



Contrahistorias. La otra mirada de Clío Año 13, Segunda Serie, número 25, Septiembre 2015 - Febrero 2016

Contrahistorias

la otra mirada de Clío

NÚMERO

25



CARLOS MARX

WALTER BENJAMIN

NORBERT ELÍAS

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

MICHEL FOUCAULT

CARLO GINZBURG

IMMANUEL WALLERSTEIN

CARLOS ANTONIO
AGUIRRE ROJAS

COORDINADORA
ARAUCO MALLECO
DE CHILE

DOSSIER:

¿Qué es el
Pensamiento Crítico?

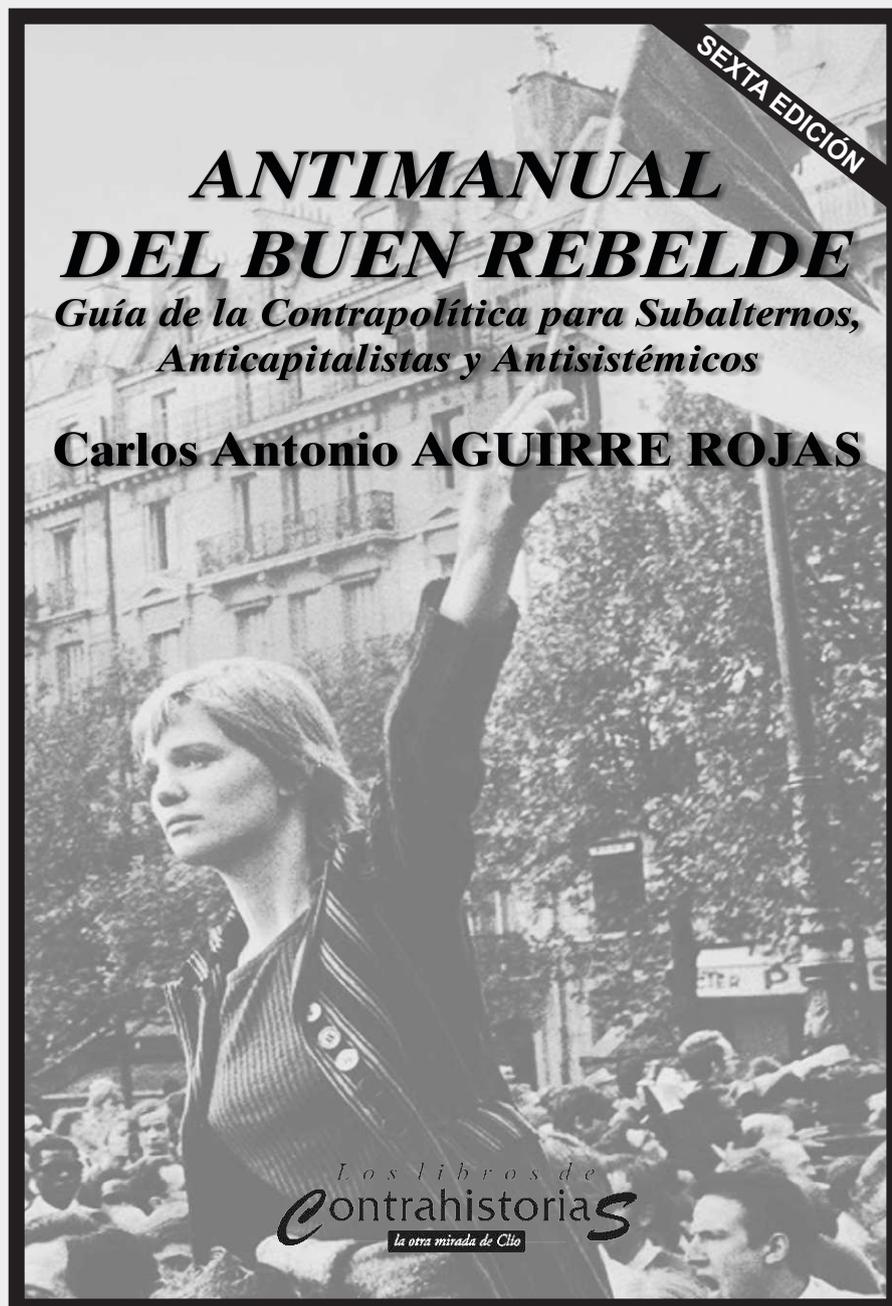


Contrahistorias. La otra mirada de Clío

www.revistacontrahistorias.blogspot.com
www.issuu.com/revistacontrahistorias
<http://www.contrahistorias.com.mx>
contrahistorias@hotmail.com

40 PESOS





Contrahistorias. La otra mirada de Clío se imprime en:
Jiménez Editores, S.A. de C.V.
Callejón de la Luz #32-20, Col. Anáhuac, 11320
Tel. y Fax: 5399 4711 y 5527 7340

NÚMERO 1. (Sept. de 2003)
Dossier: La microhistoria italiana

NÚMERO 2. (Marzo de 2004)
Dossier: Corriente de los Annales

NÚMERO 3. (Sept. de 2004)
Dossier: Historiografía mundial

NÚMERO 4. (Marzo de 2005)
Dossier: México y América Latina

NÚMERO 5. (Sept. de 2005)
Dossier: Chiapas y las nuevas resistencias latinoamericanas

NÚMERO 6. (Marzo de 2006)
Dossier: La Otra Campaña

NÚMERO 7. (Sept. de 2006)
Dossier: Retorno al paradigma indiciario

NÚMERO 8. (Marzo de 2007)
Dossier: Autonomía, Contrapoder y Otro Gobierno

NÚMERO 9. (Sept. de 2007)
Dossier: Escuela de Frankfurt

NÚMERO 10. (Marzo de 2008)
Dossier: Hacia el Programa de La Otra Campaña

NÚMERO 11. (Sept. de 2008)
Dossier: Discurso Crítico y Modernidad

NÚMERO 12. (Marzo de 2009)
Dossier: Perspectivas Subalternas

NÚMERO 13. (Sept. de 2009)
Dossier: Cómo se fabrica una revista crítica

NÚMERO 14. (Marzo de 2010)
Dossier: ¡Bienvenidos al 2010!

NÚMERO 15. (Sept. de 2010)
Dossier: Bolívar Echeverría: In Memoriam

NÚMERO 16. (Marzo de 2011)
Dossier: Experiencias de Autogobierno Popular

NÚMERO 17. (Sept. de 2011)
Dossier: Tradiciones Revolucionarias

NÚMERO 18. (Marzo de 2012)
Dossier: 2011: Planeta Tierra Rebelde

NÚMERO 19. (Sept. de 2012)
Dossier: Historia, Crítica y Poder

NÚMERO 20. (Marzo de 2013)
Dossier: Historia del EZNL: Raíces de la Dignidad Rebelde

NÚMERO 21. (Sept. de 2013)
Dossier: Historias Rebeldes: El Neozapatismo en 2013

NÚMERO 22. (Marzo de 2014)
Dossier: Izquierdas Revolucionarias en América Latina

NÚMERO 23. (Sept. de 2014)
Dossier: Carlo Ginzburg y el estudio de las culturas subalternas

NÚMERO 24. (Marzo de 2015)
Dossier: El Neozapatismo y La Sexta en 2015

NÚMERO 23. (Sept. de 2015)
Dossier: ¿Que es el Pensamiento Crítico?.





Director:

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS

Comité de Redacción:

MARTÍN ÁLVAREZ FABELA

AMÉRICA BUSTAMANTE PIEDRAGIL

DANIELA MORALES

CARLOS ALBERTO RÍOS GORDILLO

NORBERTO ZÚÑIGA MENDOZA

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL:

Bolívar Echeverría Andrade (†) (Universidad Nacional Autónoma de México), **Carlo Ginzburg** (Scuola Normale de Pisa), **Immanuel Wallerstein** (Yale University), **Edelberto Cifuentes Medina** (Universidad de San Carlos de Guatemala), **Miguel Ángel Beltrán** (Universidad Nacional de Colombia en Bogotá), **Jurandir Malerba** (Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul), **Claudia Wasserman** (Universidade Federal de Rio Grande do Sul), **Darío G. Barriera** (Universidad Nacional de Rosario), **Pablo Pacheco** (†) (Cuba), **Francisco Vázquez** (Universidad de Cádiz), **Ofelia Rey Castelao** (Universidad de Santiago de Compostela), **Ricardo García Cárcel** (Universidad Autónoma de Barcelona) **Massimo Mastrogregori**, (Revista *Storiografia*), **Steffen Sammler** (Leipzig Universitaet), **Maurice Aymard**, (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), **Lorina Repina** (Instituto de Historia Universal, Academia de Ciencias de Rusia), **Chen Qineng** (Instituto de Historia Universal, Academia de Ciencias de China).

Contrahistorias. La otra mirada de Cílo
Revista semestral, Segunda Serie, No. 25,
Septiembre 2015 - Febrero 2016.

www.contrahistorias.com.mx

www.revistacontrahistorias.blogspot.com

www.issuu.com/revistacontrahistorias

Correo electrónico: contrahistorias@hotmail.com

ISSN: 1665-8965

Contrahistorias es una Reserva para uso exclusivo
otorgada por la Dirección de Reservas del Instituto
Nacional del Derecho de Autor, bajo el número:
04-2004-041411062500-102

Se autoriza la reproducción de los materiales
con el simple permiso de la Dirección y del
Comité de Redacción de Contrahistorias.

Immagi Mundi

7 CARLOS MARX

Fragments del capítulo 1 de La Ideología Alemana.

19 WALTER BENJAMIN

Fragments sobre el concepto de historia.

27 NORBERT ELÍAS

Crítica de las 'categorías' sociológicas.

35 BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Definición del discurso crítico.

EL HIL DE ARIADNA

49 MICHEL FOUCAULT

¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung.

65 CARLO GINZBURG

Extrañamiento. Prehistoria de un procedimiento literario.

83 IMMANUEL WALLERSTEIN

Las ciencias sociales en el Siglo XXI.

95 CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS

La contribución del neozapatismo mexicano al desarrollo del pensamiento crítico contemporáneo.

memorabilia

111 COORDINADORA ARAUCO MALLECO DE CHILE

El pensamiento emancipatorio de la Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto (CAM).

123 NOTICIAS DIVERSAS

Edición, Diseño de Portada e Interiores
LDG. Luis Enrique Pérez Parra
Tel.: 5203 · 1219 Cel.: 04455 · 1790 · 8731
E-mail: luisenrique7011@hotmail.com

Imago



Mundi

Imágenes del Mundo, Weltanschauung, Concepciones del Mundo, Cosmovisiones, Visiones del Mundo, Percepciones del Universo, Maneras de Ver y Entender la Realidad... En esta sección, queremos multiplicar todo el tiempo las distintas miradas que admite el análisis de los problemas realmente importantes y fundamentales que hoy enfrentan la historiografía mundial en general, y las historiografías latinoamericana y mexicana en particular, pero también la historia y la sociedad en México, en América Latina, y en el Mundo entero. Recoger siempre las miradas críticas, abrir nuevas entradas a los problemas, explorar incesantemente explicaciones nuevas e inéditas de viejos temas, a la vez que ensanchamos todo el tiempo la nueva agenda de los asuntos que hace falta debatir en el plano historiográfico, pero también en los ámbitos sociales, políticos y de todo orden en general.

*Porque una 'Imagen del Mundo', cuando es realmente crítica, heurística y compleja, sólo puede serlo a contracorriente de los lugares comunes dominantes, y por ello sólo como cómplice obligada de las miles de **Contrahistorias** que cada día tocan con más fuerza a la puerta del presente, para liberar radicalmente los futuros de emancipación que esas mismas **Contrahistorias** encierran.*



Fragmentos del Capítulo 1 de *La Ideología Alemana*¹

Imago  MundiImago  MundiImago  MundiImago  MundiImago  Mundi

Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica.

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado que cabe constatar es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su relación con el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres.

Podemos distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres mismos comienzan a diferenciarse de los animales tan pronto como comienzan a *producir* sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. El modo de producir los medios de vida de los hombres depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que hay que reproducir.

Este modo de producción no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo de cómo lo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones

CARLOS MARX / FRAGMENTOS DEL CAPÍTULO 1 DE LA IDEOLOGÍA... ☞ CARLOS MARX / FRAGMENTOS DEL CAPÍTULO 1 DE LA IDEOLOGÍA...



¹ *Contrahistorias* publica aquí, para todos sus lectores, algunos fragmentos escogidos del célebre capítulo primero del libro de Carlos Marx y Federico Engels, *La Ideología Alemana*. Aquí se plantea claramente, no sólo una visión *materialista* de lo que es en general el pensamiento, sino también las bases y mecanismos del pensamiento dominante, e igualmente del *pensamiento crítico*, dentro del capitalismo. Y todo ello en el marco de la concepción materialista de la historia, la que consideramos sigue siendo absolutamente vigente, útil e imprescindible como herramienta de análisis del capitalismo más actual. Hemos eliminado en esta versión, tanto los subtítulos como las notas de los editores del texto, marcando además con paréntesis con puntos suspensivos los momentos en que pasamos de un fragmento escogido a otro.

materiales de su producción.

Esta producción sólo aparece al *multiplicarse la población*. Y presupone, a su vez, un trato entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada, a su vez, por la producción. (...)

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos que se dedican de un determinado modo a la producción, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de embaucamiento y especulación, la relación existente entre la estructura social y política y la producción. La estructura social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.

La producción de las ideas, las representaciones y la conciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres se presentan aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde, hasta llegar a sus

formas más lejanas. La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales.

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellos correspondan pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuera un individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia.

Y este modo de considerar las cosas posee

sus premisas. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus premisas son los hombres, pero no tomados en un aislamiento y rigidez fantástica, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. En cuanto se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como lo es para los idealistas.

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraídos de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, receta o patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea de una época pasada o del presente, la exposición real de

las cosas. La eliminación de estas dificultades se encuentra condicionada por premisas que en modo alguno pueden darse aquí, pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época. Destacaremos aquí algunas de estas abstracciones, para oponerlas a la ideología, ilustrándolas con algunos ejemplos históricos. (...)

Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hacen falta ante todo comida, bebida, vivienda, ropa y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir la producción de la vida material misma...

...la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hacen falta ante todo comida, bebida, vivienda, ropa y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir la producción de la vida material misma...

toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al *minimum*, a lo más elemental, a un palo, como en San Bruno, este mínimo presupondrá siempre, necesariamente, la producción de dicho palo.

Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le

corresponde. Cosa que los alemanes, como es sabido, no han hecho nunca, razón por la cual jamás han tenido una base *terrenal* para la historia ni, consiguientemente, un historiador. Los franceses y los ingleses, aun cuando concibieron de un modo extraordinariamente unilateral el entronque de este hecho con la llamada historia, sobre todo los que se vieron prisioneros de la ideología política, hicieron, sin embargo, los primeros intentos encaminados a dar a la historiografía una base material, al escribir las primeras historias de la sociedad civil, del comercio y de la industria.

Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conducen a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. Y ello demuestra inmediatamente de quién es hija espiritual la gran sabiduría histórica de los alemanes que, cuando les falta el material positivo y no se trata de necedades políticas, teológicas ni literarias, no nos ofrecen ninguna clase de historia, sino que hacen desfilar ante nosotros los «tiempos prehistóricos», pero sin detenerse a explicarnos cómo se pasa de este absurdo de la «prehistoria» a la historia en sentido propio, aunque es evidente, por otra parte, que sus especulaciones históricas se lanzan con especial fruición a esta «prehistoria» porque en ese terreno creen hallarse a salvo de la injerencia de los «toscos hechos» y, al mismo tiempo, porque aquí pueden dar rienda suelta a sus impulsos especulativos y proponer y echar por tierra miles de hipótesis.

El tercer factor que aquí interviene desde un principio en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre marido y mujer, entre padres e hijos, la *familia*. Esta familia, que al principio constituye la única relación

social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades, pasa a ser (salvo en Alemania) una relación secundaria y tiene, por tanto, que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al «concepto de la familia» misma, como se suele hacer en Alemania.

Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres peldaños distintos, sino sencillamente como eso, como tres aspectos o, para decirlo de modo más comprensible a los alemanes, como tres «momentos» que han coexistido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia.

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o un determinado peldaño social, modo de cooperación que es a su vez, una «fuerza productiva»; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la «historia de la humanidad» debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio.

Pero, asimismo es evidente que en Alemania no se puede escribir este tipo de historia, ya que los alemanes carecen, no sólo de la capacidad de concepción y del material necesarios, sino también de la «certeza» adquirida a través de los sentidos, y de que

del otro lado del Rin no es posible reunir experiencias, por la sencilla razón de que allí no ocurre ya historia alguna. Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción, y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una «historia», aún sin que exista cualquier absurdo político o religioso que mantenga, además, unidos a los hombres.

Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones originarias históricas, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también «conciencia». Pero, tampoco ésta es desde un principio una conciencia «pura». El «espíritu» nace ya tarado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de relación con los demás hombres.

Donde existe una actitud, existe para mí, pues el animal no tiene «actitud» ante nada ni, en general, podemos decir que tenga «actitud» alguna. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, en principio, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea, y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como

un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que la actitud de los hombres es puramente animal y al que se someten como el ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o esta determinada actitud hacia la naturaleza se hallan determinadas por la forma social, y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que la actitud limitada de los hombres hacia la naturaleza condiciona la limitada actitud de unos hombres para con otros, y ésta, a su vez, determina su actitud limitada hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún modificación histórica alguna. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social, en esta fase; es, simplemente, una conciencia gregaria, y, en este punto, el hombre sólo se distingue del cordero por cuanto que su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente.

Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y se perfecciona después, al aumentar la productividad, al incrementarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre el que descansan los dos anteriores. A la par con ello se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo espontáneo o introducida de un modo «natural» en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, a las coincidencias fortuitas, etc., etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se

separan el trabajo manual y el intelectual.

Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía «pura», la moral «pura», etc. Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se encuentren en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva dominante; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también porque la contradicción no se da en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y la conciencia general de una nación (como ocurre actualmente en Alemania); pero, dado que esta contradicción se presenta como contradicción existente sólo dentro del cuadro de la conciencia nacional, a tal nación le parece que también la lucha se circunscribe a dicha escena nacional.

Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productiva, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la división del trabajo, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los

«espectros», los «nexos», los «seres superiores», los «conceptos», los «reparos», no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea del individuo imaginariamente aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de relación congruente con él. (...)

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias opuestas, se da, al mismo tiempo, la *distribución* y, concretamente, la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la actividad, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo «general», sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo.

Precisamente en virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra este último, en cuanto

Estado una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de los intereses de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay siempre una que domina sobre todas las demás.

De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases (de lo que los teóricos alemanes no tienen ni la más remota idea, a pesar de haberseles facilitado las orientaciones necesarias acerca de ello en los *Deutsche-Französische Jahrbücher* y en *La Sagrada Familia*). Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar, a su vez, su interés como interés general, cosa que en el primer momento se ve obligada a hacer.

Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo «ajeno» a ellos e «independiente» de ellos, como un interés «general» a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que moverse

en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha práctica de estos intereses particulares que constantemente y de un modo real se oponen a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés «general» ilusorio bajo la forma del Estado.

Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de que, mientras los hombres viven en una sociedad formada espontáneamente, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino de modo espontáneo, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien lo domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.

Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestro propio producto en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa

y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino espontánea, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. (...)

Con esta «enajenación», para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder «insoportable», es decir, en un poder contra el que hay que hacer la revolución, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente «desposeída» y, a la par con ello, en contradicción con un mundo de riquezas y de educación, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal*, y no en la existencia puramente local de los hombres)

El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino espontánea, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar...

constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la porquería anterior.

