de hegemonía, aduciendo que tal noción procura describir “los efectos del poder a nivel de la ideología”, de modo que le permitan dar cuenta “del hecho primero y masivo de dominación”. Por su parte, Gramsci rechazó “la identificación” del Estado con el “aparato de gobierno” argumentando que la misma implicaba una concepción “superficial” de “las funciones del Estado” y que soslayaba, por ello mismo, la “significación estatal” del “régimen representativo” en torno al cual gira todo el “aparato de hegemonía” ideológico-cultural de una “clase dirigente”.

- En tanto que Estado, el poder político adopta una “forma propia e independiente, separada, de los reales intereses particulares y colectivos”. O, dicho de una manera más equívoca, “el Estado presupone un poder público particular, separado del conjunto de los respectivos ciudadanos que la componen”.

Este fenómeno histórico-político es lo que ha originado aquella concepción que Gramsci interpretara como una concepción “unilateral” del Estado, y que habría conducido “a errores mayúsculos”. Continuando con este planteo, Althusser se propondría la superación de esta “teoría descriptiva” del “aparato de Estado”, hacia una “teoría a secas” del mismo en tanto que “superestructura jurídico-política e ideológica” de la sociedad. Gramsci redujo la problemática de la metafísica del poder a un mero “fetichismo” de sus aparatos, Althusser interpretó ese “fetichismo” como el “efecto ideológico fundamental” del funcionamiento de “los aparatos de Estado”.

- El “Estado en sí” es una “comunidad ilusoria” organizada por las clases dominantes; su soberanía es “el opio de los pueblos”. Y así como en los *Estados teocráticos* el poder soberano se mistifica(ba) como un “poder divino”, cuando la *Res-pública* se organiza como *Estado de derecho*, toda su *maquinaria de gobierno* se manifiesta como “una realidad artificial, una abstracción mitificada”.

Precisamente por querer “ahorrarse una teoría del Estado”, Foucault se ha visto privado de los *elementos fundamentales para una crítica a la fundamentación de la metafísica de las gubernamentalidades*. Y al proponerse como una analítica del poder político que no procure “arrancarle al Estado el secreto de su esencia”, las investigaciones foucaultianas se han visto imposibilitadas de analizar las “sutilezas metafísicas” de “*las prácticas de gubernamentalidad*”. En suma, de lo que carecen las analíticas foucaultianas, es de una desmitificación de las formas *físicamente metafísicas* de la *gubernamentalidad*¹².

- La constitución política de los *Estados teocráticos* se presenta como un problema “puramente teológico”. En los *Estados democráticos* la educación cívica es “*el escolasticismo de la vida popular*”. Pero la institución estatal no es la mera *reificación* de un “constructo” ideológico, se trata más bien de la “*maquinaria de gobierno*” de una unidad territorial de soberanía que a través de diferentes procedimientos –jurídico-religiosos- se dota de la “*apariencia*” de una “*existencia suprema e independiente*”.

El fenómeno que suele conceptuarse como fetichismo del Estado –en general-, no es más que “*el poder*” de “*la aparente comunidad sustantivada frente a los individuos*”. Pero si los *Estados dinásticos* son el despotismo del “*poder regio*”, en los *Estado de derecho* “*reina la ficción jurídica*”. Cuando aquéllos despliegan el “*poder de la religión*”, éstos despliegan la “*religión del poder*”.

- Si en las repúblicas de la antigüedad las “*formas genéricas*” bajo las cuales las personas *reales* daban forma a su existencia, se objetivaban como “*corporaciones políticas*”, en los modernos *Estados de derecho* tal *reconocimiento* implica su *transfiguración* en una persona abstracta, moral, etc.

A primera vista, parece como si las ficciones jurídicas fueran entidades evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos que son existencias muy intrincadas, llenas de reminiscencias materialistas y de resabios antropológicos. La “*metafísica del Estado*” comprende todo ese complejo de “*existencias ficticias*” a través de las cuales se subjetiva y mistifica su *maquinaria de gobierno*¹³.

¹² En el fondo, la interpretación foucaultiana de la historia como una aleatoriedad de diferentes “*regímenes de poder*” siempre estuvo inspirada en “*la imagen del Estado*”, es decir, como si tales regímenes fueran “*un universal*”, esto es, “*una fuente autónoma*” de técnicas y procedimientos ajena a las fuerzas sociales. O, dicho de otra forma, Foucault quedó prisionero de “*la apariencia según la cual la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas*”, mecanismos o procedimientos.

¹³ Traduciendo y parafraseando a Marx; ¿de dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presentan las relaciones sociales, tan pronto como revisten esa forma de *ficción jurídica*?. Procede, evidentemente, de esta misma *forma*. En las *relaciones jurídicas* modernas, la desigualdad de las condiciones de existencia asume la forma de una objetivación igual del valor de la condición humana, el modo en que se movilizaba la fuerza humana de trabajo, ajustado al modo de su expropiación, reviste la forma de libertad contractual de los productores independientes, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la condición social de sus existencias, cobran la forma de una relación social entre sus propias *personas jurídicas*. El carácter misterioso de esta *transfiguración* estriba, por tanto, pura y simplemente, en

- La religión y el derecho configuran la “*fuerza metafísica*” a través de la cual se transfiguran las relaciones sociales y “*los poderes del Estado*’ son *mistificados*”.