Y además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres, en virtud de lo cual, por una parte, el fenómeno de la masa «desposeída» se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos *histórico-universales*, e m p í r i c a m e n t e universales, en vez de individuos locales. Sin esto, 1) el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local, 2) las mismas potencias de relación no podrían desarrollarse como potencias *universales* y, por tanto, insoportables, sino que seguirían siendo

simples «circunstancias» supersticiosas de puertas adentro, y 3) toda ampliación de la relación acabaría con el comunismo local. El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción «coincidente» o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado.

Por lo demás, la masa de los *simples* obreros —de la mano de obra excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción de sus necesidades, por limitada que sea— y, por

tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la competencia, el *mercado mundial*. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un *plano histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.

Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de las premisas actualmente existentes. (...)

En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (cuya opresión llegan luego a considerar como una perfidia del llamado espíritu universal, etc.), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*. Pero, asimismo, se demuestra empíricamente que, con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista (de lo que hablaremos más adelante) y la abolición de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes y, entonces, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal.

Es evidente, por lo que dejamos expuesto más arriba, que la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales. Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se

ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar de esta multiforme y completa producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres). La dependencia *omnímoda*, forma plasmada espontáneamente de la cooperación *histórico-universal* de los individuos, se convierte, gracias a esta revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas (...).

Resumiendo, obtenemos de la concepción de la historia que dejamos expuesta los siguientes resultados: 1) En el desarrollo de las fuerzas productivas se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas productivas sino más bien fuerzas destructivas (maquinaria y dinero); y, a la vez, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contradicción con todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista, conciencia que, naturalmente, puede llegar a formarse también entre las otras clases, al contemplar la posición en que se halla colocada ésta; 2) que las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas productivas son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-práctica en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual

toda lucha revolucionaria va necesariamente dirigida contra una clase, la que ha dominado hasta ahora; 3) que todas las anteriores revoluciones dejaban intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de ésta, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista va dirigida contra el *carácter* anterior de la actividad, elimina el *trabajo* y suprime la dominación de todas las clases, al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc., dentro de la actual sociedad; y 4) que, tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que *derriba* salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases. (...)

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes

concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante, o sea, las ideas de su dominación.

Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión, y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulan la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean; por ello mismo, las ideas dominantes de la época. Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputan el poder la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida la dominación, se impone como idea dominante la doctrina de la división de poderes, proclamada ahora como «ley eterna».

La división del trabajo, con que nos encontrábamos ya más arriba, como una de las potencias fundamentales de la historia anterior, se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo espiritual y material, de tal modo que una parte de esta clase se revela como la que produce a sus pensadores (los ideólogos activos, productores de conceptos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase, y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos.

Puede incluso ocurrir que, en el seno de esta clase, el desdoblamiento a que nos referimos llegue a desarrollarse en términos de cierta hostilidad y de cierto encono entre ambas partes, pero esta hostilidad desaparece por sí misma tan pronto como surge

cualquier colisión práctica susceptible de poner en peligro a la clase misma, ocasión en que desaparece, asimismo, la apariencia de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase. Porque la existencia de ideas revolucionarias, en una determinada época, presupone ya la existencia de una clase revolucionaria, acerca de cuyas premisas ya hemos dicho más arriba lo necesario.

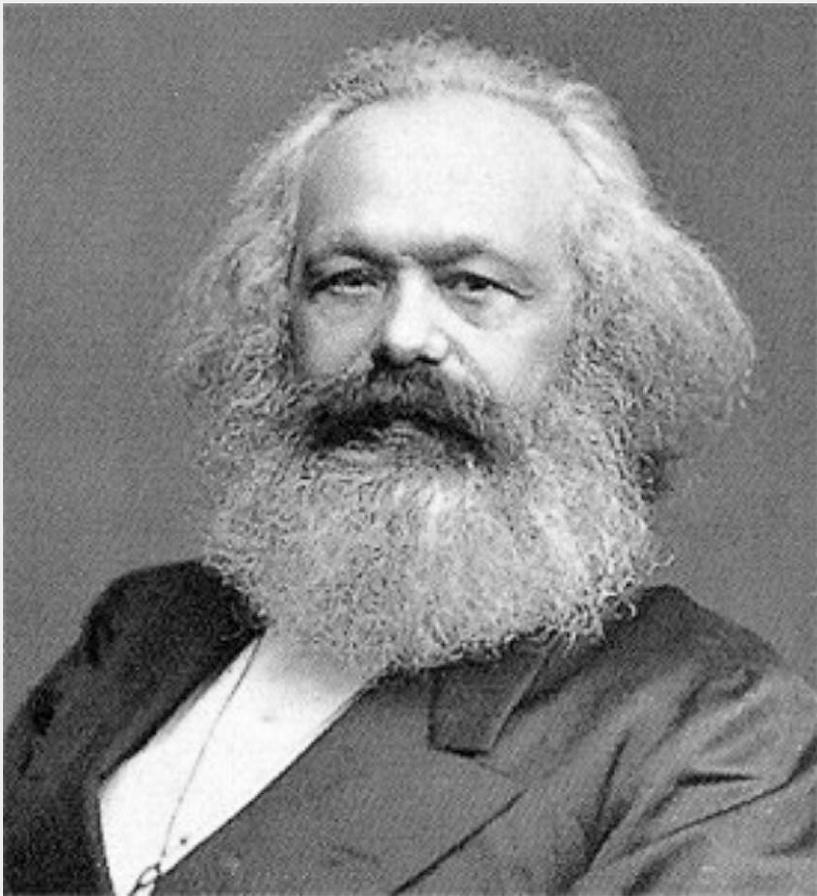
Ahora bien, si, en la concepción del proceso histórico, se separan las ideas de la clase dominante de esta clase misma; si se las convierte en algo aparte e independiente; si nos limitamos a afirmar que en una época han dominado tales o cuales ideas, sin preocuparnos en lo más mínimo de las condiciones de producción ni de los productores de estas ideas; si, por tanto, damos de lado a los individuos y a las situaciones universales que sirven de base a las ideas, podemos afirmar, por ejemplo, que en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad, la igualdad, etc. Así se imagina las cosas, por regla general, la propia clase dominante. Esta concepción de la historia, que prevalece entre todos los historiadores desde el siglo XVIII, tropezará necesariamente con el hecho de que imperan ideas cada vez más abstractas, es decir, que se revisten cada vez más de la forma de lo general.

En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de la universalidad, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia

absoluta. La clase revolucionaria aparece en un principio, ya por el solo hecho de contraponerse a una clase, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante. Y puede hacerlo así, porque en los comienzos su interés se armoniza realmente todavía más o menos con el interés común de todas las demás clases no dominantes y, bajo la opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aún como el interés específico de una clase especial.

Su triunfo aprovecha también, por lo tanto, a muchos individuos de las demás clases que no llegan a dominar, pero sólo en la medida en que estos individuos se hallen ahora en condiciones de elevarse hasta la clase dominante. Cuando la burguesía francesa derrocó el poder de la aristocracia, hizo posible con ello que muchos proletarios se elevaran por encima del proletariado, pero sólo los que pudieron llegar a convertirse en burgueses. Por eso, cada nueva clase instaaura su dominación siempre sobre una base más extensa que la dominante con anterioridad a ella, lo que, a su vez, hace que, más tarde, se ahonde y agudice todavía más la oposición entre la clase no dominante y la dominante ahora. Y ambos factores hacen que la lucha que ha de librarse contra esta nueva clase dominante tienda, a su vez, a una negación más resuelta, más radical del estado social anterior, de la que pudieron expresar todas las clases que anteriormente habían aspirado al poder.

Pero toda esta apariencia de que la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas, se esfuma, naturalmente, de por sí, tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad; tan pronto como, por consiguiente, ya no es necesario presentar un interés particular como general, o hacer ver que «lo general» es lo dominante.



Carlos Marx



Fragmentos sobre el concepto de historia¹

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

J 77, I. Para el dialéctico materialista, la discontinuidad es la idea reguladora dentro de la tradición de la clase dominante (y por lo tanto y en primer lugar, de la burguesía), mientras que la continuidad es la idea reguladora dentro de la tradición de los oprimidos (y por lo tanto y en primer lugar, del proletariado). Porque el proletariado vive más lentamente que la burguesía. Entonces, los ejemplos de sus militantes, así como el conocimiento de sus guías, no envejecen, o envejecen en todo caso, mucho más lentamente que las épocas y las grandes figuras de la burguesía. Las variaciones de la moda, se estrellan así en contra de la masa compacta de los oprimidos. Mientras que los movimientos de la clase dominante, tienen en cambio, en sí mismos y una vez que esa clase ha conquistado el poder, una impronta siempre vinculada “con la moda”.

En particular, las ideologías de los dominadores son, por su propia naturaleza, más cambiantes que las ideas de los oprimidos. Porque ellas deben, de hecho y al igual que las últimas, adaptarse de tiempo en tiempo a la situación cambiante del

conflicto social, pero también y además, ellas necesitan transfigurar cada vez este conflicto social en una situación que, en el fondo, aparezca como armónica, lo que implica que en torno de este punto proceden continuamente de un modo excéntrico y a saltos. Así que se trata de una cuestión de seguir a la moda, en el sentido más completo de este término. Entonces, “rescatar” a las grandes figuras de la burguesía significaría, y esto no en última instancia, el ser capaces de captarlas en el lado más débil y caduco de su actuar, y a partir de aquí extraer, citar, todo aquello no evidente que permaneció sepultado bajo las apariencias, solamente porque era de poca utilidad para los poderosos. Así, confrontar a Charles Baudelaire con Auguste Blanqui, significa cortar de tajo la mentira bajo la cual se esconde la luz de la antorcha.

K I, 2. La verdadera revolución copernicana en la visión histórica es la siguiente: se consideraba “lo que había acontecido” como un punto fijo, y se observaba entonces al presente esforzándose

WALTER BENJAMIN / FRAGMENTOS SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA



¹ El texto siguiente está compuesto por una serie de fragmentos del inconcluso *Libro de los Pasajes*, que Walter Benjamin estuvo trabajando y preparando hasta el final de su vida, y que nunca logró concluir, debido a su trágico suicidio, forzado por la persecución nazi en la Segunda Guerra Mundial. *Contrahistorias* rescata aquí estos brillantes fragmentos para todos sus lectores, en el ánimo de mostrar cómo el *pensamiento crítico* derivado de la obra de Marx, es aquí recreado y aplicado de una manera brillante, en torno de los problemas fundamentales de la definición de lo que es la historia, del conocimiento histórico y de la construcción de una posible visión genuinamente *dialéctica, materialista, y crítica* de estos mismos hechos históricos, y de esa misma posible ciencia de la historia.

por acercarse, poco a poco, hacia el conocimiento de ese punto fijo y cerrado. Ahora bien, esta relación debe ponerse de cabeza, y aquello 'que ha acontecido' debe de convertirse en la transformación dialéctica, en la irrupción imprevista de la conciencia revelada. De este modo, la política conseguirá dominar sobre el conjunto de la historia. Y así, los hechos se convierten en una cosa que irrumpe aquí, precisamente en este exacto instante, y el proceso de fijarlos será la tarea del recuerdo. Y en efecto, el despertar o el revelarse es el caso ejemplar del recuerdo: el caso en el cual logramos recordar aquello que es más próximo, más banal, más a la mano. Aquello mismo que Marcel Proust tenía en mente con el experimento de la dislocación de los muebles, en el semidespertar matutino, o lo que Ernest Bloch define como la oscuridad del instante vivido, y que no es nada diferente de lo que se está aquí planteando en el plano de la historicidad y colectivamente. Se trata de un saber-no-todavía-consciente de lo que ha acontecido, cuya extracción hacia la superficie, posee esa estructura del despertar.

K I, 3. Existe una experiencia absolutamente única de la dialéctica: es la de la compulsiva y drástica experiencia que refuta toda "lentitud" del devenir, y que revela en todo aparente "desarrollo", un vuelco dialéctico extraordinariamente complejo, que es el del despertar del sueño. Para el esquema dialéctico que está en la base de este proceso, los chinos han encontrado frecuentemente, dentro de sus fábulas y sus novelas, una expresión que está muy cargada de sentido². El nuevo método dialéctico de la ciencia histórica, se presenta como el arte de considerar al presente en tanto que mundo

de la vigilia, al cual el sueño que llamamos pasado, debe en realidad ser referido. ¡Integrar al pasado como si fuese el recuerdo del sueño! Porque, en resumen, el recuerdo y el despertar están estrechamente conectados. Por eso, el despertar es así el giro copernicano y dialéctico de la rememoración.

K I, 5. Uno de los presupuestos implícitos del psicoanálisis, es el de que la clara oposición entre sueño y vigilia no tiene ninguna validez en el plano empírico de las formas de conciencia de los hombres, y que se refiere, más bien, a una infinita variedad de estados de conciencia concretos, condicionados por los más diversos grados intermedios de lucidez de cada posible centro psíquico. Esta condición de la conciencia, vivida y seccionada en muchos modos de la vigilia y del sueño, debe proyectarse ahora desde el individuo hacia el colectivo. Pero entonces es evidente que gran parte de aquello que para el individuo es externo, para el colectivo pertenece a su propia interioridad: arquitecturas, modas, incluso tal vez el tiempo atmosférico, son al interior del colectivo, aquello que las percepciones sensoriales o el sentirse enfermo o saludable, son al interior del individuo. Y ellos son, a pesar de que permanezcan en el inconsciente o en las diversas figuras del sueño, verdaderos y estrictos procesos naturales, al mismo nivel que la digestión, la respiración, etc. Porque ellos se encuentran dentro del curso cíclico de aquello que es eternamente idéntico a sí mismo, hasta el momento en que el colectivo se reapropie de ellos dentro de la política, para que a partir de ahí, nazca la verdadera historia.



² Es posible que Walter Benjamin haga aquí referencia a la conocida historia de Chuang Tzu, que cuenta la historia de un viejo sabio que soñó ser una mariposa, pero lo soñó con tal intensidad y vivacidad, que al despertarse ya no sabía si él era un viejo sabio que soñó que era mariposa, o si era una mariposa que estaba soñando que era un viejo sabio.

K 2, 3. Se dice que el método dialéctico consiste en tener en cuenta, de tiempo en tiempo, la situación histórica concreta de su objeto. Pero esto es insuficiente. Para tal método dialéctico es, de hecho, igualmente importante tener en cuenta la situación histórica concreta del interés por su objeto, y esta última está siempre oculta en el hecho de que tal interés se preconstituye dentro del objeto. Pero lo que es más importante, es lo que concretiza aquel objeto en sí mismo, y lo transporta de su ser del ahora, a la superior concreitud del ser-ahora (¡como ser revelado o despierto!).

La cuestión entonces de cómo este ser-ahora (que es otra cosa distinta del ser-ahora del “instante del ahora”, porque es más bien un ser a saltos, intermitente) significa ya en sí una superior concreitud, es un problema que el método dialéctico no puede afrontar, evidentemente, al interior de la ideología del progreso, sino solamente desde una visión de la historia que supere esa ideología en todos los sentidos. En esta última se debería hablar de la creciente condensación (integración) de la realidad, en la cual todo aquello que ha pasado (en su tiempo), puede obtener un grado de actualidad más alto que en el momento de su propia existencia. Como eso se asuma en cuanto superior actualidad, es obra de la imagen en la cual la comprensión lo reconoce y lo reubica. Y esta penetración y actualización dialéctica de circunstancias

La cuestión entonces de cómo este ser-ahora (que es otra cosa distinta del ser-ahora del “instante del ahora”, porque es más bien un ser a saltos, intermitente) significa ya en sí una superior concreitud, es un problema que el método dialéctico no puede afrontar, evidentemente, al interior de la ideología del progreso, sino solamente desde una visión de la historia que supere esa ideología en todos los sentidos (...) Aproximarse así a aquello que ha acontecido, significa entonces tratarlo no de un modo historiográfico, como se ha hecho hasta ahora, sino de un modo político, con categorías políticas.

que pertenecen al pasado, es la prueba de la verdad del actuar presente. O mejor aún: ella incendia el material explosivo oculto dentro de “aquello que ha acontecido” (y cuya auténtica figura es la moda). Aproximarse así a aquello que ha acontecido, significa entonces tratarlo no de un modo historiográfico, como se ha hecho hasta ahora, sino de un modo político, con categorías políticas.

N Ia, I. “Sobre las escaleras barridas por el viento de la Torre Eiffel, y más aún sobre las estructuras de acero de un puente transbordador, uno se sumerge en la experiencia estética fundamental de la arquitectura actual: a través de la delgada red de fierro tejida en el aire, transcurren las cosas, los navíos, el mar, las casas, los mástiles, el puerto, el paisaje. Todos ellos pierden su figura bien delimitada: porque descendiendo y girando a la vez, las unas y las otras se confunden simultáneamente”, Sigfried Giedion, *Bauen in Frankreich*, Leipzig-Berlín, 1928, p. 7. De un modo similar, el historiador ha de construir hoy tan sólo una sutil pero sólida estructura —una estructura filosófica—, para capturar en su red los aspectos más actuales del pasado. Pero igual que las grandiosas visiones dadas por la nueva arquitectura en fierro de las ciudades, —véase nuevamente Giedion, ilustraciones 61-63—, permanecerán durante mucho tiempo como el privilegio exclusivo de los obreros y de los ingenieros, así

también el filósofo que quiera desarrollar para sí mismo las primeras perspectivas globales, debe ser un trabajador independiente, libre de todo vértigo, y si es necesario, solitario.

N 1a, 3. Pequeña propuesta de método, para una dialéctica de la historia de la cultura. Es muy fácil trabajar en cada época en sus diferentes “ámbitos”, siguiendo el procedimiento de la bipartición de ciertos puntos de vista determinados, de modo que de un lado se sitúa la parte “fértil”, “cargada de futuro”, “vital” y positiva de la época, y del otro la parte inútil, atrasada y muerta. Pero sólo si se dibuja el perfil de esta parte positiva en confrontación con la parte negativa, sus contornos pueden ser claramente iluminados. De otra parte, toda negación tiene su valor sólo como trasfondo para subrayar esos trazos de lo vital y de lo positivo. Por ello, es de importancia decisiva aplicar nuevamente a la parte negativa, que había sido en un primer momento eliminada, el procedimiento de una nueva subdivisión, de manera que con un desplazamiento del punto de observación, (pero no de la escala), reaparezca también en ella un lado positivo distinto de aquél que antes había sido designado como tal. Y es necesario continuar por esta vía hasta el *infinito*, hasta que todo el pasado sea incluido en el presente, en una suerte de apocatástasis histórica.

N 2, 2. Uno de los objetivos metodológicos de este trabajo, puede considerarse el de llevar a cabo la demostración de un materialismo histórico que haya aniquilado en sí mismo la idea de progreso. Precisamente sobre este punto, el materialismo histórico tiene toda la razón de tomar tajantemente distancia respecto de las formas habituales del pensamiento burgués. Porque su concepto fundamental no es el de progreso, sino más bien el de la actualización.

N 2, 3. El “comprender” histórico se entiende, fundamentalmente, como una sobrevivencia de lo comprendido, y por lo tanto, es considerado en general como base de la historia, todo aquello que ha sido reconocido en el análisis de la “sobrevivencia de la obra”, y también de su “suerte”.

N 2, 6. Un problema central del materialismo histórico, que ha sido finalmente reconocido: ¿la comprensión marxista de la historia debe ser adquirida, necesariamente, al precio de la perspicuidad de la historia misma? O más bien: ¿por cuál camino es posible vincular una aplicación del método marxista, con un incremento de esta perspicuidad? La primera etapa de este camino, será asumir el principio del montaje dentro de la historia. Y entonces, erigir las grandes construcciones sobre la base de minúsculos elementos constructivos, edificados netamente y con precisión. Descubrir así, en el análisis del pequeño momento particular, el cristal del acontecer total. Romper por lo tanto con el vulgar naturalismo histórico. Y atrapar la construcción de la historia en cuanto tal. Esto, dentro de la estructura del comentario.

N 2a, 3. No se trata de que el pasado arroje su luz sobre el presente, o de que el presente arroje su luz sobre el pasado, sino que la imagen es aquella en la cual aquello que ha acontecido, se une de manera fulmínea con el ahora, en una sola constelación. En otras palabras: la imagen es la de la dialéctica en posición de suspenso. Porque mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, y por lo tanto continua, en cambio la relación entre lo que ha acontecido y el ahora es una relación dialéctica: no es un proceso, sino una imagen, derivada de un salto. Pero sólo las imágenes dialécticas son imágenes auténticas (es decir, no arcaicas), y el lugar en el cual se les encuentra es el lenguaje.

N 3, I. Lo que distingue a la imagen, de la “esencia” de la fenomenología, es su indicador histórico. (Por eso Heidegger trata, en vano, de salvar para la fenomenología a la historia, de un modo abstracto, a través de la “historicidad”). De modo que estas imágenes deben ser absolutamente distintas de las categorías “de la ciencia del espíritu”, o del así llamado *habitus*, o del estilo, etc. Pues el indicador histórico de la imagen nos dice, de hecho, no sólo que ellas pertenecen a una época determinada, sino sobre todo que ellas adquieren legibilidad sólo en una época determinada. Y precisamente este hecho de adquirir “una legibilidad”, es un determinado punto crítico del movimiento en su interior. Porque cada presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En este ahora, la verdad está cargada de tiempo hasta hacerse añicos. (Y este hacerse añicos, y ninguna otra cosa, es la muerte del *intentio*, de la intención, que coincide con el nacimiento del auténtico sentido histórico del tiempo de la verdad).

Por eso, no se trata de que el pasado arroje su luz sobre el presente, o el presente arroje su luz sobre el pasado, sino que la imagen es aquella en la cual lo que ha acontecido, se une de manera fulmínea con el ahora, formando ambos una constelación. Dicho de otro modo: la imagen es la dialéctica en posición de suspenso. Porque mientras la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la relación entre lo que ha acontecido y el ahora es dialéctica: no es de naturaleza temporal, sino de naturaleza imaginal. Sólo las imágenes dialécticas son imágenes auténticamente históricas, es decir no arcaicas. La imagen leída, es decir la imagen en el ahora de la cognoscibilidad, lleva en sí, en un alto grado, la impronta de ese momento crítico y peligroso que se encuentra en la base de toda lectura.

N 3, 4. Una fórmula de Ernest Bloch para el trabajo sobre los *Pasajes*: “La historia muestra su característica de Scotland–Yard”. Fue dicha en el curso de un Coloquio en el cual algunas exposiciones como este trabajo –equiparable al método de la desintegración del átomo–, liberó la inmensa fuerza de la historia, que yacía vinculada al “Había una vez” de la historiografía clásica. Aquella historia que mostraba las cosas “tal y como han acontecido verdaderamente”, y que fue el narcótico más fuerte del siglo.

N 3a, I. “La verdad no se nos escapará”, se dice en un pasaje del libro *Das Sinngedicht* de Keller. Así ha sido formulado el concepto de verdad con el cual, nuestra exposición, pretende justamente romper.

N 4, I. En la imagen dialéctica, aquello que ha acontecido en una determinada época, es siempre, al mismo tiempo, “aquello que ha acontecido quién sabe hasta cuándo”. Eso, no obstante, se manifiesta como tal de tiempo en tiempo, sólo a los ojos de una época absolutamente determinada: aquella en la cual la humanidad, restregándose los ojos, reconoce como tal, precisamente, esta imagen del sueño. Y es en este instante, que el historiador asume la tarea de la interpretación del sueño.

N 5, 2. Una carta de Theodor Wiesengrund Adorno del 5 de agosto de 1935: “La tentativa de conciliar su momento del “sueño” –como momento de lo subjetivo, dentro de la imagen dialéctica–, con la concepción de tomar esto como modelo, me ha llevado a algunas consideraciones...: al extinguirse dentro de las cosas su valor de uso, la cosa alienada se vacía, y en cuanto receptáculo cifrado, atrae nuevos significados. Entonces la subjetividad se apodera de ellos, depositándoles intenciones de deseo y de angustia. Porque las cosas aisladas atestiguan como imágenes las intenciones subjetivas,

estas se presentan como atávicas y eternas. Mientras que en cambio, las imágenes dialécticas son constelaciones entre la cosa alienada y el advenimiento del significado, mantenidas en el instante de la indiferencia entre la muerte y el significado. Así, mientras que en apariencia las cosas son dirigidas hacia lo nuevo, la muerte muta sus significados en aquello que tienen de más remoto”. A propósito de estas reflexiones, debe tenerse presente que en el siglo XIX, el número de las cosas que se han “vaciado”, aumentó en una medida y a un ritmo antes desconocidos, porque el progreso técnico dejaba continuamente fuera de curso a los nuevos objetos de uso.

N 5a, 7. La barbarie está inscrita en el concepto de la propia cultura: pues esta última es concebida como un tesoro de valores que se considera independiente, no sólo del proceso de producción dentro del que nacen dichos valores, sino también del proceso en el cual ellos perduran. De este modo, ellos sirven a la apoteosis de este último proceso, no importando lo bárbaro que él pueda ser.

N 6, 5. Cada conocimiento histórico puede visualizarse mediante la imagen de una balanza que está en equilibrio, en la cual uno de los platos está cargado con lo que ha acontecido, mientras que el otro plato está lleno del conocimiento del presente. Pero mientras que sobre el primero, los hechos recolectados, no serán nunca ni bastante poco llamativos ni suficientemente numerosos, sobre el segundo platillo, pueden estar solamente algunos pocos elementos, macizos y pesados.

N 7, 2. Es necesario establecer la relación entre el estado de ánimo y el “método” del materialismo dialéctico. Y no se trata solamente de poder demostrar siempre un proceso dialéctico en el estado de ánimo, en cuanto que este es una de las formas más altas

del comportamiento adecuado. Decisivo es también que el dialéctico, no puede considerar a la historia de otra manera que como una constelación de peligros, que él está a punto de conjurar a cada instante, siguiendo su desarrollo con el pensamiento.

N 7, 5. Hay que oponer a la teoría de la historia, la observación de Grillparzer, que Edmond Jaloux en sus *Journaux intimes* (en “Le Temps”, del 23 de mayo de 1937) traduce así: “Leer el futuro es difícil, pero ver de *manera pura* el pasado es todavía más difícil: de *manera pura*, es decir, sin mezclar a esta mirada retrospectiva todo aquello que aconteció después y hasta hoy”. Pero recuperar esa “pureza” de la mirada no es difícil, es imposible.

N 7, 6. Para el historiador materialista, es importante distinguir con extremo rigor la construcción de un nexo factual histórico, de aquello que habitualmente ha sido llamado su “reconstrucción”. Porque esa “reconstrucción”, inmersa en la identificación emotiva, es algo que se despliega en un solo nivel. En cambio, la “construcción” presupone también a la “destrucción”.

N 7, 7. Para que un fragmento del pasado sea investido por la condición de actualidad, ninguna continuidad debe subsistir entre ambos elementos.

N 7a, I. La pre-historia, y la post-historia, de un estado de hecho histórico, aparecen dentro de él gracias a su exposición dialéctica. Más aún: cada nexo factual histórico expuesto dialécticamente se polariza y se convierte en un campo de fuerza, campo en el cual se desarrolla la confrontación entre su pre-historia y su post-historia. Y se convierte en tal, porque la actualidad actúa dentro de dicho estado de hecho histórico. Y es por esto que el estado de hecho histórico se polariza según su pre-

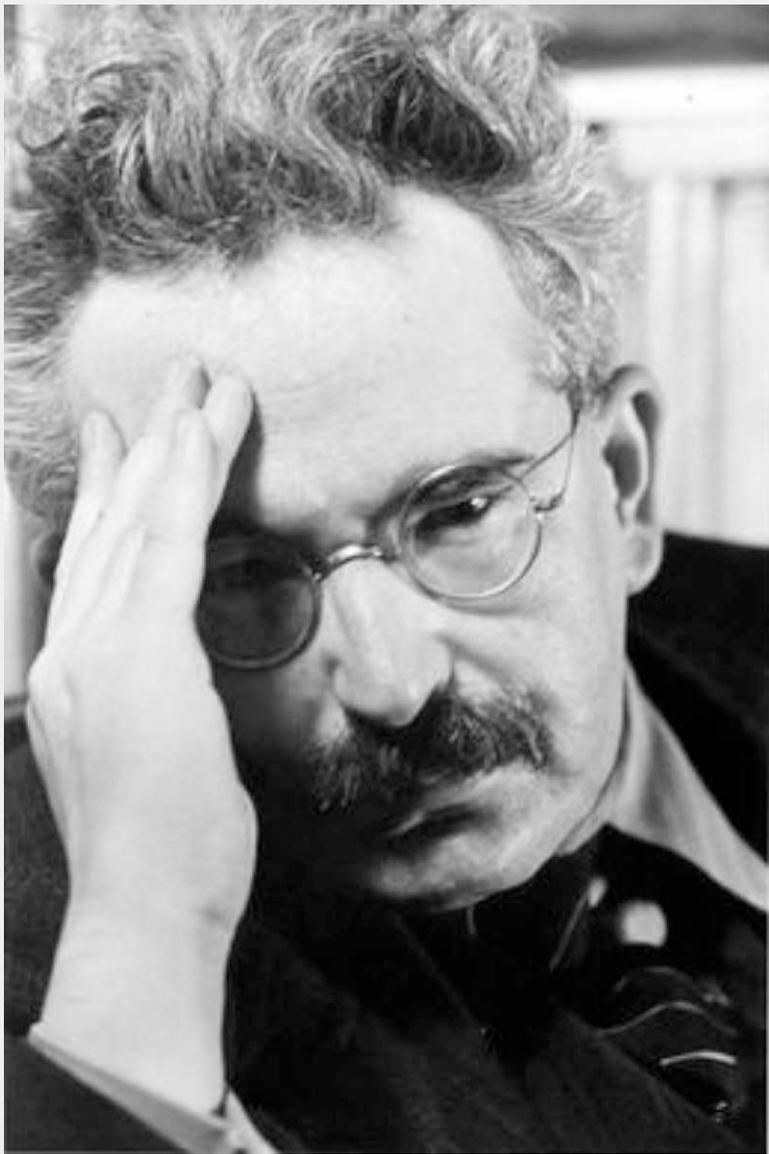
historia y su post–historia, siempre de nuevo, y nunca de la misma forma. Y lo hace más allá de sí mismo, en la propia actualidad, como una línea dividida por el corte finísimo de Apeles, que experimenta su división más allá de sí misma.

N 7a, 2. El materialismo histórico no aspira a una exposición homogénea ni continua de la historia. Puesto que la superestructura retroactúa sobre la estructura, resulta que una historia homogénea, por ejemplo, de la economía, será tan improbable como lo sería una

historia homogénea de la literatura, o de la jurisprudencia. De otra parte, desde el momento en que las diferentes épocas del pasado interesan al presente del historiador de un modo que es de hecho diverso, (frecuentemente el pasado más reciente no le interesa; el presente es en este sentido “injusto” con respecto de este punto), una continuidad de la exposición de la historia es irrealizable.

N 7a, 5. La exposición materialista de la historia, conduce al pasado a ubicar en una situación crítica al presente.





Walter Benjamin



Crítica de las “categorías” sociológicas¹

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Las dificultades que se encuentran en este campo serían menores, si muchas de las tendencias de conceptualización de las que se ha hablado no fuesen, además, objeto de un especial reforzamiento y consagración por determinados aspectos de las ciencias físico-químicas, y por su proyección y elaboración en las teorías filosóficas de la ciencia. En la fase clásica de su desarrollo, se consideraba que el objetivo de la investigación física consistía en reducir todo lo que aparece como variable y móvil, a saber, a las leyes eternas de la naturaleza. Esta tendencia encontró posteriormente sanción en una teoría filosófica del conocimiento y de la ciencia, que consideraba esta reducción de lo que se observaba como móvil y variable a algo inmóvil y eterno, como la tarea central de toda ciencia, y también, en gran medida, como piedra de toque de la cientificidad de un ámbito de investigación.

Así, los representantes de distintas disciplinas académicas, incluyendo a algunos sociólogos, han tenido un cierto sentimiento de inquietud e incluso tal vez hasta de mala

conciencia, porque por una parte pretendían ser científicos, pero por otra, sin embargo, no estaban en condiciones de ajustarse al mencionado ideal filosófico de lo que era declarado debía ser la ciencia. Además, una indagación más pormenorizada, podría mostrar que incluso en las propias ciencias físico-químicas actuales, la búsqueda de leyes naturales eternas, y la reducción de todo cambio a algo eterno e invariable, no juega hoy ya el papel central que le correspondía en la física clásica.

Pero para los sociólogos, es importante señalar que esta tendencia a la reducción a un estado de inmovilidad, subyace como una valoración que ha venido siendo glorificada por tradición. Se da como algo obvio y se reafirma continuamente, a través de un consenso tácito, que lo que cambia, dado que es perecedero, es menos importante, menos relevante, en una palabra, menos valioso que lo que es inmutable.

Y esta escala de valores es comprensible, pues responde a la necesidad del hombre de remitirse a algo imperecedero. Pero tampoco



¹ Este texto es sólo un apartado del capítulo 4 del libro de Norbert Elías, titulado *What is Sociology?*, tomo 5 de sus *Collected Works*, Ed. University College Dublin Press, Dublín, 2012, pp. 108 – 117. *Contrahistorias* lo rescata ahora para todos sus lectores, en el ánimo de mostrar la rica contribución de Norbert Elías al pensamiento crítico actual, mediante el ejercicio de ilustrar cómo muchas de las categorías que aún utilizamos en las ciencias sociales, y muchas de las oposiciones binarias que consideramos evidentes, lejos de ser un apoyo para una comprensión realmente *científica* de la realidad que estudiamos, se convierten a veces en un obstáculo para dicha comprensión.

se puede aceptar, sin más, que los modos de pensamiento que coinciden con esta necesidad y esta valoración, sean los más adecuados para posibilitar a los hombres la exploración científica del mundo en que viven, y no en último término, también de su mundo más inmediato, el mundo humano-social. Se puede decir que esta tendencia a la reducción científica a un estado de reposo, y las teorías de la ciencia que la elevan a ideal, han sobrevivido a su fecundidad. Pues una de las ideas más singulares del hombre, es la de que cualquier cambio observable es posible explicarlo siempre como efecto de una causa inmóvil. Pero una reflexión breve y desprejuiciada, puede mostrar que un movimiento sólo puede explicarse por otro movimiento, y un cambio a partir de otro cambio. Aunque es evidente que estas ideas suscitan una cierta inquietud. Porque entonces, ¿es que no existe nada firme, nada inmóvil? Y como reza un viejo argumento filosófico, ¿cómo es posible hablar de un cambio, si no hay algo que no cambie, y de lo que, por consiguiente, se derive todo cambio?

Se observa cómo en todos estos argumentos tradicionales, juega un papel el esquema de expresión lingüística antes mencionado, a la hora de pensar. Hay que imaginarse el río en reposo para poder después decir que fluye. ¿No se busca entonces lo inmutable de una sociedad, cuando se habla de los universales de la sociedad humana? Debemos responder lisa y llanamente: no. Lo que se ha subrayado primero es la disposición *natural* del hombre para los cambios, su dotación constitutiva de una serie de órganos que posibilitan un aprendizaje constante, una acumulación permanente de nuevas experiencias, y la consiguiente adaptación de su conducta, la modificación de las formas de su convivencia social. Lo que nos parece así invariable, es la variabilidad específica del hombre surgida de su cambio evolutivo; pero esta última no tiene nada que ver con el

caos. Se trata de un orden de tipo específico.

En la investigación de este orden, orden del cambio mismo, se esforzaron los sociólogos clásicos del siglo XIX, hombres como Comte, Marx, Spencer y muchos otros. En el siglo XX, en parte como reacción contra los aspectos especulativos de las teorías sociológicas clásicas del cambio social, poco a poco ha ido adquiriendo peso en la sociología, la tendencia a la reducción a un estado de inmovilidad. Pero el movimiento del péndulo en la dirección opuesta fue tan lejos, que contemporáneamente, la estabilidad y la inmovilidad aparecen a los ojos de los teóricos más destacados de la sociología, sobre todo Talcott Parsons, como rasgos normales de un sistema social, y los cambios sólo como resultado de perturbaciones del estado normal de equilibrio de las sociedades. No podemos abordar aquí las causas de estos aspectos extremos de ese movimiento pendular.

Pero cuando nos referíamos a la necesidad de una reorientación del pensamiento sociológico, queríamos expresar también, entre otras cosas, que la reacción contra las teorías del siglo XIX centradas en el orden del cambio social ha ido demasiado lejos en la dirección opuesta, y además ha permanecido ya demasiado tiempo en ella. Y en una época en la que los problemas del desarrollo social juegan un papel más candente que nunca antes, en la praxis social, contentarse con teorías que a lo sumo atribuyen a los cambios sociales el papel de simples fenómenos perturbadores, supone privarse de cualquier posibilidad de poner en un contacto más estrecho a la teoría con la praxis.

Por eso es necesaria, efectivamente, una cierta reorganización del pensamiento sociológico y de la percepción sociológica. Pues actualmente predominan en la sociología un tipo de abstracciones que parecen referirse a objetos aislados, y además en estado de reposo. Incluso el concepto de “cambio social” se utiliza, con frecuencia,

como si se tratase de una situación. De manera que, en cierta forma, se asume la estabilidad como la situación normal, y el movimiento como la situación excepcional. Pero en contra de estas visiones, nosotros creemos que se maneja mucho mejor la problemática de la sociología si no se hace abstracción del movimiento, del carácter procesual de los problemas analizados, y si para la investigación de cualquier situación social dada, se utilizan como marco de referencia conceptos que den cuenta de ese carácter procesual de las sociedades y de sus diferentes aspectos.

Algo análogo sucede con la vinculación que se establece entre las relaciones y los diversos objetos que están relacionados. Porque en consonancia con la tradición antes mencionada, muchas expresiones técnicas de la sociología están configuradas como si lo que tratasen de expresar fuese distintos objetos aislados y sin relaciones.

En otros términos, diríamos que la forma actual del análisis sociológico, hace posible descomponer intelectualmente realidades compuestas, en componentes individuales del tipo “variables” o “factores”, sin necesidad de cuestionarse en absoluto cómo los aspectos así separados y aislados de un contexto global, se encuentran en relación entre sí. Pues en todo caso, la relación aparece sólo como algo posterior y adicional, que se suma ulteriormente a un objeto que en sí mismo carece de relaciones y que está aislado.

Así que también desde este punto de vista se hace necesaria una reorientación. Porque

Y lo mismo se aplica al concepto de poder. Ya que la palabra poder se suele utilizar como si se refriese a un objeto aislado y en estado de reposo. Pero en lugar de eso, aquí se ha hecho referencia a que el “poder” expresa una relación entre dos o más hombres, o incluso entre hombres y objetos naturales, y a que el poder es un atributo de las relaciones, así que como mejor se puede utilizar, es con referencia a cambios en el balance de poder, más o menos fluctuantes.

para el orden específico del entramado del que se ocupa la sociología, y para sus formas específicas de conexión, es más apropiado pensar lo relacionado a partir de las relaciones. De este modo, los modelos de entramado que explicamos anteriormente, indicaban ya la índole de los conceptos que se necesitan si uno no hace abstracción de la vinculación fundamental que tienen los individuos entre sí. Y lo mismo se aplica al concepto de poder. Ya que la palabra poder se suele utilizar como si se refriese a un objeto aislado y en estado de reposo. Pero en lugar de eso, aquí se ha hecho referencia a que el “poder” expresa una relación entre dos o más hombres, o incluso entre hombres y objetos naturales, y a que el poder es un atributo de las relaciones, así que como mejor se puede utilizar, es con referencia a cambios en el balance de poder, más o menos fluctuantes. Este es un claro ejemplo de la transformación de un concepto tradicionalmente referido a sustancias

inmóviles, en un concepto de relación. Pero existen muchos otros.