Si “*el privilegio, el derecho preferente*” era la forma jurídica correspondiente a los *Estados corporativos* y al culto del orden estamental, el “*derecho en general*” (en tanto que derechos humanos) es la forma jurídica que se corresponde con el moderno *Estado representativo* y el “*culto del hombre abstracto*”.

- Investigar “*el origen del Estado*” significa no abordarlo como una mera “*cosa ideológica*”, ni tampoco como una “*simple realidad*”, sino como una “*actividad diferenciada*” que brota “*constantemente del proceso de vida de determinados individuos*” y a través de cuya mediación sus “*instituciones comunes*” adquieren “*una forma política*” bajo la que éstos “*hacen valer sus intereses*”.

Se trata de analizar la *relación de mando y obediencia* tal como brota directamente del proceso de producción y repercute, a su vez, de un modo determinante sobre el mismo. El análisis de esa relación directa entre los agentes del proceso productivo –relación cuya forma corresponde siempre a una determinada organización y división del trabajo– es lo que nos revela “*el secreto más recóndito*” de las relaciones sociales, “*la base oculta*” de toda su construcción cultural y también, por consiguiente, de la *relación de soberanía y subordinación* que constituye “*cada forma específica de Estado*”.

- El Estado es una “*excrecencia social*” que emana y se corresponde con el advenimiento de la sociedad de clases. La institución estatal es, de una parte, la *confesión* de la existencia de antagonismos sociales, y de otra, la *censura* de esos antagonismos. El Estado es la conciencia de una sociedad desgarrada, el sentimiento de una sociedad “*dividida por antagonismos irreconciliables*”; es “*la forma ilusoria de lo común*” en una sociedad carente de intereses comunes. El Estado es “*la religión de la vida popular*”.

Para realizar una crítica de la *metafísica del poder* no alcanza con “*dudar de la existencia del Estado*” sino que, en todo caso, se requiere de una analítica de los *giros y actos* a través de los cuales los más disímiles individuos sociales expresan su “*realidad formal*” en tanto que *sujetos jurídicos*; como de las *ceremonias y ritos formales* a través de los cuales manifiestan su “*realidad abstracta*” en el mismo sentido. Es decir, se precisa considerar las *formas objetivas* a través de las cuales “*las relaciones reales*” entre los *agentes sociales* se metamorfosean en “*relaciones metafísicas*”, o, lo que es lo mismo, una analítica de las *formas jurídicas* a través de las cuales sus relaciones sociales se transfiguran en el *proceso de vida* de los más diversos *sujetos alegóricos*.

que proyecta ante las personas el carácter social de la vida de éstas como si fuese una disposición material de las propias *subjetivaciones jurídicas*, una condición político social de estas *existencias alegóricas* y como sí, por tanto, la relación social que media entre los productores y la producción colectiva de la sociedad fuese una relación social establecida entre esas propias *personas morales*, distintas de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte al ser social de los individuos en *identidades ilusorias*, en *sujetos físicamente metafísicos* o en *sujetos abstractos*. Lo que aquí reviste, a los ojos de los individuos personales, la *forma fantasmagórica* de una relación entre *personajes alegóricos* no es más que una relación social concreta establecida entre las mismas personas. Por eso, “*si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con las personas*”. Así acontece en el mundo del derecho con las objetivaciones de la subjetividad humana. Esto es lo que genera la *mistificación* bajo el que actúan los (in)dividuos sociales tan pronto como sus tratos adoptan esta *forma jurídica* y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de dominación.

Warning! CopyRight Codes Inside, New Crafts Co.



Allegoría de las vanidades de la vida humana
Steenwyck Harmen

MISCELÁNEAS

- Los neo-hegelianos criticaron la *inversión de sujeto y objeto* que la religión en general había producido. Los anti-hegelianos criticaron la *ilusión de sujeto y objeto* que el humanismo producía, como una nueva religión. “*El Único y su propiedad*” de Max Stirner será el punto de convergencia entre estas dos corrientes críticas. “*La Ideología alemana*” de Marx y Engels es el momento de la “*superación*” –si cabe- de esta antinomia.

Ya muerto *Dios* (Feuerbach) y matado también “*el Hombre*” (Stirner), los post-hegelianos en general se lanzaron a la búsqueda de un nuevo “*sujeto-objeto absoluto*” que superando la “*unidad dualista*” de sujeto/objeto, reuniera en una “*verdadera unidad*” metafísica “*al hombre*” con “*la naturaleza*”. Por otro lado, los teóricos comunistas, se limitaron a reconocer esta “*unidad diferenciada*” en su realidad histórica específica. Así, cuando Bauer/Nietzsche profundizan en la búsqueda poético-filosófica de un “*sujeto-objeto místico*”, Marx-Engels intentan situarse política y científicamente en el terreno de la “*unidad real de sujeto-objeto*”. A partir de este punto, los seguidores de la primera tendencia experimentarán cada vez más en distintas formas de *ascesis*, mientras que los continuadores de la otra, explorarán en nuevas formas de *praxis social*.