Entre esos otros conceptos, se cuenta también uno de los más enmarañados, no sólo de la sociología, sino también del pensamiento corriente. Se trata del concepto de “individuo”. Pues tal y como se utiliza habitualmente este concepto en la actualidad, suscita la impresión de referirse a un adulto sin relaciones con nadie, centrado en sí mismo, completamente solo, y que además nunca fue niño. Y en esta forma circula el concepto, por los idiomas europeos de la época reciente, donde ha dado ya lugar a formulaciones verbales como

“individualidad” o “individualismo”. Además está presente en las teorías de muchos sociólogos, que sufren en vano muchos quebraderos de cabeza, estudiando como un “individuo” así configurado puede relacionarse con una “sociedad”, pensada igualmente en términos de situación y consagrada como sustancia.

Max Weber (1864–1920), que fue un gran sociólogo a la hora de elaborar una visión de conjunto de los datos empíricos, y un agudo pensador, como lo demuestra su esfuerzo dedicado a clarificar las categorías fundamentales de la sociología, no llegó nunca a solucionar intelectualmente el problema de la relación entre esos dos objetos, básicamente aislados y estáticos, a que parecen referirse los conceptos así acuñados del “individuo” y la “sociedad” considerados por separado. Por eso la creencia axiomática de Weber en el “individuo”, concebido en el sentido anteriormente planteado, como una verdadera realidad social, y como el posible marco teórico gracias al cual la sociología podría acreditarse como una disciplina más o menos autónoma, estaba condenado de antemano al fracaso. Sin embargo, esto no menoscaba la grandeza de su obra ni su importancia para la sociología.

Porque las luchas, los conflictos, los errores y las derrotas de los grandes hombres, pueden ser de una gran significación para el desarrollo de una ciencia. Pero pasado cierto tiempo, los errores bloquean el camino. El lector que esté al corriente de la literatura sociológica clásica, constatará por todas partes la presencia de las huellas de este intrincado problema de las relaciones entre individuo y sociedad. Pero el problema era insoluble con el uso aislado, estático y petrificado, de estos dos conceptos. Weber trató de eludir la trampa en sus trabajos teóricos y en sus trabajos empíricos, representándose todo lo que se puede decir acerca de las “sociedades”, como abstracciones que no poseen una auténtica

realidad, y concibiendo entonces a la sociología como una ciencia generalizadora.

De este modo, el “Estado” y la “Nación”, la “Familia” y el “Ejército”, le parecían, “*solamente* un cierto tipo de desarrollos de las posibles o de las actuales acciones sociales de las personas individuales”. Según él, esos enunciados sociológicos abstractos no pueden nunca hacer justicia a esa multiplicidad de las acciones individuales, aun cuando tienen sin duda la ventaja de la precisión. Así, en su teoría, al disolver a la ‘sociedad’ en una masa más o menos desordenada de acciones de individuos adultos aislados, centrados en sí mismos e independientes, Weber se situó en una posición desde la cual todas las estructuras sociales, los tipos sociales y las regularidades observables, le parecían irreales. Por eso, las estructuras sociales típicas, como por ejemplo las administraciones burocráticas, o los sistemas económicos capitalistas o los tipos carismáticos de dominio, sólo las podía justificar en tanto que productos artificiales de los propios sociólogos, en tanto que representaciones científicas precisas y ordenadas, referidas a algo que, en realidad, carecía de estructura y de orden. Así, Max Weber fue en su labor teórica, uno de los grandes representantes del nominalismo sociológico: la sociedad humana aparece a ojos de los exponentes de esta corriente de ideas tan sólo como *flatus vocis*.

En cambio Émile Durkheim (1858–1917), se inclinaba más en la dirección contraria. También él trató de hallar una manera convincente de sustraerse al callejón sin salida en el que se entra, siempre que se contraponen conceptualmente individuo y sociedad, en la forma antes descrita, como dos datos estáticos. “No hay duda”, escribió en su libro *De la división del trabajo social*, “de que en la vida social no existe nada que no exista en la conciencia de los individuos. Sin embargo, todo lo que se encuentra en esta conciencia individual proviene de la sociedad. Pues la mayor parte de nuestros estados de

conciencia y de sus contenidos, no se hubieran podido producir en seres humanos aislados, y habrían adoptado una conformación completamente distinta en hombres que se hubiesen agrupado de otro modo”².

Y existen innumerables ejemplos, tanto en la literatura sociológica como en otros escritos de la época reciente, de este “problema del huevo y la gallina”. Pues ya se valore más a la “sociedad” o al “individuo”, y se les postule como la entidad “real”, o como hace poco lo ha intentado Talcott Parsons, ya se postule unas veces a uno, otras a otro, o simultáneamente a ambos (el ego, el “individuo actuante” por un lado, y el “sistema social” por el otro), como la entidad real, en todos estos casos y mientras no se examinen más detalladamente los conceptos que aquí se manejan, para verificar su idoneidad, porque mientras ambos, independientemente de que se les denomine “actor” y “sistema”, “persona individual” y “tipo ideal”, o “individuo” y “sociedad”, sigan manteniendo el carácter tradicional de sustantivos, que además parecen referirse primariamente a objetos aislados y en estado de reposo, mientras esto se mantenga, no habrá salida de la trampa intelectual en la que se cae en una situación de estas características.

Observemos ahora el concepto de individuo bajo el microscopio. Cuando se consideran los hechos observables a los que hace referencia este concepto, no se ve otra cosa sino personas individuales nacidas como niños, que han de ser alimentados y cuidados durante muchos años por sus padres o por otros adultos, que van creciendo lentamente, y que posteriormente llegan a mantenerse a sí mismos, en una u otra posición social, y que quizás se casan y tienen hijos a su vez, para finalmente morir. Por tanto no es injustificado entender por individuo un hombre que cambia, y que no sólo, como se

expresa en ocasiones, ‘atraviesa un proceso’, dado que esta última es una expresión del tipo de las que antes hemos mencionado, como “el río fluye” o “el viento sopla”.

Pero aunque contravenga en principio las convenciones lingüísticas y de pensamiento habituales, se ajusta mucho más a la realidad decir que el hombre está en constante movimiento y que por ende, no sólo atraviesa un proceso, sino que él mismo es un proceso. Porque es él quien se desarrolla. Y si hablamos de un desarrollo, nos referimos al orden inmanente de la sucesión continua, en la que en cada caso una figura posterior procede de la anterior, y en la que, por ejemplo, no hay interrupción en la sucesión que va de la niñez a la adolescencia, o de ésta al estado adulto. El hombre es un proceso. Entonces, ¿por qué tan a menudo, incluso estudiosos de un concepto tradicional como el de “individuo”, presentan a la persona individual como un adulto carente de relaciones, centrado en sí mismo, solitario, que nunca fue niño, que nunca *se hizo mayor*? La respuesta es sencilla. Lo que en verdad expresa el concepto tradicional de individuo es una imagen ideal. Pues desde niños se nos educa para ser adultos independientes, centrados en nosotros mismos, y separados de todos los otros hombres. Y al final se cree o se siente que se es efectivamente lo que se ha de ser, que el ser quizás coincide con lo que se desea ser. O dicho con más exactitud, se mezcla hecho e ideal, lo que se es y lo que se debe ser.

Sin embargo, atribuyéndola sólo a valoraciones más o menos conscientes, no agotamos las causas de esta singular división que se opera en el pensamiento, entre los hombres en tanto que individuos y en tanto que sociedad. En última instancia, subyace a esta dicotomía una autoexperiencia específica que ha sido característica de círculos cada vez más amplios de la sociedad europea, desde el Renacimiento



² Durkheim, Émile, *De la división du travail social*, París, 7ª ed., 1960, p. 342.

aproximadamente, y que tal vez estaba ya presente en germen en algunas élites intelectuales de la Antigüedad. Es una experiencia que hace aparecer a los hombres como si ellos mismos, como si su “mismidad” existiese de alguna manera en su propia “interioridad”, y como si esa “interioridad” estuviese separada por una muralla invisible de todo lo que queda “fuera”, del denominado “mundo exterior”.

Esta experiencia de sí mismo como una especie de caja cerrada, como *homo clausus*, aparece a las personas que la viven como algo inmediatamente evidente. No pueden concebir que haya individuos que no se perciban de esta misma manera a sí mismos, y al mundo en el que viven. Pero nunca se preguntan qué es lo que constituye, en ellos propiamente, la barrera que los divide del 'afuera', y qué es lo que se encierra dentro de ella. ¿Es la piel la pared del recipiente que contiene el propio yo? ¿Es el cráneo, es la caja torácica? ¿Dónde está y qué es esa muralla que supuestamente separa una interioridad humana de lo que se sitúa fuera, dónde está y qué es lo que se encierra mediante ella? Es difícil de decir, porque dentro del cráneo sólo se encuentra el cerebro, y en el interior de la caja torácica sólo están el corazón y otras vísceras. ¿Es esto realmente el núcleo de la individualidad, la auténtica mismidad, que existe separada del mundo de fuera, y por lo tanto también de la “sociedad”? Evidentemente estas metáforas espaciales con las que el hombre se atribuye a sí mismo una indemostrable posición espacial, en el interior de una caja, expresan un sentimiento humano fuerte y recurrente, cuya autenticidad está fuera de toda duda. Pero lo que sí es en cambio dudoso, es si esta idea que muchos hombres tienen de sí mismos, y esta imagen de los seres humanos en general, se

corresponde realmente con los hechos.

Se impone, en este contexto, hacer referencia al carácter problemático y muy cuestionable de esta imagen del hombre como *homo clausus*, sin que nos sea posible abordar aquí los muy amplios problemas que este cuestionamiento suscita³. Aquí basta con dejar asentado que, en última instancia, es esta autoexperiencia y esta imagen del hombre, la que dota a las ideas de la “sociedad” como algo externo a los individuos, y de los “individuos” como algo separado e independiente de la sociedad, de su persistencia y su fuerza de convicción. Por eso, el vano bregar de los teóricos de la sociología con estos problemas lo muestra con sobrada elocuencia: “Por consiguiente”, escribía Durkheim, “debemos considerar a los fenómenos sociales como algo separado de la conciencia de los sujetos que elaboran ideas al respecto; y debemos investigarlos desde fuera, como objetos externos, pues éste es el carácter que ellos presentan ante nosotros. Pero si esta existencia externa es sólo aparente, entonces la ilusión desaparecerá en la misma medida en que avance la ciencia, y en este caso, se contemplará cómo el mundo exterior, por así decirlo, retorna al mundo interior”⁴.

Durkheim luchó en vano, durante toda su vida, con este problema. El modo como lo planteó, muestra muy claramente el estrecho parentesco existente entre los problemas centrados en la existencia de los fenómenos sociales que están supuestamente “fuera” de los individuos, y la conciencia “interior” de esos mismos individuos, y vinculado con esto, los más viejos problemas epistemológicos que giran en torno a la existencia de esos objetos supuestamente “afuera”, y su relación con el sujeto individual del conocimiento, y con su



³ Al respecto, véase Elías, Norbert, *El proceso de la civilización*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1989, y *La sociedad cortesana*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

⁴ Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, París, 11ª ed., 1950, p. 28.

“conciencia”, su “espíritu”, su “razón” y otros atributos igualmente “interiores”.

Max Weber se aproximó a este problema de otra manera. Y aunque quizá fue menos explícitamente consciente de las dificultades que Durkheim, ellas no dejaron de aparecer en su trabajo menos claramente. Así, por ejemplo, él distingue entre acciones individuales que son “sociales”, y otras que no lo son, es decir, acciones puramente “individuales”.

Pero la problematidad de esta distinción aparece claramente en algunos ejemplos. Así, verbigracia, en su opinión no es una acción social el hecho de desplegar el paraguas cuando empieza a llover. Porque la acción de abrir el paraguas no se dirige, en sentido estricto, hacia otros hombres. El problema es que Max Weber no se detiene a pensar que sólo en determinadas sociedades hay paraguas, y que éstos no se producen y se usan en todas las sociedades. De manera análoga, considera como una acción no social un choque entre dos ciclistas, y sólo como acciones sociales los insultos y los golpes que eventualmente seguirán al choque.

De modo que Weber considera como no-social toda acción que se dirija sólo a objetos inanimados, aun cuando es evidente que el sentido que una roca, una corriente o una tormenta, puede tener para un individuo, y por lo tanto para su actuación en relación con ellas, puede ser muy diferente en sociedades que viven con sistemas mítico-mágicos de creencias, y en sociedades industriales más secularizadas. Así que el pensamiento de Max Weber, está en gran medida determinado por el sentimiento de la necesidad de que en algún lugar haya una frontera, un muro de

Pero este hombre estático es un mito. Porque si se entiende al hombre individual como un proceso, se puede decir, en todo caso, que a medida que él ha crecido ha podido ir adquiriendo una mayor independencia respecto de los demás hombres, aunque esto sólo puede suceder en sociedades que le dan al individuo un cierto margen para la individualización.

separación, entre lo que ha de ser considerado como individual y lo que merece ser considerado como social. Se ve aquí, de nuevo, hasta qué punto esta problemática está determinada por la idea de que el concepto de “individuo” se refiere, no a un hombre que es y que ha devenido tal hombre, sino más bien a un hombre estático y pensado como una situación ya dada.

Pero este hombre estático es un mito. Porque si se entiende al hombre

individual como un proceso, se puede decir, en todo caso, que a medida que él ha crecido ha podido ir adquiriendo una mayor independencia respecto de los demás hombres, aunque esto sólo puede suceder en sociedades que le dan al individuo un cierto margen para la individualización. Pero en cambio no puede dudarse de que toda persona ha dependido en gran medida de los demás cuando era niño, porque en esa etapa habrá tenido que aprender a hablar y a pensar dependiendo para esto, claramente, de los otros. Ya que incluso el sentimiento de la plena separación de los demás, y de la clausura de la propia mismidad en el interior de uno mismo, es, hasta donde podemos ver, algo completamente extraño para el niño pequeño. Así que esa imagen del *homo clausus* no cuadra para nada con los niños.

No hay duda de que las dificultades que se presentan, una y otra vez, cuando se intenta resolver de manera convincente el problema de la relación entre lo que se define como individuo, y lo que se define como sociedad, tienen mucho que ver con el modo en que antes hemos definido a cada uno de estos dos conceptos. Pero si tratamos de desembarazarnos de las limitaciones que estos conceptos conllevan, el primer hecho

que debemos notar se basa en una realidad muy simple. Y esta es la de que uno de esos conceptos se refiere a los hombres en singular, mientras que el otro lo hace en plural. De modo que cuando este problema se plantea en estos nuevos términos, empieza a flexibilizarse poco a poco esa peculiar autoexperiencia que hace aparecer las cosas como si el hombre individual estuviese fuera y más allá de todos los demás hombres.

Pero no es posible concebir a un hombre aislado y autosuficiente, sin que existan o hayan existido otros hombres en el mundo. Por lo tanto, la imagen del hombre que se necesita en el estudio de la sociología, no puede ser la de un hombre aislado, la del actual *homo sociologicus*. Es obvio que el punto de partida necesario para el estudio de la sociología, es una imagen del hombre en plural, de la pluralidad de hombres cada uno de los cuales está siempre relativamente abierto e inserto dentro de procesos interdependientes. Por eso los modelos de juego que antes hemos considerado, eran concebidos de esta última forma. Pues desde el momento de su nacimiento el hombre empieza a jugar ciertos juegos con otros hombres. Ya grite o ría, incluso el niño más pequeño está jugando sus cartas dentro de esos juegos. Así que para hacer justicia a esa constante interdependencia del hombre con respecto a otros hombres, es necesario corregir la perspectiva derivada de la autoexperiencia antes mencionada. Porque esta última da la impresión de que el individuo se sitúa siempre fuera del juego de los demás. Pero no es posible comprender las tareas de la sociología, mientras no estemos en condiciones de percibirnos e interpretararnos a nosotros mismos personas siempre existiendo entre otras personas y siempre involucrados en diversos juegos con ellos.

Formulada de este modo, la reorientación que se impone parece sencilla e incluso trivial. Pero no lo es, pues el tránsito de la experiencia de sí mismo como un ser al que se contraponen los demás hombres, la

“sociedad”, como también los “objetos”, como algo “externo”, separado de la propia “interioridad” por una muralla invisible, está tan profundamente arraigada en las sociedades altamente individualizadas y caracterizadas por un elevado nivel de reflexión intelectual, que se precisa un nuevo impulso de autodistanciamiento, antes de que sea posible asumir, en todas sus consecuencias, la idea aparentemente simple de que todo hombre es un hombre entre muchos otros.

Pues los actos de reflexión, que en las sociedades diferenciadas se toman para cada uno de sus miembros como algo obvio, implican también actos de autodistanciamiento, de distanciamiento de los objetos respecto del propio pensamiento. Así que en el curso de la evolución de la sociedad humana, los hombres se sienten tanto más intensamente seres individuales y separados de los objetos naturales, y de los demás hombres, cuanto más, debido a su aprendizaje social, se introducen la reflexión y la conciencia para controlar y contener los propios impulsos espontáneos de acción, frente a los demás, y frente a los objetos naturales también. Por eso no es nada sencillo conjugar la comprensión de que es genuino el sentimiento de que existe un muro que separa la propia “interioridad” y el mundo del “afuera”, con la comprensión de que en la realidad no existe tal muro. Porque en efecto, para lograr una tal *comprensión se precisa de un nuevo impulso de autodistanciamiento*. Pues sólo a partir de ese nuevo impulso, estaremos en condiciones de reconocer que lo que aparece como efectivamente existente, como esa distancia separadora entre uno mismo y los “otros”, entre el “individuo” y la “sociedad”, entre el sujeto y el objeto, es de hecho tan sólo una reificación de los actos de distanciamiento socialmente inculcados, que forman parte de la propia autoexperiencia de cada uno de nosotros.



Definición del discurso crítico¹

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

“La obra de que se trata en primer lugar es de la *crítica de las categorías económicas* o, if you like, el sistema de la economía burguesa expuesto críticamente. Es al mismo tiempo la exposición del sistema, y mediante su exposición, la crítica del mismo”.

Carlos Marx a Ferdinand Lasalle, Carta del 22 de febrero de 1858.

A partir del siglo XIX, la sobreposición de dos procesos revolucionarios de distinto orden, el liberal y el comunista, determina en el plano propiamente discursivo de la existencia social, la presencia de un fenómeno paradójico que podría ser descrito así: el discurso del liberalismo político, cultivado por la burguesía europea posrevolucionaria en su restauración del liberalismo económico o pro-capitalista, es asumido por la intelectualidad representante de la clase trabajadora como el discurso básico o de partida en su intento de formular un discurso de intención comunista.

La mayoría de los autores que se ubican en la izquierda no ve ninguna contradicción en el hecho de entreverar en su labor categorías metódicas y conceptos descriptivos de la sociología positivista, por un lado, y del materialismo histórico, por otro. Confiados en un efecto directo y determinante de sus intenciones políticas sobre su producción teórica, no reparan en que los orígenes y las tendencias discursivas contrapuestos de estos dos aparatos teóricos se hallan inscritos en la estructura de los mismos, y permanecen activos desde ella, ni en que, al yuxtaponer los dos funcionamientos, someten necesariamente –aunque sea contra su voluntad–, la eficacia del aparato más débil, el insurgente o revolucionario, a la del más fuerte, el establecido o restaurador.

Olvidan que la sociología inspirada en la filosofía científica o “positiva” –esto es, “constructiva”, respetuosa de lo dado, aquiescente con el orden establecido, unificadora de los espíritus–, fue puesta en pie para combatir las doctrinas comunistas, continuadoras de la filosofía crítica o “negativa” –esto es, “destruktiva”, cuestionante, frente a la empiria, impugnadora del poder, deslindadora de los

BOLIVAR ECHEVERRÍA ANDRADE / DEFINICIÓN DEL DISCURSO CRÍTICO... BOLIVAR ECHEVERRÍA ANDRADE / DEFINICIÓN DEL DISCURSO CRÍTICO...



¹ El brillante texto de Bolívar Echeverría que aquí reproducimos, es la versión, corregida por el propio autor, de un ensayo que antes había aparecido en la revista *Cuadernos Políticos*, y luego en su libro *El discurso crítico de Marx*. Pero cuando Bolívar preparó personalmente una compilación de sus propios ensayos, que está publicada en Colombia como *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2011, rehizo ligeramente este ensayo, retocándolo y precisándolo en algunos puntos específicos. Así que esta versión, que *Contrahistorias* entrega ahora a todos sus lectores, es la *última* versión, de autoría del propio Bolívar Echeverría, de este agudo y brillante texto, en el cual su autor nos permite profundizar en la definición específica, en las implicaciones complejas, y en las múltiples dimensiones del pensamiento genuinamente *crítico* de Carlos Marx.

intereses históricos—.

Desde la década de los años veinte, el pensamiento marxista heterodoxo se ha planteado, tanto metodológicamente como en sus investigaciones concretas, el problema de su especificidad como teoría revolucionaria. La discusión ha vuelto a abrirse después del “fin del mundo” en 1945, y de la “guerra fría” que lo continuo y que parece llegar hoy a su culminación. Lo que intentamos en las siguientes páginas es introducir en ella la consideración del modo peculiar (y, creemos, ejemplar) —el modo de la crítica—, en que esa relación entre el discurso liberal aburguesado y su núcleo duro, la ciencia de la economía política, y el discurso revolucionario de la clase trabajadora, el “comunismo científico”, tiene lugar en la obra teórica de Marx.

I. Teoría revolucionaria y revolución en la teoría.

La principal obra teórica de Marx, la “crítica de la economía política”, pertenece en calidad de elemento central a la realización de un proyecto teórico mucho más amplio y diferenciado, el del “comunismo científico”; este le adjudica su función predominante y, sobre todo, le imprime su carácter crítico. El proyecto teórico del comunismo científico se afirma como proyecto crítico en la medida en que se realiza como un proyecto a la vez científico y revolucionario; aún más, revolucionario por ser científico y científico por ser revolucionario.

Una doble exigencia —que por el año de 1844 se concentra en la situación de Marx, el filósofo y el militante—, obliga a esta doble realización. Es por un lado una exigencia que aparece en el terreno propio de la teoría; es por otro una exigencia que viene directamente de la revolución.

a. De la teoría a la revolución.

La actualidad de la revolución comunista comporta una radicalidad tal que afecta y pone en juego incluso al estrato más profundo de la realidad, aquel que no pudo ser tocado por las otras revoluciones de la “era histórica” (o, mejor, “prehistórica”): la esfera en que ella se distingue en cuanto tal (lo “cósmico”) de la materia en si (lo “caótico”). Dentro de la perspectiva de la ocupación teórica, científico—filosófica—que es la perspectiva inicial de Marx—, este efecto de la actualidad de la revolución comunista se experimenta bajo la forma de un cuestionamiento.

La noción tradicional acerca de una determinación metafísica (extrasocial) e idealista (espiritual) de las posibilidades que tiene un discurso de ser científico o de producir un saber verdadero exige ser superada, y no sólo en términos dialécticos e historizadores (Kant, Hegel) sino también en términos materialistas.

Las tesis de Marx “ad Feuerbach” resumen esa superación. En términos dialéctico—materialistas, las posibilidades de verdad que hay para el saber se definen dentro de un horizonte social—natural de objetividad o sentido que va siendo constituido prácticamente como negación o reordenamiento de lo puramente natural. Es la tendencia básica que llevan las modificaciones históricas (revoluciones) adoptadas por la praxis o proceso social de reproducción (“trabajo”) la que marca la dirección dentro de la cual la intención de un saber puede ser verdadera o científica.

De ahí el primer aspecto de la autoafirmación teórica comunista marxista: realizarse como teoría científica quiere decir realizarse como teoría de la revolución, esto es, como teoría que participa en la revolución y que es teoría sobre la revolución. Y como la totalidad del proceso social de reproducción ha entrado, desde las primeras crisis del capitalismo, en toda una época de destrucción y reestructuración

radicales, en la época de la revolución total, el desarrollo de un saber verdadero sólo puede corresponder a un discurso que siga necesariamente el impulso de este movimiento: al discurso comunista o compuesto a partir de la práctica de la clase **propia** m e n t e anticapitalista y revolucionaria, la clase de los trabajadores asalariados.

b. De la revolución a la teoría.

Pero el movimiento revolucionario comunista se construye lentamente, probando y desechando distintos esbozos; la formación de su identidad sigue una historia dura y larga; la historia de las luchas que llevan a la masa de proletarios miserables, aislados, desesperados, indefensos, a constituirse como clase social organizada y como poder efectivo, impulsor de una alternativa política global frente al mundo de los explotadores capitalistas. Y cuando Marx se suma al proletariado, esta historia se halla aun a medio camino. La intervención de Marx parte precisamente de la constatación de una insuficiencia decisiva del movimiento proletario revolucionario y culmina en la solución de la misma.

La insuficiencia: el movimiento obrero ha llegado a ser ya una fuerza social y política de importancia central, pero “algo” hace que su impulso se desvíe, en unos casos hacia lo inesencial o inofensivo (“reformismo”), en otros hacia lo irreal y autodestructivo (“utopismo”). Su actividad se halla todavía sometida –sea absorbida o neutralizada–, a la

acción del mecanismo reproductor de las relaciones sociales-institucionales capitalistas.

...para la construcción del contrapoder (“partido”) comunista se requiere que la clase de los trabajadores alcance todo un nuevo grado de independencia organizativa y de radicalidad programática, y ello solo puede darse si tiene lugar un acontecimiento propiamente discursivo o que pertenece al terreno específico de la lucha ideológica...

...el desarrollo de un saber científico –es decir, propio de la clase proletaria y liberado de las limitaciones impuestas por el discurso burgués dominante–...

La solución: para la construcción del contrapoder (“partido”) comunista se requiere que la clase de los trabajadores alcance todo un nuevo grado de independencia organizativa y de radicalidad programática, y ello sólo puede darse si tiene lugar un acontecimiento propiamente discursivo o que pertenece al terreno específico de la lucha ideológica, pero que ha adquirido una función **relativamente** predominante o ha concentrado en sí coyunturalmente la función resolutoria de todos los demás acontecimientos –incluso los más determinantes–, del **m o v i m i e n t o**

revolucionario: el desarrollo de un saber científico –es decir, propio de la clase proletaria y liberado de las limitaciones impuestas por el discurso burgués dominante–, sobre las condiciones del tránsito del modo capitalista de la reproducción social a su organización comunista.

De ahí el segundo aspecto de la autoafirmación teórica comunista marxista– y, al mismo tiempo, la definición de su tarea teórica–: realizarse como teoría revolucionaria quiere decir realizar la revolución también como revolución en el terreno específico del discurso teórico. Y primeramente como revolución en el discurso que versa sobre la realidad económico-social (política), puesto que en toda la era mercantil y capitalista el conjunto del discurso teórico gira –abierto o embozadamente–, en torno a él.

II. La necesidad del carácter crítico del discurso comunista.

La necesidad, para la teoría, de volverse teoría de la revolución y la necesidad, para la revolución, de ampliarse como revolución en la teoría: ambas se resuelven unitariamente en la realización del proyecto teórico comunista-marxista como discurso teórico esencialmente crítico. Esto es así porque ni esa conversión de la teoría ni este perfeccionamiento de la revolución pueden tener lugar de manera positiva y pura (acrítica) —como creación de un saber meramente sustitutivo a partir de la nada—, sino sólo de manera negativa y comprometida, como resultado de la elaboración permanentemente conflictiva, en contra pero dentro del dominio ideológico capitalista, de un saber de la revolución comunista.

1. Las condiciones del dominio ideológico.

“El lenguaje mismo es, tanto el producto de una comunidad como, desde otra perspectiva, la existencia de la comunidad como existencia que implica al ser hablante”.

Carlos Marx, *Grundrisse...*, p. 390.

Las ideas de la clase dominante capitalista no sólo son dominantes porque son expuestas (e impuestas) con medios de difusión de un alcance y una eficacia inmensamente mayores que los de los gestos y las palabras con que protestan las clases sometidas. Sin duda, los mensajes que hacen la apología del orden social establecido se vuelcan de manera abrumadora sobre todos los individuos sociales. Pero no es esta brutal insistencia la que sustenta el carácter dominante de las ideas dominantes. La lucha ideológica no consiste simplemente en un

enfrentamiento entre dos cuerpos de doctrina que se disputen el derecho a asentarse sobre la “conciencia social” y a ocuparla, y en el que uno, el de la burguesía, se imponga y acalle al otro debido tan sólo a una supremacía física en el acceso a los aparatos de comunicación.

Las ideas del burgués dominan porque —como dice Marx (*La ideología alemana*, III, 1, “El viejo testamento”, 6, B)—, él puede “demostrar” fácilmente con el lenguaje de la época la “identidad” entre las “relaciones individuales o humanas en general” y las “relaciones mercantiles”. Y puede hacerlo porque “este propio lenguaje es un producto de la burguesía y, por lo tanto, igual que en la realidad, también en el lenguaje las relaciones de intercambio valorizador (*schacher*) han sido convertidas en la base de todas las demás”. La lucha ideológica y el dominio ideológico son hechos que ocurren en primer lugar y de manera determinante, en la esfera profunda del “lenguaje de la vida real”, allí donde se produce el discurso, el “lenguaje propiamente dicho”, es decir, “la conciencia y las ideas”.

Dos hechos que pertenecen a esta esfera serían, así, las causas que determinan el carácter dominante del discurso o las ideas de la clase dominante burguesa en el modo de reproducción capitalista. El primero y principal es de orden general y afecta así directamente a todo el proceso de producción/consumo de significaciones o proceso comunicativo de la sociedad; el segundo, supeditado al primero, sólo afecta directamente de manera particular a la producción/consumo discursiva o propiamente ideológica de significaciones, como rama central pero aislada dentro del proceso comunicativo.

Primer hecho: únicamente en el caso de las significaciones concretas (inclusive significaciones discursivas o ideas) compuestas por la clase burguesa para defender sus propios intereses, su eficiencia o verosimilitud se encuentra potencializada por la acción de un dispositivo normador o

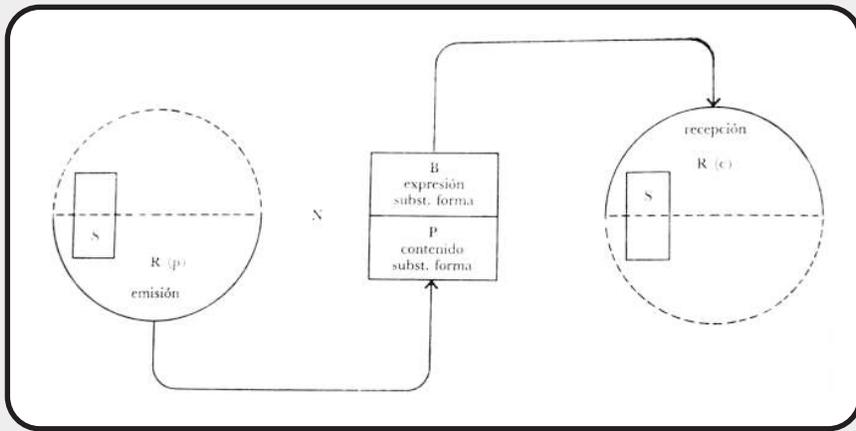


Figura 1. Reproducción social y significación

subcodificador del código comunicativo general, que imprime a toda la producción/consumo de significaciones un sentido apoloético elemental respecto del modo capitalista de la reproducción social.

a) La praxis o el proceso social de reproducción (R), como todo proceso de reproducción gregario, es un proceso de producción/consumo indirecto del sujeto (S) mediante producción/consumo directo de objetos intermedios o de naturaleza (N) transformada. La especificidad de la praxis o proceso social de reproducción reside en que es además—como dice Marx en el capítulo V de *El capital*, I—, un proceso de “realización”: un proceso de reproducción indirecta en el cual todos los objetos intermedios poseen en mayor o menor medida un carácter instrumental o son aptos para dar lugar a un conjunto abierto de efectos (y no a uno solo o a una serie cerrada de ellos), por cuanto se hallan mediando o posibilitando, como objetos prácticos, productos útiles (con valor de uso) o bienes producidos (B/P), el cumplimiento de un conjunto de fines (satisfacciones de necesidades) que siempre está todavía por ser elegido o decidido, propuesto o proyectado por el sujeto. Dicho en otros términos, la especificidad de la praxis reside en que es un proceso colectivo

de reproducción que sólo puede cumplirse como proceso de autoreproducción: un proceso en el que toda la reproducción natural se halla al servicio (o sometida a la finalidad) de un proceso reproductivo de otro orden y que lo trasciende, el proceso de producción/consumo de la estructura misma de las relaciones sociales (políticas) que constituyen al sujeto.

En tanto que proceso de “realización”, el proceso de reproducción social posee necesariamente una dimensión dentro de la cual él mismo es un proceso de producción y consumo de significaciones. El proceso de “realización” sólo puede llevarse a cabo en la medida en que procede como ciclo comunicativo, como movimiento que, al producir/consumir objetos, sintetiza a un sujeto carente de unidad consolidada o de figura preestablecida. Al “realizar” objetos, el sujeto social debe realizarse: debe crear o re-crear su propia identidad social o esencia política. En otros términos, debe constantemente salvar en sí mismo un *hiatus* o superar una escisión que le es constitutiva: la falta de una coincidencia natural o una correspondencia espontánea entre las dos perspectivas de su existencia, como sujeto en acto de producir (p) y como sujeto en acto de consumir (c). Debe, por tanto, emitir/recibir

(producir/consumir) el mensaje con el que, estando en un momento dado (t1), define su figura futura o se proyecta a sí mismo para el momento siguiente (t2).

Por esta razón, todo objeto propiamente instrumental o práctico es siempre una cosa significativa o dotada de sentido: una porción de materia sustancializada (estrato natural) por una forma (estrato social) que la determina (circunscribe, recorta) de manera biplanar, con un aspecto designificado o contenido, y con otro de significante o expresión, dentro de esa tensión autoreproductiva y comunicativa.

El conjunto de leyes de acuerdo al cual se organizan las posibilidades de figuración concreta del sujeto social en su autoreproducción implica necesariamente un código general que organiza las posibilidades concretas de su comunicación o su significar. Y así como ese conjunto de leyes cambia históricamente, lleva una tendencia estructural en su modificación y califica positiva o negativamente en referencia a ella a toda acción social posible, así también el código general sigue esa tendencia básica en su dinámica específica y califica de verdaderos o falsos, según se adecuen o no a ella, a todos los mensajes concretos posibles.

b) Pero el modo de funcionamiento propiamente capitalista del proceso social de reproducción o trabajo sólo coincide de manera contradictoria con las determinaciones estructurales o básicas del mismo. El proceso de trabajo capitalista, dice Marx, es la “unidad contradictoria del proceso de trabajo (T) con un proceso de valorización del valor (Vv)”. (Es la configuración más acabada –absolutizadora o universalizadora–, de la modalidad histórica del proceso de reproducción social como serie inconexa de procesos productivistas-privados del trabajo, es decir, como proceso reproductivo cuya totalidad se encuentra organizada y regulada contradictoriamente por un proceso

espontáneo o casual de formación e intercambio de valores).

En la modalidad capitalista del proceso de vida social global, la autoreproducción del sujeto comunitario sólo se lleva a cabo en la medida en que se halla subordinada a la satisfacción de un sistema de necesidades que es heterogéneo respecto del suyo propio: el que se determina en la dinámica autoreproductiva y acumulativa del capital –relación social que adjudica a una parte del sujeto la función de “cosa valiosa” para la otra–, o “sujeto automático” por sustitución. Para el sujeto comunitario, autoreproducirse de manera capitalista es, por ello, realizar (afirmar) su propia supervivencia, pero hacerlo –he aquí su contradicción– en tanto que sujeto explotado (negado) tanto en lo físico (el derecho al disfrute del producto de su labor) como en lo específicamente humano (en su autarquía o facultad de decidir sobre sí mismo).

Los objetos prácticos, mediante los cuales tiene lugar este proceso, adoptan, consecuentemente, una forma peculiar, de doble estrato social como la de los fetiches u objetos de culto religioso. Junto a la objetividad que es en ellos básica o estructural, la concreta o social-natural –la de productos que se expresan como bienes (4-P)–, adquieren otra, derivada de la primera, que actúa sobre ella y que la configura o refuncionaliza: la objetividad abstracta o social por valorización –la de valores que se expresan como valores de cambio o precios (\$/V)–. Se vuelven mercancías, objetos “sensorialmente suprasensoriales”, propios de la autoreproducción de la comunidad (“terrenales”) y propios de ellas como autovalorización del capital (“celestiales”), objetos “místicos”.

c) La modificación capitalista del proceso social de reproducción o trabajo implica necesariamente una modificación similar de su dimensión específicamente comunicativa. Lo que es configuración

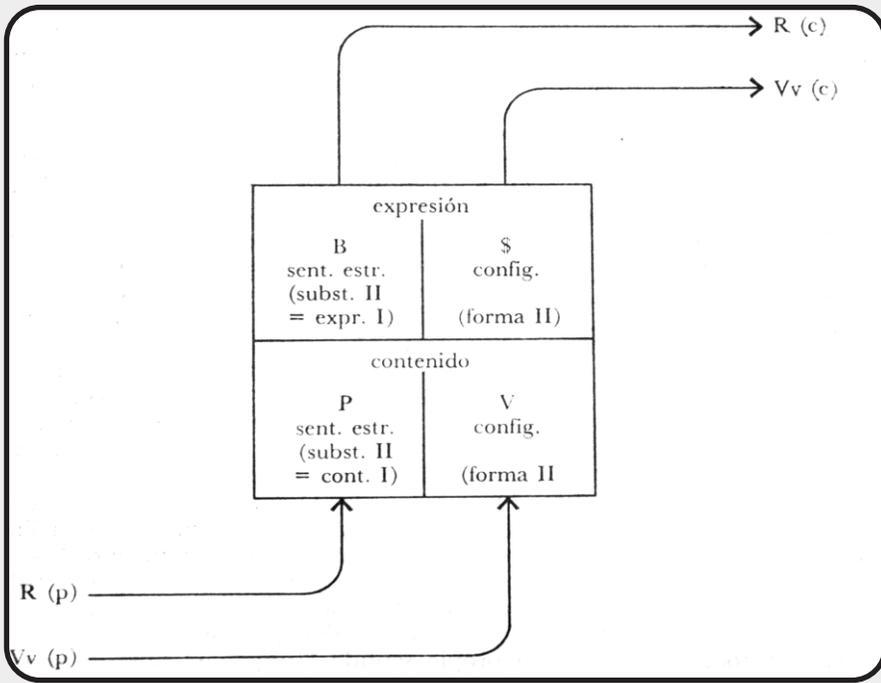


Figura 2. La significación práctica, subordinada al sentido de la valorización

capitalista de la estructura y la tendencia básica del proceso de reproducción se presenta también como refuncionalización capitalista de su dimensión comunicativa, como normación o subcodificación capitalista del código y la tendencia general de la reproducción/consumo de significaciones.

En la vigencia de esta subcodificación, todo sucede como si un mensaje singular resultara “naturalizado” o convertido en el principio inherente e incuestionable de una restricción sistemática de todo el conjunto de posibilidades que el código general delimita para la producción/consumo de significaciones. Un mensaje singular, absurdo según la tendencia elemental del propio código, pero necesario históricamente como la organización capitalista de la reproducción social: el mensaje que afirma la identidad entre autoproducción del sujeto comunitario y

autovaloración del valor.