- En su devenir empírico, la diferencia teórico-práctica entre estas dos tendencias restaura el dualismo antinómico entre *materialismo* y *espiritualismo*, y más allá de principios y proclamas, los unos auspiciaron un *moralismo* cada vez más ampuloso, mientras que los otros propiciaron un *economicismo* cada vez más tosco. El nuevo punto de convergencia, fue la valoración fetichista de *la técnica*, ya sea en forma negativa, ya sea positivamente.

La antinomia se manifestó en un primer momento como la alternativa antitética entre el “*Superhombre*” y el “*Hombre total*”. Y a medida en que el último se fue convirtiendo en un “*Hombre nuevo*”, el primero se fue metamorfoseando en “*el inhumano*”. La mediación entre estos dos “*extremos*”, fue desarrollada por las vanguardias artísticas, donde “*la crítica ad hominem*” volvió a tomar la forma de un “*humanismo pleno = naturalismo*”. Las diversas expresiones de la denominada “*revolución cultural*” acaecida a mediados del siglo XX marcan un punto de inflexión, y el movimiento histórico que apuntaba a “*subvertir las relaciones sociales*” fue dando paso a los movimientos que se proponían una “*subversión de todos los valores*”; los que apoyándose en la “*revolución tecnológica*”, han subvertido todas las formas de “*naturalismo pleno = humanismo*”.

- Resumiendo este devenir muy esquemáticamente, se puede decir que si hasta la primera mitad del siglo pasado la “*crítica ad hominem*” apuntaba a *descentrar el sujeto*, a partir de su segunda mitad se apunta a *disolverlo*. Si la crítica modernista apuntaba a *desmitificar las identidades*, la crítica postmoderna apunta a *deshacerse de ellas*. Si los modernismos se proponían *cambiar el ego*, los postmodernismos se proponen *el olvido de sí*.

Pero en tanto se parte de la crítica al “*Hombre postulado como igual a Yo*”, la deconstrucción se dirige hacia los “*individuos físicos*” en su “*naturaleza abstracta*” más que hacia sus cualidades en tanto que “*Ser social*”. Así, de una parte la “*revolución tecnológica*” ha modificado sustancialmente las relaciones entre la “*organización corpórea*” de los “*individuos físicos*” y su “*cuerpo inorgánico*”. De otra, y en tanto que la crítica se ha centrado en el “*Sí*”, la deconstrucción radical del “*Yo*” se encuentra mediada por una conciliación dialéctico-especulativa en el plano de las relaciones jurídicas, y “*el Hombre*” deconstruido en “*Sí*”, retorna como “*el inhumano*” fijado “*para sí*”.

LA(S) PSIQUIS

La psicología es la ciencia que estudia –y participa de– la producción socio-histórica de la “*naturaleza interior*” de los in-dividuos sociales. En este contexto, nociones tales como “*alma*” o “*espíritu*”, sólo han de aceptarse en tanto que sinónimos coloquiales que refieren a la *dimensión inmaterial del Ser*.

Desde una perspectiva histórico materialista, en este sentido, el postulado epistémico de que “*el ser social determina la conciencia*” cobra una importancia superlativa, quizás como para ningún otro campo de las ciencias sociales. Una psicología científica no partirá, desde esta perspectiva, de aquello que tal o cual in-dividuo piense o se imagine sobre sí mismo, sino de lo que aquel in-dividuo socialmente es, y de lo que se encuentra obligado a hacer en virtud de *la presión de sus relaciones sociales*.

“*Lo real, lo imaginario y lo simbólico*”

- A] El primer punto a tener en cuenta es que tanto la “*naturaleza interior*” del ser humano (las subjetivaciones in-dividuales de la sensibilidad socialmente producida), como la conciencia social acerca de ella, son productos históricos.

- B] A fin de evitar cualquier tentativa de psicologismo exotérico, preciso es advertir que la producción económico-cultural objetiva(da) “*es la psicología humana sensorialmente disponible*”. Que la producción económico-política objetiva(da) nos devela esotéricamente la esencia de “*la naturaleza interior*” de los in-dividuos sociales.

- C] Se advierte, de acuerdo con lo hasta aquí expuesto, que las cualidades espirituales de los distintos in-dividuos -sus afirmaciones y alienaciones-, dependen totalmente de las peculiaridades históricas de sus relaciones sociales; de sus nexos y sus trabas concretas.