En estas condiciones, significar con verdad, esto es, con adecuación respecto de la tendencia estructural o básica que sigue el devenir de la praxis social, parece ser lo mismo que significar con adecuación respecto de la configuración capitalista de esa tendencia. Por ello, el sentido o la significatividad coextensiva al objeto práctico mercantil (de forma fetichoides) es un sentido o una significatividad fetichista. En la mercancía, la significatividad estructural básica que ella tiene como todo objeto práctico es tratada –diría Hjelmslev en *La stratification du langage*–, como simple material y convertida en la sustancia (II) de una forma (I) superpuesta y parasitaria que la configura de un modo particular (capitalista). En ella, la presencia del sentido básico se vuelve indirecta y “misteriosa”: se encuentra, dice Marx, como en un “jeroglífico”.

Dentro de la conveniencia social capitalista

comunicar se vuelve una acción en la que el agente concreto no queda como el único emisor/receptor de sus significaciones; junto a él, “despertado” por él, entra en escena otro agente, inasible pero efectivo: el capital como modo cosificado(enajenado) de existencia del sujeto social. Su aporte consiste en intensificarles el sentido apologetico respecto del orden social establecido, a las significaciones que iban ya a tenerlo, de dotarles de uno a las que iban a pretenderse neutras, y de debilitarles o invertirles el suyo a las que iban a ser impugnadoras. De esta manera, toda significación producida/consumida dentro del modo capitalista de reproducción conlleva necesariamente un estrato dependiente pero dominante que se sirve de ella para “repetir” una vez más la intención de ese “mensaje” procapitalista difuso y omnipresente.

d) Una subcodificación o normación restrictiva, montada sobre el código general y confundida con él, instituye por tanto a esa identificación apologetica entre la modalidad capitalista del proceso de trabajo y la estructura del mismo, que sólo es de interés positivo para una parte de la sociedad –para la clase burguesa o clase cuya existencia depende de que la reproducción social se realice como producción de plusvalor–, como algo dotado de un interés positivo social universal (algo perteneciente al código, incuestionable).

Es por ello que la lucha de clases en la esfera de la producción/consumo de significaciones –inclusive, por supuesto, la lucha propiamente discursiva o ideológica–, cuando es una lucha que tiene lugar en condiciones normales, es decir, como enfrentamiento y forcejeo directo (duelístico) sobre el mismo terreno, se encuentra ya decidida de antemano. Ni aun proponiéndoselo, el significar burgués puede perder ante el significar proletario: el terreno de la lucha es el de una cuesta sumamente inclinada en su favor. Normalidad no es otra cosa que

acondicionamiento absolutamente beneficioso para él. Debe vencer porque hay una como “verdad” que está de su lado: el sentido “objetivo” de los hechos del mundo capitalista –que se entrega en los datos sensoriales que son, como se sabe, “a prueba de toda duda”–, y su propio sentido “subjetivo” burgués son uno solo; tienen, por lo tanto, que coincidir. El significar revolucionario del proletariado, en cambio, debe luchar también, y en primer lugar, contra el propio instrumento de que se sirve, en el que hay un dispositivo(la subcodificación capitalista) que lo reprime espontáneamente: que le permite hacerse presente pero sólo como significar desvirtuado en su intención (invertido en su tendencia) o, si se prefiere, como significar morboso y absurdo.

Segundo hecho: únicamente en el caso de las ideas o significaciones discursivas concretas compuestas por la clase burguesa para defender sus propios intereses, su capacidad persuasiva se encuentra apoyada por el contorno significativo no discursivo (técnico e institucional) resultante de toda la actividad social como actividad organizada para perpetuar el modo capitalista de su realización.

a) La producción/consumo de significaciones discursivas o ideas es la producción/consumo de objetos prácticos que se “especializa” en aquellos cuyo carácter práctico se concentra exclusivamente en su comunicatividad o en su función de portar o transmitir un mensaje. Precisamente porque su especialidad consiste en la producción/consumo de objetos que son significaciones en estado de independencia, su capacidad productiva/consuntiva de significaciones es de un orden superior (cualitativa y cuantitativamente) respecto de la del resto de la producción/consumo de objetos prácticos, que sólo produce/consume significaciones atadas o insertadas en la practicidad básica de los objetos.

Sin embargo, durante toda la era mercantil –era de la atomización del sujeto social y de la enajenación de su politicidad–, la producción/consumo discursiva o de significaciones en estado puro, pese a su capacidad funcional superior, que hace de ella la ocupación más directamente política o decisoria de la figura de las relaciones sociales, no recibe adjudicada ninguna tarea especialmente importante dentro de la totalidad del proceso reproductivo social. Su independencia técnica, en estas condiciones, equivale más bien a una desvinculación y una pérdida relativa de influencia sobre el conjunto de la producción/consumo de significaciones en estado práctico. Ese aumento de la pureza y el volumen de su producción/consumo de significaciones redundan aquí en una disminución relativa de la capacidad persuasiva que debería corresponderle.

Sobre todo en la época del modo capitalista de reproducción, la capacidad persuasiva de las ideas o significaciones que aparecen en la producción/consumo discursiva es débil y subordinada: depende en gran parte de lo que acontezca en el contorno significativo básico, producido/consumido por todo ese “lenguaje” no discursivo “de la convivencia” (al que se refieren Marx y Engels en *La ideología alemana*). Depende de si este contorno las apoya (corrobora, completa) o las rechaza (desmiente, contradice).

b) Y ese “lenguaje” no discursivo es precisamente el que “hablan” los individuos sociales al ejercer su actividad concreta en tanto que ejecución de los designios emanados del proceso abstracto de valorización del valor (producción de plusvalor y acumulación del capital) como proceso en el que se ha cosificado la autarquía del sujeto comunitario. Es el “lenguaje” de todos los actos de una convivencia social que, al realizarse y continuarse, reafirma y prolonga la vigencia de la supraestructura institucional o modo

capitalista de convivencia como condición “natural” e indispensable de sí misma.

Es por ello que, dentro de la lucha de clases propiamente ideológica del capitalismo, las ideas apologéticas del discurso burgués cuentan con el respaldo de este contorno significativo superestructurado en sentido capitalista, y adquieren así una mayor fuerza persuasiva. A la inversa, las ideas impugnadoras del discurso proletario son oprimidas por ese mismo contorno: “todo habla” en contra de ellas, un “consenso” implícito las declara ilusorias, irrealistas, y merma así su capacidad persuasiva.

2. Las posibilidades de romper el dominio ideológico.

“A estas relaciones petrificadas hay que obligarlas a bailar cantándoles su propia melodía”.

Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*.

El discurso teórico comunista-marxista tiene el carácter de un discurso crítico en tanto que existe y se desarrolla dentro de la lucha ideológica de clase propias de la época culminante del modo histórico capitalista de la reproducción social: dentro de un enfrentamiento constante con este doble dominio ideológico de la clase burguesa.

a) La lucha contra la segunda causa –la causa extradiscursiva, supeditada y mediata– del carácter dominante del discurso burgués no puede ser llevada a cabo por el discurso comunista en cuanto discurso. Se trata de una lucha que se confunde con la empresa revolucionaria en su conjunto, es decir, con la actividad comunista general de la clase proletaria.

Esta actividad, que se constituye en torno a las posibilidades reales–presentes en el propio mundo capitalista–, de una nueva

forma (comunitaria) para las relaciones de reproducción social, actualizándolas desde ahora en las organizaciones obreras y en el contrapoder revolucionario, afecta también, necesariamente, a esa producción/consumo de las significaciones no discursivas en el “lenguaje de la convivencia” cotidiana. La nueva sociedad se esboza ya –siempre como negación determinada de la sociedad actual–, y elabora los elementos de un significar social liberado, creando su propio contra-contorno significativo básico, contrarresta así la acción del contorno capitalista dominante y crea el ambiente favorable o campo de persuasión donde su discurso puede encontrar y desplegar su cientificidad crítica.

b) La crítica es el carácter que corresponde propiamente a la presencia del significar revolucionario del proletariado o significar comunista en la esfera específica de la producción/consumo discursiva, y, por lo tanto, de la lucha ideológica dentro del modo de reproducción social capitalista. En otros términos, la crítica es el único modo adecuado que puede adoptar la construcción científica de un saber proletario revolucionario en las condiciones de la subcodificación o normación apologetica impuesta en beneficio propio por el modo capitalista de la reproducción social a la producción/consumo de significaciones en general.

En efecto, la primera causa –la causa específica, principal e inmediata– del carácter dominante del discurso capitalista no puede ser combatida por el significar proletario de manera a–crítica, ingenua o normal. Un enfrentamiento de tal naturaleza lo sometería a las reglas de juego del discurso burgués y haría de él, en última instancia –y a pesar suyo–, un discurso apologetico del orden capitalista. En este sentido, dos ilusiones acerca de la conveniencia revolucionaria de este enfrentamiento directo –que estaría dirigido a vencer al saber burgués en el escenario de la Ciencia, y a sustituirlo por un saber

proletario–, deben ser desechadas.

Primera ilusión: el significar revolucionario puede constituirse en un discurso positivo, similar u homogéneo respecto del discurso burgués, aunque alternativo frente a él y con mayor capacidad de verdad. Se trata de una ilusión porque refleja sobre las posibilidades de cientificidad del discurso revolucionario el deseo imposible de repetir la figura histórica concreta que ha adoptado la cientificidad en el discurso teórico de la era mercantil y de la época capitalista. Para disiparla es necesario reconocer que, por el contrario, el significar revolucionario comunista se compone en medio de la actualización o vigencia adelantada de unas relaciones sociales de reproducción –las comunitarias–, que pertenecen a un tiempo nuevo, esencialmente diferente de la era mercantil y capitalista.

En efecto, el significar revolucionario comunista acontece en la realización del proceso de reproducción social capitalista en lo que él tiene de proceso fundamental o proceso concreto de producción/consumo de objetos prácticos, es decir, en lo que él tiene de proceso de reproducción del factor subjetivo real (la comunidad explotada). Acontece, por lo tanto, en la realización básica o estructural del proceso social de reproducción, que se halla subsumida y explotada por la realización del proceso sobrepuesto o proceso de acumulación del capital. Se trata de un significar propiamente revolucionario porque tiene lugar como actividad mediadora entre proyectos y necesidades concretas que contradicen estructuralmente el modo capitalista de reproducción; proyectos y necesidades que sólo pueden desarrollarse orgánicamente en la medida en que el sujeto social real (la clase proletaria), comienza a recobrar y reasumir la función sintetizadora de la socialidad (la autarquía, la sujetidad) que se halla enajenada como funcionamiento automático del “valor que se valoriza”, del capital. En otras palabras, se trata de un significar revolucionario porque la intención

central de todos sus mensajes es verdadera, concuerda con la tendencia marcada por la nueva modificación (liberación) del código básico, o sea, por la formación de la nueva objetividad: la objetividad social–natural del nuevo vivir comunitario.

Es, por lo tanto, un significar que se compone en un plano esencialmente heterogéneo respecto del que sirve de plataforma al significar burgués. Su desarrollo como discurso no parte de una necesidad de refutación directa (de rectificación o perfeccionamiento) del discurso burgués, sino, por el contrario, de una necesidad de abolirlo y superarlo radicalmente. Por lo tanto, su relación polémica adecuada con el discurso burgués sólo puede darse de manera indirecta, haciendo intervenir a los linderos de ese terreno, poniendo en cuestión las condiciones normales del enfrentamiento. Y sólo puede consistir en la composición de su propio saber en tanto que negación inmediata del saber capitalista o construcción sistemática de lo que no puede ser sabido por el saber adquirido de manera capitalista.

Segunda ilusión: el significar comunista puede desarrollarse como discurso científico de manera independiente respecto del discurso científico burgués, y puede levantar ya, antes del revolucionamiento total, un saber completo, al margen del saber capitalista, exclusivamente a partir de la experiencia de la clase proletaria.

Se trata de una ilusión porque refleja sobre las posibilidades actuales (en situación de sometimiento) de desarrollo del discurso comunista la imagen deseada pero aún irrealizable de lo que ellas habrán de ser en el futuro (en situación de libertad). Las relaciones comunistas de reproducción social se hallan ya formalmente presentes en la reproducción social capitalista, es decir, en el interior de las relaciones propiamente capitalistas que constituyen al sujeto social. Pero su presencia es subordinada y reprimida; se delinea como una estructura

en negativo –posible pero constantemente obstaculizada–, entorno al conjunto de fallas o puntos de fracaso del propio orden capitalista. En consecuencia, la posibilidad de su presencia real no implica la creación de un mundo absolutamente desvinculado del que existe como mundo capitalista, sino, por el contrario, la construcción de otro esencialmente diferente de él pero que se esboza a partir de sus imposibilidades.

Igualmente, el discurso de las relaciones comunistas de reproducción formalmente presentes –discurso indirecto y negativo–, se desarrolla dentro de las condiciones concretas del discurso en general: subordinado, por lo tanto, a la configuración capitalista que todavía afecta estructuralmente a éste durante todo el periodo de transición o revolucionamiento. Es un discurso que, en la época capitalista, se formula sobre la base del significar revolucionario del proletariado; significar que, a su vez, sólo existe efectivamente como significar transgresor de las normas del significar dominante: como “mal uso” o empleo “defectuoso” del conjunto de posibilidades (restringido en sentido capitalista) del significar en general.

Por ello, la relación polémica adecuada del discurso comunista con el discurso burgués sólo puede darse dentro del discurso teórico general y precisamente a través de una transgresión organizada de las normas específicamente capitalistas que rigen concretamente la producción del saber.

En conclusión, el discurso teórico propio del “comunismo científico” sólo puede ser un discurso crítico como el de Marx en *El capital*: capaz de apropiarse del saber formado a partir de la objetividad capitalista, de someterlo a la acción desestructuradora de las significaciones producidas espontáneamente por los “esclavos modernos”, y de recomponerlo de manera tal, que los vacíos dejados por el discurso burgués que lo produjo se vuelvan evidentes en su sistematicidad y den pie así al saber necesario para la revolución.



Bolívar Echeverría



EL

HILO



DE ARIADNA

Todos somos como una suerte de Teseos modernos, cuando nos enfrentamos al laberinto complejo del verdadero análisis crítico de la realidad histórica y del mundo de lo social. Y si lo que queremos, es entender esa realidad no solamente en su limitada y superficial positividad inmediata, sino también en su siempre inquieta y creadora negatividad, nos hace falta ese hilo de Ariadna de la perspectiva crítica y a contrapelo de los hechos, fenómenos y procesos que el Minotauro del poder, el sometimiento y la dominación, resguarda para que se mantenga igual el injusto orden social existente.

*Por eso esta sección será una cantera siempre abierta de nuevas pistas, de permanentes búsquedas, de audaces tentativas y de constantes ensayos para poder acercarnos a ese 'lado malo de la historia' por el que irrumpe siempre el cambio, y por el que se cuelan todo el tiempo esas **Contrahistorias** subversivas que aquí habrán de encontrar tanto su foro, como también uno de los mejores lugares de cultivo y de vasta proyección.*

¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*¹



EL HILO DE ARIADNA

Agradezco infinitamente que me hayan invitado a esta reunión, ante esta Sociedad. Creo que ya presente aquí una Comunicación hace una decena de años, sobre el tema *¿Qué es un autor?*

En cuanto a la cuestión de la que quisiera hablarles hoy, no le he dado título. El señor Gouhier ha querido decirles con indulgencia que es a causa de mi estancia en Japón. Realmente, es una muy amable atenuación de la verdad. Digamos que, efectivamente, hasta estos últimos días, no había encontrado título, o más bien, había uno que me rondaba pero que no he querido elegir. Van a ver por qué, ya que hubiera sido indecente.

En realidad, la cuestión de la que quería hablarles, y de la que aún quiero hacerlo es: *¿Qué es la crítica?* Habría que intentar decir algunas palabras en torno a este proyecto que no cesa de formarse, de prolongarse, de renacer en los confines de la filosofía, en sus alrededores, contra ella, a sus expensas, en la

dirección de una filosofía por venir, quizás en el lugar de toda filosofía posible. Y parece que entre la alta empresa kantiana y las pequeñas actividades polémico-profesionales que llevan este nombre de crítica, me parece que ha habido en el Occidente moderno (fechado groseramente, empíricamente, a partir de los siglos XV–XVI) una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros, y que podríamos llamar, digamos, la actitud crítica.

Seguramente se extrañarán de oír decir que hay algo como una actitud crítica y que sería específica de la civilización moderna, cuando ha habido tantas críticas, polémicas, etc., e incluso cuando los problemas kantianos tienen sin duda unos orígenes mucho más lejanos que los siglos XV–XVI. Nos extrañaremos también de ver que se

¹ Este brillante texto de Michel Foucault, es el texto de la Conferencia impartida en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de mayo de 1978. Fue publicado en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, año 84, núm. 2, abril-junio de 1990, pp. 35–63. Aquí, Michel Foucault vincula la definición de la crítica y de la *actitud crítica*, con la posición y la voluntad de no ser gobernado de una cierta manera, y por lo tanto, de rebelarse frente a un modo que se considera *inacceptable* de ser obligado a obedecer o a someterse, abriendo así una pista que *Contrahistorias* considera importante explorar y profundizar más ampliamente, en las actuales reflexiones sobre el pensamiento crítico y sobre su combate en contra de la hidra capitalista.

intenta buscar una unidad a esta crítica, cuando parece conducida por naturaleza, por función, diría que por profesión a la dispersión, a la dependencia, a la pura heteronomía. Después de todo, la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio al que quiere fiscalizar, y cuya ley no es capaz de establecer. Todo eso hace que la crítica sea una función subordinada en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc. Y al mismo tiempo, sean cuales fueren los placeres o las compensaciones que acompañan a esta curiosa actividad de la crítica, parece que comporta con bastante regularidad, casi siempre, no sólo una exigencia de utilidad que ella invoca, sino también una suerte de imperativo más general que le sería subyacente, imperativo más general aún que el de excluir los errores.

Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud. Y, de una cierta forma, aquello de lo que quería hablarles, era de la actitud crítica como virtud en general.

Para hacer la historia de esta actitud crítica hay muchos caminos. Quisiera simplemente sugerirles este, que es un camino posible, una vez más, entre muchos otros. Propondría la variación siguiente: la pastoral cristiana, o la iglesia cristiana, en tanto que desplegaba una actividad precisa y específicamente pastoral, ha desarrollado la idea –singular, creo, y extraña completamente a la cultura antigua– de que cada individuo, cualesquiera que sean su edad, su estatuto, y esto de un extremo al otro de su vida y hasta en el detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigir hacia su salvación, por alguien a quien le liga una relación global y al mismo tiempo meticulosa, detallada, de obediencia.

Y esta operación de dirección hacia la salvación, en una relación de obediencia a

alguien, debe hacerse en una triple relación con la verdad: verdad entendida como dogma; verdad también en la medida en que esta dirección implica un cierto modo de conocimiento particular e individualizante de los individuos; y por último, en la medida en que esta dirección se despliega como una técnica reflexiva que comporta unas reglas generales, unos conocimientos particulares, unos preceptos, unos métodos de examen, de confesiones, de entrevistas, etc. Después de todo, no hay que olvidar que lo que, durante siglos, se ha llamado en la iglesia griega *techné technôn* y en la iglesia romana latina *ars artium*, era precisamente la dirección de conciencia; era el arte de gobernar a los hombres. Es cierto que este arte de gobernar, finalmente, ha permanecido mucho tiempo ligado a unas prácticas relativamente limitadas, incluso en la sociedad medieval, ligado a la existencia conventual, ligado a la práctica sobre todo en grupos espirituales relativamente restringidos.

Pero creo que a partir del siglo XV y desde antes de la Reforma, se puede decir que ha habido una verdadera explosión del arte de gobernar a los hombres, explosión entendida en dos sentidos. En primer lugar, desplazamiento con respecto a su foco religioso, digamos si ustedes quieren, laicización, expansión en la sociedad civil de este lema del arte de gobernar a los hombres y de los métodos para hacerlo. Y luego, en segundo lugar, desmultiplicación de este arte de gobernar en distintos dominios: cómo gobernar a los niños, cómo gobernar una familia, una casa, cómo gobernar los ejércitos, cómo gobernar los diferentes grupos, las ciudades, los Estados, cómo gobernar el propio cuerpo, cómo gobernar el propio espíritu. *Cómo gobernar*, creo que esa ha sido una de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en el siglo XV o XVI. Cuestión fundamental a la cual ha respondido la multiplicación de todas las artes de gobernar –arte pedagógica, arte

política, arte económica, si quieren- y de todas las instituciones de gobierno, en el sentido amplio que tenía la palabra gobierno en esta época.

Ahora bien, de esta gubernamentalización, que me parece bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI, no puede ser disociada, me parece, la cuestión de “¿cómo no ser gobernado?”. Con ello no quiero decir que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una especie de cara a cara, la afirmación contraria, “no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados en absoluto”. Quiero decir que, en esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar y en la búsqueda de las maneras de gobernar, se encuentra una cuestión perpetua que sería: “cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de *esa forma*, no para eso, no por ellos”: y si damos a este movimiento de la gubernamentalización de la sociedad y de los individuos a la vez, la inserción histórica y la amplitud que creo que ha sido la suya, parece que podríamos situar de este lado lo que llamaríamos la actitud crítica.

Enfrente y como contrapartida, o más bien como compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a estas artes de gobernar, o en todo caso, de desplazarlas a título de reticencia esencial, pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría

...algo que nació en Europa en este momento, una especie de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, y manera de pensar, etc., que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado, o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio. Y por lo tanto propondría como primera definición de la crítica esta caracterización general: ella sería el arte de no ser de tal modo gobernado.

habido algo que nació en Europa en este momento, una especie de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, y manera de pensar, etc., que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado, o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio. Y por lo tanto propondría como primera definición de la crítica esta caracterización general: ella sería el arte de no ser de tal modo gobernado.

Me dirán que esta definición es a la vez muy general, muy vaga, muy borrosa. ¡Ciertamente!, pero creo, al mismo tiempo, que permitiría señalar

algunos puntos de anclaje precisos de lo que intento llamar la actitud crítica. Puntos de anclaje históricos, sin duda, y que se podrían fijar así:

1. Primer punto de anclaje: en una época en que el gobierno de los hombres era esencialmente un arte espiritual, o una práctica esencialmente religiosa ligada a la autoridad de una Iglesia, al magisterio de una Escritura, no querer ser gobernado de esa forma era esencialmente buscar la Escritura otra relación que la que estaba ligada al funcionamiento de la enseñanza de Dios, no querer ser gobernado era una cierta manera de rechazar, recusar, limitar (díganlo como quieran), el magisterio eclesiástico, era el retorno a la Escritura, era la cuestión de lo que es auténtico en la Escritura, de lo que ha sido efectivamente escrito en la Escritura, era la cuestión de cuál es el tipo de verdad que dice la Escritura, cómo acceder a esta verdad de la Escritura en la Escritura y a pesar quizás de lo escrito, y hasta que se llega finalmente a la cuestión muy simple: ¿era verdadera la Escritura? Y, en suma, de Wycliffe a Pierre

Bayle, la crítica se ha desarrollado en una medida que creo capital, aunque ciertamente no exclusiva, en relación con la Escritura. Digamos entonces que la crítica es históricamente bíblica.

2. No querer ser gobernado, he aquí el segundo punto de anclaje, no querer ser gobernado de esa forma, es no querer tampoco aceptar esas leyes porque son injustas, porque bajo su antigüedad o bajo el resplandor más o menos amenazador que les da el soberano reinante, esconden una ilegitimidad esencial. La crítica es, entonces, desde este punto de vista, frente al gobierno y a la obediencia que exige, oponer unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno, sea cual sea, se trate del monarca, del magistrado, del educador, del padre de familia, deberá someterse. En suma, si ustedes quieren, encontramos aquí el problema del derecho natural. El derecho natural no es ciertamente una invención del Renacimiento, pero ha tomado, a partir del siglo XVI, una función crítica que conservará siempre. A la pregunta “¿cómo no ser gobernado?”, responde diciendo “¿cuáles son los límites del arte de gobernar? Digamos que aquí la crítica es esencialmente jurídica.

3. Y, por último, “no querer ser gobernado” es ciertamente no aceptar como verdadero –aquí pasaré muy rápido– lo que una autoridad nos dice que es verdad, o por lo menos es no aceptarlo por el hecho de que una autoridad nos diga que lo es, es no aceptarlo más que si uno mismo considera como buenas las razones para aceptarlo. Y esta vez, la crítica toma su punto de anclaje en el problema de la certeza frente a la autoridad.

La Biblia, el derecho, la ciencia; la escritura, la naturaleza, la relación consigo; el magisterio, la ley, la autoridad del dogmatismo. Vemos cómo el juego de la gubernamentalización y de la crítica, la una en relación con la otra, han dado lugar a fenómenos que son, creo, capitales en la

historia de la cultura occidental, ya se trate del desarrollo de las ciencias filológicas, del desarrollo de la reflexión, del análisis jurídico, o de la reflexión metodológica. Pero sobre todo, vemos que el foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la insertidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la de sujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.

Yo tendría la arrogancia de pensar que esta definición, a pesar de su carácter a la vez empírico, aproximativo, deliciosamente lejano con respecto a la historia que ella sobrevuela, no es muy diferente de la que Kant daba: no la definición de la crítica, sino justamente de algo diferente. En definitiva, no está muy lejos de la definición que Kant daba de la *Aufklärung*. En efecto, es característico que en su texto de 1784 sobre lo que es la *Aufklärung*, definió la *Aufklärung* en relación con un cierto estado de minoría de edad en el cual sería mantenida, y lo sería autoritariamente, la humanidad.

En segundo lugar, Kant definió esta minoría, la caracterizó por una cierta incapacidad de servirse del propio entendimiento sin algo que sería, justamente, la dirección de otro, y emplea la palabra *leiten*, que tiene un sentido religioso históricamente bien definido. En tercer lugar, creo que es característico que Kant haya definido esta incapacidad por una cierta correlación entre una autoridad que se

ejerce y que mantiene a la humanidad en este estado de minoría, correlación entre este exceso de autoridad y, por otra parte, algo que él considera una falta de decisión y de coraje. Y, en consecuencia, esta definición de la *Aufklärung* no va a ser simplemente una especie de definición histórica y especulativa: habrá en esta definición de la *Aufklärung* algo que sin duda resulta un poco ridículo llamar predicación, pero es en todo caso una llamada al coraje lo que Kant lanza en esta descripción de la *Aufklärung*. No hay que olvidar que era un artículo de periódico.

Habría que hacer un estudio sobre las relaciones entre la filosofía y el periodismo a partir de fines del siglo XVIII (a menos de que ya haya sido hecho, pero no estoy seguro de ello). Es muy interesante ver a partir de qué momento intervienen los filósofos en los periódicos, para decir algo que es para ellos filosóficamente interesante y que, sin embargo, se inscribe en una cierta relación con el público, con unos efectos de exhortación. Y, en fin, es característico que, en este texto de la *Aufklärung*, Kant dé como ejemplos del mantenimiento en la minoría de edad de la humanidad, y en consecuencia como ejemplos de los puntos sobre los que la *Aufklärung* debe suprimir este estado de minoría y hacer crecer de alguna manera a los hombres, precisamente la religión, el derecho y el conocimiento.

Lo que Kant describía como la *Aufklärung*, es lo que yo intentaba hacer un momento describir como la crítica, como esta actitud crítica que vemos aparecer como actitud específica en Occidente a partir, creo, de lo que ha sido históricamente el gran proceso de la gubernamentalización de la sociedad. Y en relación con esta *Aufklärung* (cuya divisa, como ustedes saben y Kant recuerda, es “*Sapere aude*”, no sin que otra voz, la de Federico II, diga como contrapunto “que razonen tanto como quieran, con tal de que obedezcan”), en todo caso, en relación con esta *Aufklärung*, ¿cómo va a definir Kant la

crítica? O, en todo caso, —porque no tengo la pretensión de retomar lo que fue el proyecto crítico kantiano en su rigor filosófico, no me lo permitiría ante un auditorio tal de filósofos, no siendo yo mismo filósofo, sino apenas crítico—, ¿cómo podríamos situar la crítica propiamente dicha con respecto a esta *Aufklärung*?

Si, efectivamente, Kant llama *Aufklärung* a todo ese movimiento que le ha precedido, ¿cómo va a situar lo que él entiende por crítica? Yo diría, y estas son cosas completamente infantiles, que en relación con la *Aufklärung*, la crítica será a los ojos de Kant la que va a decirle al saber: ¿sabes bien hasta dónde puedes saber?, razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro? La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites, y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga “obedece”, es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el obedece; o más bien, el obedece se fundará sobre la autonomía misma.

No intento mostrar la oposición que habría en Kant entre el análisis de la *Aufklärung* y el proyecto crítico. Creo que sería fácil mostrar que, para el mismo Kant, este verdadero coraje de saber que era invocado por la *Aufklärung*, este mismo coraje de saber consiste en reconocer los límites del conocimiento; y sería fácil mostrar que, para él, la autonomía está lejos de ser lo opuesto de la obediencia a los soberanos. Pero no es menos cierto que Kant ha dado a la crítica, en su empresa de desujeción, en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura, la de conocer el conocimiento.

No quisiera insistir más sobre las implicaciones de esta suerte de desfase entre *Aufklärung* y crítica que Kant ha querido marcar. Quisiera simplemente insistir sobre este aspecto histórico del problema, que nos es sugerido por lo que ha pasado en el siglo XIX. La historia del siglo XIX ha dado pie bastante más a la continuación de la empresa crítica tal como la había situado Kant, de alguna forma en retroceso con relación a la *Aufklärung*, que a algo como la *Aufklärung* misma. Dicho de otra manera, la historia del siglo XIX –y ciertamente la historia del XX más aún–, parecía que debía, si no dar la razón a Kant, sí al menos ofrecer un motivo concreto a esta nueva actitud crítica, a esta actitud crítica en retirada con relación a la *Aufklärung*, cuya posibilidad había abierto Kant.

Este motivo histórico que parecía ofrecerse a la crítica kantiana mucho más que al coraje de la *Aufklärung*, tenía muy simplemente estos tres rasgos fundamentales: en primer lugar, una ciencia positivista, es decir, que se daba fundamentalmente confianza a sí misma, incluso cuando se mostraba cuidadosamente crítica con respecto a cada uno de sus resultados; en segundo lugar, el desarrollo de un Estado o de un sistema estatal que se ofrecía a sí mismo como razón y como racionalidad profunda de la historia y que por otra parte, elegía como instrumentos unos procedimientos de racionalización de la economía y de la sociedad; de ahí, un tercer rasgo, en la sutura de este positivismo científico y del desarrollo de los Estados, una ciencia del Estado o un estatismo, si quieren. Así, se anuda entre todos ellos un tejido de relaciones estrechas, en la medida en que la ciencia va a jugar un papel cada vez más determinante en el desarrollo de las fuerzas productivas; en la medida en que, por otra parte, los poderes de tipo estatal van a ejercerse cada vez más a través de unos conjuntos técnicos refinados.

De ahí, el hecho de que la pregunta de 1784, ¿qué es la *Aufklärung*? o, más bien, la

manera en que Kant, en relación a esta pregunta y a la respuesta que le dio, ha intentado situar su empresa crítica, esta interrogación sobre las relaciones entre *Aufklärung* y Crítica va a tomar legítimamente el aspecto de una desconfianza, o en todo caso de una interrogación cada vez más sospechosa: (¿de qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprehensible cuanto que se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón?).

Ahora bien, el devenir de esta cuestión, creo, no ha sido exactamente el mismo en Alemania y en Francia, y esto por razones históricas que habría que analizar, porque son complejas. Podríamos decir, a grandes rasgos, esto: no tanto, quizás, a causa del desarrollo reciente de un Estado completamente nuevo y racional en Alemania, cuanto a causa de la pertenencia muy antigua de las Universidades a la *Wissenschaft* y a las estructuras administrativas y estatales. Esta sospecha de que hay algo en la racionalización y quizás incluso en la razón misma que es responsable del exceso de poder, pues bien, me parece que esta sospecha se ha desarrollado sobre todo en Alemania, y digamos, para ser aún más breves, que se ha desarrollado sobre todo en lo que podríamos llamar la izquierda alemana.

En todo caso, de la izquierda hegeliana a la Escuela de Frankfurt, ha habido toda una crítica del positivismo, del objetivismo, de la racionalización, de la *techné* y de la tecnificación, toda una crítica de las relaciones entre el proyecto fundamental de la ciencia y de la técnica, que tiene el objetivo de hacer aparecer los lazos entre una presunción ingenua de la ciencia, por una parte, y las formas de dominación propias de la forma de sociedad contemporánea por la otra. Por tomar como ejemplo el que, sin duda, de todos fue el más alejado de lo que podríamos denominar una crítica de

izquierda, no hay que olvidar que Husserl, en 1936 refería la crisis contemporánea de la humanidad europea a algo que tenía que ver con las relaciones entre el conocimiento y la técnica, la *episteme* y la *techné*.

En Francia, las condiciones del ejercicio de la filosofía y de la reflexión política han sido muy diferentes y, a causa de ello, la crítica de la razón presuntuosa y de sus efectos específicos de poder no parece haber sido conducida de la misma manera. Y sería, pienso, del lado de un cierto pensamiento de derecha, en el curso del siglo XIX y del siglo XX, donde se encontraría de nuevo esta misma acusación histórica de la razón o de la

...me parece que en Francia se ha llegado a una época en que precisamente este problema de la Aufklärung puede ser retomado en una vecindad bastante significativa con, digamos, los trabajos de la Escuela de Frankfurt.

racionalización en nombre de los efectos de poder que lleva consigo. En todo caso, el bloque constituido por las Luces y la Revolución, sin duda ha impedido de una forma general que se ponga nuevamente en cuestión, real y profundamente, esta relación entre la racionalización y el poder; quizás también el hecho de que la Reforma, es decir, lo que creo que ha sido, en sus raíces muy profundas, el primer movimiento crítico como arte de no ser gobernado, el hecho de que la Reforma no haya tenido en Francia la amplitud y el éxito que ha conocido en Alemania, ha hecho sin duda que en Francia esta noción de *Aufklärung*, con todos los problemas que planteaba, no haya tenido una significación tan amplia, y por otra parte, nunca haya tenido una referencia histórica de tan largo alcance como en Alemania.

Digamos que en Francia nos hemos contentado con una cierta valorización política de los filósofos del siglo XVIII, al mismo tiempo que descalificábamos el pensamiento de las Luces, como un episodio

menor en la historia de la filosofía. En Alemania, por el contrario, lo que era entendido como *Aufklärung* era considerado, bien o mal, poco importa, pero ciertamente como un episodio importante,

una especie de manifiesto resplandeciente del destino profundo de la razón occidental. Se encontraba en la *Aufklärung* y en todo este periodo, que sumariamente desde el siglo XVI al XVIII sirve de referencia a esta noción de *Aufklärung*, se intentaba descifrar, reconocer la línea de pendiente más marcada de la razón occidental, mientras que la política a la que estaba ligada era objeto de un examen suspicaz. Tal

es, si ustedes quieren, *grosso modo*, el quiasma que caracteriza la manera en que, en Francia y en Alemania, ha sido planteado el problema de la *Aufklärung* durante el siglo XIX y toda la primera mitad del siglo XX.

Ahora bien, creo que la situación en Francia ha cambiado en los últimos años; y que, de hecho, este problema de la *Aufklärung* (tal y como había sido tan importante para el pensamiento alemán, desde Mendelssohn, Kant, pasando por Hegel, Nietzsche, Husserl, la Escuela de Frankfurt, etc...), me parece que en Francia se ha llegado a una época en que precisamente este problema de la *Aufklärung* puede ser retomado en una vecindad bastante significativa con, digamos, los trabajos de la Escuela de Frankfurt. Digamos, siempre para ser breves, que —esto no es extraño— la cuestión de lo que es la *Aufklärung* nos ha venido de nuevo de la fenomenología y de los problemas planteados por ella. En efecto, esta cuestión se nos ha replanteado otra vez a partir de la cuestión del sentido y de lo que puede

constituirlo. ¿Cómo puede ser que haya sentido a partir del sin sentido? ¿Cómo viene el sentido? Cuestión que, claramente, es complementaria de esta otra: ¿cómo puede ser que el gran movimiento de la racionalización nos haya conducido a tanto ruido, a tanto furor, a tanto silencio y tanto mecanismo sombrío?

Después de todo no hay que olvidar que *La náusea* es poco más o menos contemporánea de la *Krisis*. Y es por el análisis, después de la guerra, de esto, a saber, que el sentido no se constituye más que por unos sistemas de coacciones característicos de la maquinaria significativa, es, me parece, por el análisis del hecho de que no hay sentido más que por los efectos de coerción propios de unas estructuras, por lo que, por un extraño atajo, se ha reencontrado de nuevo el problema de la relación entre *ratio* y *poder*. Pienso, igualmente (y esto sería un estudio por hacer, sin duda), que los análisis de la historia de las ciencias, toda esta problematización de la historia de las ciencias (que asimismo se enraíza sin duda en la fenomenología, que en Francia ha seguido, a través de Cavailles, a través de Bachelard, a través de Georges Canguilhem, una historia completamente diferente), me parece que el problema histórico de la historicidad de las ciencias no deja de tener algunas relaciones y analogías, sin ser meramente su eco, con el problema de la constitución del sentido; ¿Cómo nace, cómo se forma esta racionalidad, a partir de algo que es completamente otro? He aquí la recíproca y la inversa del problema de la *Aufklärung*: ¿cómo puede ser que la racionalización conduzca al furor del poder?

Ahora bien, parece que, sean estas investigaciones sobre la constitución del sentido, con el descubrimiento de que este no se constituye más que por las estructuras de coerción del significativo, sean los análisis hechos sobre la historia de la racionalidad científica con los efectos de coacción ligados a su institucionalización y a la constitución de modelos, todo ello, todas estas

investigaciones históricas no han hecho, me parece, más que recortar como por un estrecho calado y como a través de una especie de tronera universitaria, lo que ha sido, después de todo, el movimiento de fondo de nuestra historia desde hace un siglo. Porque a fuerza de cantarnos que a nuestra organización social o económica le faltaba racionalidad, nos hemos encontrado delante de no sé si demasiada o insuficiente razón, pero en todo caso, seguramente, ante demasiado poder; y a fuerza de oírnos cantar las promesas de la revolución, no sé si donde ésta se ha producido ha sido buena o mala, pero nos hemos encontrado ante la inercia de un poder que se mantenía indefinidamente; y a fuerza de oírnos cantar la oposición entre las ideologías de la violencia y la verdadera teoría científica de la sociedad, del proletariado y de la historia, nos hemos encontrado de nuevo con dos formas de poder que se parecían como dos hermanos: el fascismo y el stalinismo.

En consecuencia, retorno de la cuestión: ¿qué es la *Aufklärung*? Y se reactiva así la serie de problemas que habían marcado los análisis de Max Weber: ¿qué ocurre con esta racionalización, que estamos de acuerdo en que caracteriza no sólo el pensamiento y la ciencia occidentales desde el siglo XVI, sino también las relaciones sociales, las organizaciones estatales, las prácticas económicas y quizás hasta el comportamiento de los individuos? ¿Qué pasa con esta racionalización en sus efectos de coacción y quizás de obnubilación, de implantación masiva y creciente, nunca contestada radicalmente, de un vasto sistema científico y técnico?