“*(El) Ello, (el) Yo y (el) Superyó*”

- D] En la medida en que comprendemos que la totalidad de la sensibilidad humana es un producto histórico-social, por “*Ello*” no habría que entender una fuerza zoológica de carácter abstracto, carente de un contenido histórico concreto.

Por otra parte, “*Ello*” no debería entenderse como una suerte de persona impersonal de carácter misterioso, como “*El Ello*”.

- E] El “*Yo*” de un in-dividuo no es un ser “*mudo, oculto, escondido*” como la esencia representada de “*si mismo*”. Un “*Yo*” real es siempre un “*Yo*” que existe dentro de determinadas relaciones mundanas, que son las condiciones sociales para su existencia.

- F] Desde la perspectiva del materialismo histórico, lo que a partir del psicoanálisis se ha denominado como “*Superyó*” no es otra cosa que una suma de fuerzas productivas entroncada a un conjunto de relaciones sociales con las que los in-dividuos históricos se encuentran como con algo dado y que los ideólogos de las diferentes épocas se las representan apoteóticamente como “*la esencia del hombre*”.

LOS VEDAS

A diferencia de *los dogmas* cristianos, que tienden a tergiversar la historia, *los vedas* hinduistas, tienden a hacer total abstracción de la misma. Así interpretados, el cristianismo se nos presenta como la escatología “occidental” de lo que muy groseramente podemos sintetizar como “*la historia universal*”. Mientras que el hinduismo sintetiza –dicho esto con igual grosería- la metafísica “oriental” de “*los pueblos sin historia*”.

Las cuatro simples verdades

- 1] **Dukkha**: insustancialidad, impermanencia; pasividad / padecimiento. Sufro, ergo existo. La existencia es apasionada.
- 2] **Skandhas**: sucesión de energías físicas y espirituales en constante cambio. La existencia me viene dada como avatares genéricos de fuerzas psico-físicas.
- 3] **Dharma**: religare o conducta combinatoria de las fuerzas, flujos o energías. Tales avatares, pueden ser ennoblecidos y/o armonizados dharmicamente.
- 4] **Nirvana**: auto-olvido u olvido de sí. Es posible liberarse de los avatares de la existencia, alcanzando el nirvana.

Y aquí se presentan dos posibilidades; la una, el perderse en la identidad ilusoria del Yo y sus fenomenologías. Y la otra, el trascender o liberarse (según) de tal existencia, alcanzando el nirvana (algo que muy malamente podemos concebir como el “*olvido de sí*”). Las metafísicas védicas, así entendidas, más que ideologías, son espiritualidades, es decir -en este caso- un conjunto de ejercicios de “*dulce autoolvido*” (beatitud).

Ante todo, se trata de ejercicios deconstructivos de la ilusión del Yo y del dualismo existencial (por decirlo así). Iluminación mediante, o no, la verdad dharmica es, acaso, la más relevante, pues el nirvana no significa –necesariamente- el fin de la existencia finita –aunque sí un liberarse del ciclo kármico- y, por tanto, iluminado o no, hay que continuar existiendo, en todo caso, ya sin ilusiones¹⁴.

Dicho de otro modo, es el dharma (religiosidad, moralidad, eticidad) lo que hace de estas simples verdades, cuatro verdades nobles. Pues una tercera posibilidad –excluida anteriormente ex profeso- es el abandonarse a un nihilismo cínico e hipócrita a la vez, y en última instancia de carácter reaccionario.

De hecho, su actualidad *new age* cuando “*el fin de la historia*” radica tanto en su interpelación *dharmica* de cuidarse del indivi-dualismo moderno y del fetichismo de la mercancía, como en la justificación *kármica* de las condiciones materiales de existencia a la que se encuentran sujetas las existencias sociales y particulares de los diferentes seres humanos por su condición de clase, raza o género; “*bienvenido(s) al desierto de lo real*”.

¹⁴ No somos una (pura) “*mismiedad*” atravesando el tiempo y el espacio, sino “*avatares*” del espacio-tiempo. Por *todo Ello*, lo interesante de este planteo es que –un tanto irónicamente- pone en crisis la idea de una estructura psíquica trans-histórica de “*Ello*”, “*Yo*” y “*Superyó*”. O, mejor, el *locus común* metafísico montado en torno a la misma. Además, nadie negará su potencia terapéutica respecto de taras y/o traumas psíquicos derivados, precisamente, del egocentrismo, el egoísmo y/o la egolatría.

CONTRA EL A-TEÍSMO

“El ateísmo, en cuanto negación de esa inesencialidad, ya no tiene sentido alguno, pues el ateísmo es una negación de Dios, y a través de esa negación postula la existencia del hombre; pero el socialismo, en cuanto tal, ya no necesita de semejante mediación”

Karl Marx

Si la religión, *strictu sensu*, refiere a la configuración específica de una *realidad fantástica* que atravesando la *verdadera realidad*, al mismo tiempo la trasciende (y atiéndase bien a que no decimos irrealidad), cada religiosidad particular parece manifestarse en un doble sentido: como la conciencia negativa y el sentimiento positivo de tal fenómeno. De ahí en más, un credo que se apoye más en la primer faceta tenderá, por tanto, a constituirse en una ideología conservadora; caso contrario, en una progresista respectivamente (y atiéndase bien a que decimos ideología).

Así, por ejemplo, las antaño denominadas “*religiones naturales*”, no sólo expresan a seres humanos absorbidos por la madre naturaleza, sino también, y al mismo tiempo, en proceso de “*separación*” de la misma (ideología ésta que ha llegado a tal extremo hoy por hoy, que ha generado el renacer de las religiosidades antes dichas. Pues el sentido profundo de tales religiosidades, precisamente, es el de un religare de la humanidad con la naturaleza). Por su lado, la religiosidad cristiana, que expresa efectivamente a una humanidad -en sentido universal- desgarrada y donde los unos explotan y oprimen a los otros, implica, por ello mismo, y a la vez, el anhelo de un religare de la humanidad con sigo misma. Una reconciliación especulativa sobre la que se monta el poderío eclesiástico.

Pues bien, ¿no es precisamente la apelación a estos dos sentimientos generales por parte de Francisco primero aquello que ha despertado esperanzas genuinas en un sin fin de corazones?. De más está decir, que, sin lugar a dudas, el chovinismo de la argentinidad y el cholulismo de la prensa también se han regodeado en todo este asunto hasta el extremo del hastío. Esto es innegable, pero es parte de la construcción de una metafísica de la argentinidad al palo.

El camino que siga el querido Francisquito está por verse aún. Sin dudas su elección expresa el reconocimiento por parte de la iglesia de la necesidad de un cierto giro renovador ante una situación interna de crisis aguda. Más que nadie se haga ilusiones sobre cambios radicales; no lo han puesto para ello, y, aunque quisiera, no podría realizarlos (a más de ello, ninguno de los otros candidatos pintaba mejor que éste). ¿Será como el papa Godzila, o algo así?. ¿O será un actualizador light del concilio vaticano segundo?. La historia dará su veredicto (la iglesia-vaticana es una organización en crisis, pero todavía muy potente. Un papa progresista -si es que este lo fuera mínimamente- debería apoyarse en una movilización masiva de la feligresía para poder generar algún tipo de cambio significativo. Pero me temo que el lastre conservador de Juan Pablo II aún pesa sobre los corazones católicos apostólicos y romanos).

Por lo pronto, sólo queda por advertir que encuentro muchas sensibilidades progres encolerizadas con el tema papal y sacan a relucir su ferviente ateísmo. Furibundos fustigan la ignorancia de quienes creen en Dios (la figura de Dios, a decir verdad, no es más que la personificación trascendental de poderes sociales extrañados, pero fácticos. En ese sentido fantológico, se debe aceptar la realidad su existencia. Algo así como la hipótesis de Dios de los físicos). Acaso estos acontecimientos nos tendrían que invitar a reconocer la propia religiosidad de los estados laicos (que los radicales han reivindicado como nadie en esta parte del mundo); la religiosidad cívica propia de los Estados modernos. Hay que decirlo, el

Estado de derecho es un Estado cristiano, en el sentido en que pregona un “*culto al hombre abstracto*” (la *persona moral* en el sentido jurídico o el *ego* en el sentido budista. Y es precisamente en esta transfiguración, donde se sostienen las argumentaciones de los antiabortistas sobre el carácter de persona de los fetos y embriones), y, más todavía, es cristiano pues sostiene -y se legitima en- una esfera celestial donde todos somos iguales y fraternos, aunque en la vida profana lejos estemos de ello (oh, la reconciliación especulativa!). En fin, y más allá de que –como ateos o demócratas- tengamos que luchar por la separación completa de las iglesias con el Estado, etc. remarcamos el fenómeno de la religiosidad cívica para invitar a algunos de nuestros ateístas más pedantes y fanfarrones a que realicen un “*examen de conciencia*” para dejar de ver la paja en el ojo ajeno, y advertir la viga que tienen en el suyo propio.

Personalmente soy ateo, más no ateísta. El ateísmo no es más que “*el último grado del teísmo, el reconocimiento negativo de Dios*”. Se trata, en consecuencia, de una ideología sectaria que pretende abolir las religiones por decreto, o a través de la aplicación de medidas violentas contra las diferentes culturalidades.

El ateísmo progresa, por lo demás, olvida que tanto el chavismo como el evismo tan vitoreados por ellos últimamente, se han manifestado como movimientos profundamente religiosos y/o espiritualistas. Y el carozo político del asunto -más allá de la limpieza moral que francisquito deberá realizar sobre su querida iglesia- está en la relación que el Estado Vaticano establecerá con estos procesos latino y/o indoamericanos que han vivificado un cristianismo humanista (en tanto *eticidad crística*), sostenido en la teología de la liberación (y en la corriente del pensamiento débil de Vattimo), tanto como un indigenismo indianista (en tanto espiritualidades políticas) sostenido en el nuevo Pachacútec (y en el débil pensamiento de los grupos New Age). Hay que ver, es todo muy prematuro al día de hoy. De lo único que podemos estar seguros, es de no esperar milagros de ningún tipo. Ya el propio Panchito se ha encargado de remarcarlo¹⁵.

¹⁵ La actualidad de la *Iglesia católica apostólica romana* se comprende mejor cuando la entendemos como una corporación clerical sui generis, pues no sólo es una corporación económico-política en la que se articula un gran movimiento clerical-cultural, sino que es una corporación económico-política que tiene un Estado-soberano propio. Una *ciudad-estado*, pero un Estado al fin y al cabo. Y a decir verdad, el Vaticano ha sido hasta ahora la capital espiritual de la reacción occidental, la ciudadela sagrada de los poderes reaccionarios de esta parte del planeta, que carga sobre sus espaldas con la inquisición, las cruzadas, el colonialismo y su complicidad moderna con fascismos y dictaduras militares. Por su parte, esta “*Santa sede*” de la reacción se auto-define como una “*monarquía absoluta*”, donde “*el Jefe de Estado es el Sumo Pontífice, que tiene la plenitud de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial*”. Es decir que su carácter reaccionario no le viene dado sólo por tratarse de un estado teocrático (contrario al laicismo y a otras religiosidades). Tampoco por tratarse de un estado patriarcal (condición que se expande por todo el cuerpo de la Iglesia, y que está en la raíz del abuso de los curas al cuerpo de los párvulos a su cargo, etc.). Tampoco por su condición de corporación capitalista (subsidiada por diferentes estados, etc.), sino porque ¡ni siquiera se ha constituido como una monarquía constitucional!-. Empero, si Bergoglio tuviera o tuviese un ánimo reformador, deberá lidiar con toda la estructura de poder que controla la burocracia vaticana, y francisquito no parece haber salido de un movimiento renovador a algo así (acaso apenas de una corriente interna, no sabemos con qué peso real), sino que ha sido elegido por esa misma estructura de poder para lavarse la cara (o hablando de la iglesia, uno debería decir, para que le lave los pies). Lo que pueda o no hacer, depende no tanto de su voluntad, sino de la relación de fuerzas existente. Por lo pronto, no deja de ser sintomático que “*el infalible*” llame a la juventud a salir a la calle, a protestar y “*hacer quilombo*” contra políticas o gobiernos que consideren injustos, inconducentes o vaya uno a saber qué, pero que no haga lo mismo para que se movilicen, etc. en pro de una reforma radical del Vaticano y su Iglesia católica. De eso se encargará él y su grupo de patriarcales asesores. Por nuestra parte no nos queda más que insistir en aquello de pasar de “*la crítica del cielo, a la crítica de la tierra*”, de la crítica de “*la sagrada familia*” a la crítica de “*la familia*”.

LA “ONTOLOGÍA DEL SER SOCIAL”

“Los triunfos del arte parecen adquiridos al precio de cualidades morales. (...) Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta”

Karl Marx

La polémica de Foucault contra el situacionismo se refiere a la caracterización que se estaba haciendo de la sociedad moderna luego de los fracasos revolucionarios de finales de los 60, comienzos de los 70, y de los primeros asomos de lo que sería la ofensiva neoliberal contemporánea. Foucault endilgaba un cierto arcaísmo a la crítica situacionista de las transformaciones que se estaban produciendo en la sociedad capitalista del momento y, por tanto, de sostener una posición política totalmente desfasada o atrasada.

Para “*el crítico del poder*”, los situacionistas, con toda su soberbia vanguardista, no hacían otra cosa que repetir una crítica a esa altura repetida por más de un siglo y que, de tan repetida, ya se había tornado una auténtica verdad metafísica y, por ello mismo, prácticamente inservible. Con el supuesto básico de que la sociedad capitalista había producido una “*alienación de la esencia humana*”, se habrían repetido indefinida y estérilmente las críticas a la *sociedad consumista*, a la *sociedad de masas*, a la *sociedad unidimensional*, a la *sociedad del espectáculo*, etc., etc. Todas, a su parecer, críticas sostenidas en el “*sueño antropológico*” y en el lamento por un mundo regido por el *valor de cambio* y falsificado por el *fetichismo de la mercancía*. En suma, por una sociedad abandonada a la lógica interna de la economía mercantil y a sus “*leyes naturales*”.

De acuerdo con Foucault, la existencia histórica de algo así como el funcionamiento espontáneo de una sociedad mercantil no sería más que una mitología de los marxismos, que a *pie juntillas* habrían creído en la presencia de la “*mano invisible*” inventada por los liberales. Y desnaturalizando el desarrollo de las *fuerzas productivas*, nos propuso advertir que la sociedad mercantil -si tiene algún sentido hablar de ella- habría sido un producto de unas determinadas *tecnologías de poder*. Y que, de todas maneras, tal sociedad estaría siendo desplazada por una de tipo empresarial, políticamente producida, pero ahora por el neoliberalismo en tanto que nueva *tecnología de gubernamentalidad*.

Contemporáneo y amigo, Gilles Deleuze fue mucho más intuitivamente astuto en su sospecha ontológica que Foucault, y en vez de quejarse sobre el esencialismo y de vilipendiar la crítica de la alienación, intentó construir conceptos que le permitieran comprender mejor o más adecuadamente el fenómeno, más allá de las categorías hegelianas. Sin embargo, en el juego de equivalencias que se podría establecer entre la crítica debordiana de la alienación y la teoría deleuziana de la esquizofrenia, el padre del *anti-edipo* ocuparía el lugar de Hegel, es decir, no vería en la esquizofrenia una tara ontológica; todo lo contrario. Para Deleuze, *el esquizo* actuaría como una “*línea de fuga*” frente a las reterritorialización (realienación) del deseo que el modo de producción capitalista despliega a través de la propiedad privada y de la familia. Mientras que visto desde una lectura más clásica, acaso debordiana, un *esquizo* sería la manifestación de una personalidad desmaterializada y vuelta espectral, desnuda e impotente; expropiada y sometida a los entrecruzamientos contingentes que lejos estaría de poder controlar o de hacer devenir según sus deseos. Expropiada y sometida por la acción de unos *seres impersonales* (¿asubjetivos tal vez?) que lejos de ser manifestación de sus propios deseos, funcionan de manera autónoma y la sujetan en una misma dinámica de angustias y placeres.

Ambas posiciones coinciden, pues, en la necesidad de superar la individualidad privada para dar paso a una social, es decir, abrir un devenir a unidades de lo múltiple o lo diverso, por sobre las *unidades de lo uno*. Pero difieren en cuanto a la valoración de lo *esquizo* o *alienus* de tal individualidad y sobre qué hacer con ello. Para Debord el asunto sería el de suprimir la relación esquizoide del uno con uno mismo, puesto que precisamente por esa contradicción es que no se puede dejar de ser lo que se es. Por el contrario, Deleuze sostiene que tales contradicciones, al menos, no son relevantes (si es que no directamente inexistentes) y que es justamente en lo *esquizo* donde hay que apuntalar una política del devenir. Para terminar con este juego tonto de las equivalencias, más allá de la sombra de Benjamin encontraremos, tras la figura del situacionista francés, al ruso Maiakovski. Mientras que los planteos deleuzianos nos pueden remontar hacia el italiano Marinetti. Las huellas futuristas marcan estas polémicas y, en formas un tanto paradójicas, los derroteros biotecnológicos del poshumanismo, de la superación de la *zoología humana* sin revolucionar la sociedad.

Sin dudas que existen otras políticas en torno a éste, nuestro drama histórico. Y visto desde este plano, la apuesta foucaultiana por la “*estética de la existencia*” se nos muestra como una especie de *Luddismo* espiritualista que al igual que el futurismo de Deleuze se halla preso de un cierto fetichismo tecnológico; ora de valoración pesimista, ora optimista. Más todavía, esa rebelión de conductaalzada contra la “*vitalpolitik*” neoliberal se parece demasiado a la mera teatralidad denostada por el tándem Deleuze-Guattari, o a una expresión más del sentido del parecer debordiano. En todo caso, se trata de una recuperación del dandismo de Baudelaire que ya había sido anticipada como inoperante por el propio Walter Benjamin; un Prometeo sin brazos ni piernas con el que ya había ironizado Marx sobre Proudhon y que, en este sarcástico sentido, también es pertinente para los “*cuerpos sin órganos*” de algunos *yonkis espirituosos* o *empiriocriticistas*, o para nuestros aficionados a los juegos de hipnosis y al espiritismo new age.

Las viejas ironías de la historia parecen haber obligado al filósofo que había proclamado la *muerte del hombre*, a no poder escaparle a las mallas del humanismo por él tan denostado, a no poder plantearse una política más allá de la humanidad consagrada como natural en 1789 y con posibilidades de ser bien adquirida a partir de 1948. No podemos en este ensayo tomarnos el trabajo de rebatir todos los supuestos teóricos en que se sostiene la polémica foucaultiana con las corrientes de uno u otro modo ligadas a Marx y que hacen foco en la crítica del *fetichismo de la mercancía*, etc., ese es trabajo para una tesis. Aquí, nos alcanza con mencionar que Foucault no consiguió nunca comprender el problema de las relaciones históricas de *estructuras y superestructuras*, que nunca pudo observar esa misma relación en general como un fenómeno histórico y que, menos todavía, pudo entender que la separación moderna de lo político y lo civil es aquello que, precisamente, permitió todo el juego liberal de *tecnologías de gobierno* y de la propia configuración de redes de micro poderes que hacen al gobierno autónomo de la propia sociedad civil; es decir, la producción política de la sociedad burguesa. Era Foucault quien leía el capítulo I de *El Capital* sobre la forma mercancía sin relacionarlo con la acumulación originaria; era Foucault el que leía *El Capital* sin relacionarlo con *El Manifiesto*, quien leía el *18 brumario* sin hojear *La Cuestión Judía*, quien no lograba entender el problema de la *alienación* como un problema de producción de *subjetividad esquizo* y no como un llanto esencialista (Deleuze fue intuitivamente más sagaz en este punto). En fin, la polémica de Foucault con el marxismo es una polémica con el marxismo tal y como él llegó a concebirlo. Era una polémica con su propio marxismo.

INTUICIÓN DE MUNDO

- [Los seres humanos van conociendo la realidad que les contiene a medida que producen sus mundos, transformando la naturaleza que les rodea y de la que ellos mismos son parte. La economía es la producción de sus condiciones materiales de existencia, la cultura es la producción de sus diferentes formas de conciencia. El modo de producción de su vida social y natural, es decir, la combinatoria general de los productores y sus medios de producción, no se limita a la producción de los medios y los bienes indispensables para asegurar su existencia física, sino que, al mismo tiempo, supone la producción de sus relaciones sociales, es decir, su propia re-producción en tanto que modo de vida social].

- [Al producir su vida, los seres humanos hacen del resto de la naturaleza no solamente el “almacén” que les proporciona los medios de vida y de producción, sino, asimismo, el “*gran laboratorium*” de su proceso de producción de la vida social. La cultura hace las veces de su despensa inmaterial y es, al mismo tiempo, su arsenal espiritual de medios de existencia. Ya la propia cultura es un medio de vida aunque exija, para su cultivo, para poder ser utilizada como medio de producción, “*toda otra serie de instrumentos y un desarrollo de la fuerza de trabajo relativamente grande*”. Tan pronto como el proceso de producción se desarrolla un poco, reclama una fuerza de trabajo más sofisticada].

- [Una formación social se configura como una articulación (contradictoria) de fuerzas productivas y relaciones de producción. Por modo de producción se entiende la combinación tecno-económica de los agentes productivos y los medios de producción. Por modo de cooperación, la conexión económico-cultural de las diferentes fuerzas productivas. Cualquier formación social despliega y organiza una multiplicidad de fuerzas productivas, sobre las que descansa y que la socavan al mismo tiempo. El poder social es la organización tecno-cultural del modo de producción que lo fundamenta. El modo de producción es el fundamento tecno-económico del poder social que lo organiza].

- [Las diferentes formas de poder social –es decir, la fuerza tecno-cultural que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos en el proceso de producción- descansan sobre la multiplicidad de fuerzas productivas -es decir, la organización y división del trabajo de acuerdo a los medios de producción disponibles- que les impulsan, y sobre el conjunto de relaciones de producción -es decir, la posición social de los agentes de la producción entre sí- que les contienen. El poderío social es la “*base material*” de cualquier forma de régimen jurídico-político a través del cual aquel no solamente se expresa o manifiesta, sino que también “*se eleva a otra potencia*”].

- [La monopolización del poder social, es decir, la apropiación exclusiva del trabajo acumulado, convierte a sus propietarios en una “*fuerza social independiente*”, dotada de “*riquezas y cultura*” y con la potestad de sojuzgar trabajo ajeno. La monopolización del poder social convierte al modo de cooperación en un modo de explotación. Por explotación se entiende, desde el punto de vista político, el usufructo del poder sobre el trabajo ajeno; desde una perspectiva económica, la apropiación de trabajo ajeno no retribuido. Técnicamente considerada, la explotación no es sino la organización despótica del proceso de trabajo a fin de obtener la producción de un excedente].

El concebir la unidad de la humanidad con la naturaleza, basada en la diferenciación real entre ambas, (...), ¿qué es todo eso más que el concepto de sociedad?

Estructura: *el orden de interdependencia de relaciones sociales.*

Fuerzas productivas: *la organización y división del trabajo según los medios de producción disponibles.*

Relaciones de producción: *la posición social de los agentes de la producción entre sí.*

Modo de producción: *la combinatoria general de fuerzas productivas y relaciones de producción.*

Poder social: *el modo de cooperación que emana y se corresponde con una multiplicidad X de fuerzas productivas.*

Formación económica y social: *la articulación de diferentes modos de producción bajo la hegemonía de un poder social determinado.*

Superestructura: *la síntesis o expresión oficial de un conjunto dado de relaciones sociales.*

Poder político: *el poderío social elevado a otra potencia.*

Estado: *el poder político mistificado como un poder separado e independiente de sus bases sociales.*

Formaciones ideológicas: *la mistificación jurídico-religiosa de las relaciones sociales.*

[Nota bene: no solamente las relaciones entre estructuras y superestructuras tienen un carácter histórico determinado, sino que ya la propia existencia de algo así como una “superestructura jurídico-política” en cuanto tal, corresponde a un fenómeno histórico específico; el del “origen del Estado” y todo su “poder ideológico”].



Alegoría del tiempo, o de la edad
Tiziano Vecellio