Este problema, que en Francia estamos obligados a cargar de nuevo sobre nuestras espaldas, este problema de ¿qué es la *Aufklärung*?, puede ser abordado por diferentes caminos, y el camino por el que yo quisiera abordarlo, no lo inscribo en absoluto —y quisiera que me creyeran— en un espíritu de polémica o de crítica. Dos

razones, por consiguiente, hacen que no busque otra cosa que marcar unas diferencias y, de alguna manera, ver hasta dónde se pueden multiplicar, desmultiplicar, demarcarlas unas de otras, dislocar si quieren, las formas de análisis de este problema de la *Aufklärung*, que es quizás, después de todo, el problema de la filosofía moderna.

A continuación, al abordar este problema que nos hermana con la Escuela de Frankfurt, quisiera señalar que, de todas maneras, hacer de la *Aufklärung* la cuestión central quiere decir, desde luego, un cierto número de cosas. Quiere decir, primero, que uno se compromete en una cierta práctica que yo llamaría histórico-filosófica, que no tiene nada que ver con la filosofía de la historia y la historia de la filosofía, una cierta práctica histórico-filosófica con lo cual quiero decir que el dominio de experiencia al que se refiere este trabajo filosófico no excluye en absoluto ningún otro. No es la experiencia interior, no son las estructuras fundamentales del conocimiento científico, pero tampoco un conjunto de contenidos históricos elaborados en otro tiempo, preparados por los historiadores, y acogidos como unos hechos completamente dados.

De hecho, en esta práctica histórico-filosófica se trata de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él, cuestión que vemos que desplaza a los objetos históricos habituales y familiares a los historiadores, hacia el problema del sujeto y de la verdad, problema del que los historiadores no se ocupan. Vemos, igualmente, que esta cuestión inviste el trabajo filosófico, el pensamiento filosófico, el análisis filosófico, con unos contenidos empíricos diseñados precisamente por ella. De ahí, si ustedes quieren, que los historiadores, ante este

trabajo histórico o filosófico, digan: “Sí, sí, seguramente, quizás, en todo caso no es exactamente eso”, lo cual es efecto de la interferencia debida a este desplazamiento hacia el sujeto y la verdad del que hablaba.

Y que los filósofos, incluso si no todos toman el aire de gallinas ofendidas, piensen generalmente: “la filosofía, a pesar de todo, es otra cosa completamente distinta”, siendo esto atribuido al efecto de caída, atribuido a ese retorno a una empiricidad que ni siquiera cuenta con el beneficio de ser garantizada por una experiencia interior.

Concedamos a esas voces cercanas toda la importancia que tienen, que es grande. Indican, al menos negativamente, que estamos en el camino adecuado, es decir, que a través de los contenidos históricos que elaboramos y a los cuales estamos ligados porque son verdaderos, o porque valen como verdaderos, planteamos la cuestión: ¿qué soy yo, entonces, yo que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular? Desubjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico, liberar los contenidos históricos por la interrogación sobre los efectos de poder con que son afectados por esta verdad de la que supuestamente dependen esos efectos de poder; esta es, si quieren, la primera característica de esta práctica histórico-filosófica.

Por otra parte, esta práctica histórico-filosófica se halla, evidentemente, en una relación privilegiada con una cierta época empíricamente determinable: incluso si es relativa y necesariamente imprecisa, esta época es, ciertamente, designada como momento de formación de la humanidad moderna, *Aufklärung* en el sentido amplio del término, al cual se referían Kant, Weber, etc., periodo sin datación fija, con múltiples entradas, ya que puede ser definido tanto por la formación del capitalismo como por la constitución del mundo burgués, por la

puesta en acción de los sistemas estatales, o por la fundación de la ciencia moderna con todos sus correlatos técnicos, o también por la organización de un cara a cara entre el arte de ser gobernado y el de no ser de tal modo gobernado. Es un privilegio de hecho, pues, para el trabajo histórico-filosófico, que en este periodo aparezcan de alguna manera, en vivo y en la superficie de unas transformaciones visibles, estas relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto, que son lo que hay que analizar.

Pero privilegio también en el sentido de que se trata de formar a partir de ahí, una matriz para recorrer toda una serie de posibles dominios diferentes. Digamos, si ustedes quieren, que no es porque privilegiemos el siglo XVIII, porque nos interese en él, por lo que encontramos de nuevo el problema de la *Aufklärung*; yo diría que más bien es porque queremos fundamentalmente plantear el problema ¿*Qué es la Aufklärung?*?, por lo que encontramos aquí el esquema histórico de nuestra modernidad. No se trataría de decir que los griegos del siglo V son un poco como los filósofos del siglo XVIII, o que el siglo XII era ya una especie de Renacimiento, sino de intentar ver bajo qué condiciones, al precio de qué modificaciones o de qué generalizaciones, se puede aplicar a cualquier momento de la historia esta cuestión de la *Aufklärung*, es decir, de las relaciones entre los poderes, la verdad y el sujeto.

Tal es el cuadro general de esta investigación, que llamaría histórico-filosófica. He aquí cómo puede ser conducida ahora.

Decía antes que, en todo caso, yo quería trazar muy vagamente otras vías posibles, diferentes a las que me parece han sido hasta el presente frecuentadas de manera preferente. Lo cual no significa de ninguna manera acusarlas de no conducir a nada, o de no proporcionar ningún resultado válido. Quisiera simplemente decir y sugerir esto: me parece que esta cuestión de la

Aufklärung, desde Kant, a causa de Kant y, verosímilmente, a causa de este desfase entre *Aufklärung* y crítica que él ha introducido, ha sido esencialmente planteada en términos de conocimiento, es decir, partiendo de lo que fue el destino histórico del conocimiento en el momento de la constitución de la ciencia moderna, es decir, también buscando lo que ya, en este destino, marcaba los efectos de poder indefinidos a los que ésta iba a estar necesariamente ligada por el objetivismo, el positivismo, el tecnicismo, etc., relacionando este conocimiento con las condiciones de constitución y de legitimidad de todo conocimiento posible y, en definitiva, buscando cómo se había operado en la historia el tránsito fuera de la legitimidad (ilusión, error, olvido, encubrimiento, etc.).

En una palabra, es el procedimiento de análisis que me parece, en el fondo, que ha sido emprendido por el desfase de la crítica en relación con la *Aufklärung* operado por Kant. Me parece que, a partir de ahí, tenemos un procedimiento de análisis que es, en el fondo, el seguido con más frecuencia, procedimiento de análisis que se podría llamar una investigación sobre la legitimidad de los modos históricos de conocer. En todo caso, así lo han entendido un cierto número de filósofos del siglo XVIII, y así lo han entendido Dilthey, Habermas, etc. Mas simplemente aún: ¿qué falsa idea acerca de sí mismo se ha hecho el conocimiento, y a qué uso excesivo se ha encontrado expuesto, y en consecuencia, a qué dominación se ha encontrado ligado? Pues bien, en lugar de este procedimiento que toma la forma de una investigación sobre la legitimidad de los modos históricos de conocer, se podría quizás abordar un procedimiento diferente.

Este podría tomar como entrada en la cuestión de la *Aufklärung*, no el problema del conocimiento, sino el del poder; este procedimiento avanzaría así, no como una investigación sobre la legitimidad, si no como

lo que yo denominaría una prueba de *eventualización*. ¡Perdón en esta horrible palabra! Y, ¿qué quiere decir? Lo que yo entendería por procedimiento de eventualización, aunque los historiadores griten con espanto, es esto: primero, tomar unos conjuntos de elementos en los que pueden señalarse, en una primera aproximación, y por lo tanto de una manera completamente empírica y provisional, conexiones entre unos mecanismos de coerción y unos contenidos de conocimiento. Mecanismos de coerción diversos, quizás también conjuntos legislativos, reglamentos, dispositivos materiales, fenómenos de autoridad, etc.; y contenidos de conocimiento que se tomarán igualmente en su diversidad y heterogeneidad, y que se tendrán en cuenta en función de los efectos de poder de los que son portadores, en tanto que son validados como formando parte de un sistema de conocimiento.

Lo que buscamos, entonces, no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de

Se utiliza, entonces, la palabra saber, que se refiere a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido; y, en segundo lugar, el término poder, que no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos (...) Se trata, así, de evitar hacer jugar de entrada una perspectiva legitimadora, como sí lo hacen los términos de conocimiento o de dominación.

coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.

Por lo tanto, en este primer nivel, no hay que efectuar la separación de la legitimidad, no hay que señalar el punto del error y de la ilusión. Por eso, a este nivel, me parece que se pueden utilizar dos palabras que no tienen la función de designar entidades, potencias o algo como los trascendentales, sino sólo la de operar, en relación a los dominios a los que se refieren, una reducción sistemática de valor, es decir, una neutralización de los efectos de legitimidad y una clarificación de lo que hace que sean aceptables en un cierto momento y que hayan sido efectivamente aceptados.

Se utiliza, entonces, la palabra saber, que se refiere a todos los procedimientos y a

todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido; y, en segundo lugar, el término poder, que no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos. Vemos, enseguida, que estos dos términos no tienen más que un papel metodológico: no se trata de señalar, a través de ellos, unos principios generales de realidad, sino de fijar, de alguna forma, el frente del análisis, el tipo de elemento que debe ser pertinente para ese mismo análisis. Se trata, así, de evitar hacer jugar de entrada una perspectiva legitimadora, como sí lo hacen los términos de conocimiento o de dominación.

Se trata, igualmente, en todo momento del análisis, de poder darles un contenido determinado y preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder: nunca debe considerarse que existe un saber o un poder, o peor aún, el saber o el poder, que serían en sí mismos operantes. Saber, poder, no son más que un marco de análisis. Y vemos también que este marco no está compuesto de dos categorías de elementos extraños entre sí, que serían el saber por un lado y el poder por otro -lo que les haría exteriores entre sí-, porque nada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características, por ejemplo, un tipo de discurso científico en una época dada, y si, por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios de lo que es validado como científico o simplemente racional, o simplemente recibido de manera común, etc.

Inversamente, nada puede funcionar como un mecanismo de poder, si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes. No se trata, entonces, de describir lo que es saber y lo que es poder, y cómo el uno reprimiría al otro, o cómo el otro abusaría del primero, sino que se trata más bien de describir un nexo de saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, sea el sistema de la enfermedad mental, el de la penalidad, la delincuencia, la sexualidad, etc.

En suma, me parece que, de la observación empírica para nosotros de un conjunto, a su aceptación histórica, en la época misma en que efectivamente es observable, el camino pasa por un análisis del nexo saber-poder que lo sostiene, y lo retoma a partir del hecho de que es aceptado, en dirección de lo que lo hace aceptable, por supuesto no en general, sino sólo allí donde es aceptado: es lo que podríamos caracterizar como retomar lo en

su positividad. Tenemos, pues, aquí un tipo de procedimiento que, fuera de la preocupación por la legitimación y, en consecuencia, separándose del punto de vista fundamental de la ley, recorre el ciclo de la positividad, yendo del hecho de la aceptación, al sistema de la aceptabilidad, analizado a partir del juego saber-poder. Digamos que, más o menos, es este el nivel de la *arqueología*.

En segundo lugar, vemos enseguida que, a partir de este tipo de análisis, amenazan un cierto número de peligros que no pueden dejar de aparecer como las consecuencias negativas y costosas de un análisis semejante. Estas positivities son conjuntos que no son evidentes por sí mismos, en el sentido de que sean cuales fueren la costumbre o el uso que han podido hacérsenos familiares, sea cual sea la fuerza de engeguimiento de los mecanismos de poder que estas positivities han hecho jugar, o sean cuales sean las justificaciones que han elaborado, estas positivities no se han hecho aceptables por algún derecho originario; y lo que hay que hacer resaltar para aprehender mejor lo que ha podido hacerlas aceptables, es que justamente eso no era evidente, no estaba inscrito en ningún *a priori*, no estaba contenido en ninguna anterioridad. El extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema, y el seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia, son dos operaciones correlativas.

No era evidente que la locura y la enfermedad mental se superpusieran en el sistema institucional y científico de la psiquiatría; no era tampoco algo dado que los procedimientos punitivos, el encarcelamiento y la disciplina penitenciaria vengán a articularse en un sistema penal; tampoco lo era que el deseo, la concupiscencia, el comportamiento sexual de los individuos, deban efectivamente articularse unos sobre otros en un sistema de saber y de normalidad llamado sexualidad. La detección de la aceptabilidad de un

sistema es indisoluble de la detección de lo que lo hacía difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en suma, su energía. De ahí que sea necesario tomar en consideración esta estructura para seguir mejor sus artificios.

La segunda consecuencia, también costosa y negativa, es que estos conjuntos no son analizados como unos universales, a los que la historia aportaría, con sus circunstancias particulares, un cierto número de modificaciones. Ciertamente, muchos de los elementos aceptados, muchas de las condiciones de aceptabilidad, pueden tener tras de sí una larga carrera; pero lo que se trata de retomar en el análisis de estas positivities, son de alguna manera unas singularidades puras, ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie: una singularidad como la locura en el mundo occidental moderno, o una singularidad absoluta como la sexualidad, o una singularidad absoluta como el sistema jurídico-moral de nuestros castigos.

Ningún recurso fundador, ninguna caída en una forma pura, ahí tenemos uno de los puntos más importantes y más discutibles de este planteamiento histórico-filosófico: si este no quiere caer ni en una filosofía de la historia, ni en un análisis histórico, debe mantenerse en el campo de inmanencia de las singularidades puras. ¿Y entonces? Ruptura, discontinuidad, singularidad, descripción pura, cuadro inmóvil, ausencia de explicación, de transición, ustedes conocen todo esto. Se dirá que el análisis de esas positivities no depende de unos procedimientos llamados explicativos, a los que se concede un valor causal bajo tres condiciones:

1) no se reconoce valor causal más que a las explicaciones que se dirigen a una última instancia, valorada como profunda y única, economía para unos, demografía para otros;

2) no se reconoce que tenga valor causal más que lo que obedece a una

piramidalización que apunte hacia la causa o el foco causal, el origen unitario;

3) y, por último, no se reconoce valor causal más que a lo que establece una cierta inevitabilidad, o por lo menos, a lo que se aproxima a la necesidad. El análisis de las positivities, en la medida en que se trata de singularidades puras referidas, no a una especie o a una esencia, sino a simples condiciones de aceptabilidad, pues bien, este análisis supone el despliegue de una red causal a la vez compleja y ajustada, pero sin duda de otro tipo, una red causal que no obedecería a la exigencia de saturación por un principio profundo, unitario, piramidalizante y necesitante.

Se trata de establecer una red que dé cuenta de esta singularidad como de un efecto: de lo que se deriva la necesidad de la multiplicidad de las relaciones, de la diferenciación entre los diversos tipos de relaciones, de la diferenciación entre las distintas formas de necesidad de los encadenamientos, la necesidad de desciframiento de las interacciones y de las acciones circulares, y tomar en cuenta el entrecruzamiento de procesos heterogéneos. Y, por lo tanto, nada más extraño a un análisis así que el rechazo de la causalidad. Pero lo importante es que no se trata en estos análisis de reconducir un conjunto de fenómenos derivados a una causa, sino de hacer inteligible una positividad singular, en lo que tiene precisamente de singular.

Digamos, en general, que por oposición a una génesis que se orienta hacia la unidad de una causa principal cargada de una descendencia múltiple, se trataría aquí de una *genealogía*, es decir, de algo que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto, sino como el efecto. Inteligibilización, entonces, pero sobre la que es preciso darse cuenta de que no funciona según un principio de clausura. Y no se trata de un principio de clausura por

un cierto número de razones. La primera es que las relaciones que permiten dar cuenta de este efecto singular son, si no en su totalidad, por lo menos en una parte considerable, unas relaciones de interacción entre individuos o grupos, es decir, que estas relaciones implican sujetos, tipos de comportamientos, decisiones, elecciones: el sostén, el soporte de esta red de relaciones inteligibles, no se podría encontrar en la naturaleza de las cosas, sino que es la lógica propia de un juego de interacciones con sus márgenes siempre variables de incertidumbre.

No clausura, tampoco, porque estas relaciones que intentamos establecer para dar cuenta de una singularidad como efecto, esta red de relaciones, no debe constituir un único plano. Son relaciones que están en constante desprendimiento, unas en relación con las otras. La lógica de las interacciones, en un nivel dado, juega entre individuos, pudiendo a la vez guardar sus reglas y su especificidad, sus efectos singulares, constituyendo con otros elementos unas interacciones que se juegan a otro nivel, de suerte que, en cierto modo, ninguna de estas interacciones aparece como primaria o absolutamente totalizante. Cada una puede ser resituada en un juego que la desborda; e inversamente, ninguna, por muy local que sea, carece de efecto o deja de estar expuesta a tener un efecto sobre la interacción de la que forma parte y que la envuelve. Entonces, si ustedes quieren, y esquemáticamente, movilidad constante, esencial fragilidad o, más bien, imbricación entre lo que reconduce el proceso mismo y lo que lo transforma. En suma, se trataría aquí de poner en juego toda una forma de análisis que podríamos denominar *estratégicos*.

Al hablar de arqueología, de estrategia y de genealogía, no pienso que se trate de señalar con ello tres niveles sucesivos que serían desarrollados unos a partir de otros, sino más bien de caracterizar tres dimensiones necesariamente simultáneas del mismo

análisis, tres dimensiones que deberían permitir en su simultaneidad misma, volver a aprehender lo que hay de positivo, es decir, cuales son las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por la detección de las interacciones y de las estrategias en las que se integra.

Es una investigación que tiene en cuenta... (faltan aquí algunas frases, perdidas al momento de darle vuelta a la cinta con la que fue grabada la Conferencia) ...se produce como efecto y, en definitiva, eventualización en la que se trata de algo cuya estabilidad, cuyo enraizamiento, cuyo fundamento, no es nunca tal que no se pueda, de una manera u otra, si no pensar su desaparición, sí por lo menos señalar aquello por lo que, y a partir de lo que, su desaparición es posible.

Decía antes que más que plantear el problema en términos de conocimiento y de legitimación, se trataba de abordar la cuestión por el sesgo del poder y de la eventualización. Pero, como ven, no se trata de hacer funcionar el poder entendido como dominación, supremacía, a título de dato fundamental, de principio único, de explicación o de ley ineludible; al contrario, se trata de considerarlo siempre como relación en un campo de interacciones, se trata de pensarlo en una relación indisociable con formas de saber, y se trata de pensarlo siempre de tal manera que se le vea asociado a un dominio de posibilidad, y en consecuencia, de reversibilidad, de inversión posible.

Ven ustedes que así la cuestión no es ya: ¿por qué error, ilusión, olvido, por qué faltas de legitimidad viene el conocimiento a inducir unos efectos de dominación que manifiesta en el mundo moderno la empresa de la *Aufklärung*? La cuestión sería más bien esta: ¿Cómo puede la indisociabilidad del saber y del poder, en el juego de las interacciones y de las estrategias múltiples, inducir a la vez unas singularidades que se

fijan a partir de sus condiciones de aceptabilidad, y un campo de posibles, de aperturas, de indecisiones, de inversiones y de dislocaciones eventuales, que los hace frágiles, no permanentes, que hacen de estos efectos unos acontecimientos, nada más y nada menos que unos acontecimientos? ¿De qué manera pueden los efectos de coerción propios de estas positivities, ser no ya disipados por un retorno al destino legítimo del conocimiento, y por una reflexión sobre el trascendental o el cuasi-trascendental que lo fija, sino invertidos o desenlazados en el interior de un campo estratégico concreto, de ese campo estratégico concreto que los ha inducido, y a partir precisamente de la decisión de no ser gobernado?

En suma, el movimiento que ha hecho oscilar la actitud crítica hacia la cuestión de la crítica, o aún más, el movimiento que ha hecho tomar otra vez en cuenta la empresa de la *Aufklärung* en el proyecto crítico consistente en hacer que el conocimiento pueda hacerse de sí mismo una idea justa, este movimiento de oscilación, este desfase, la manera de desviar la cuestión de la *Aufklärung* hacia la crítica, ¿no habría que intentar hacer ahora el camino inverso? ¿no se podría intentar recorrer esta vía pero en el otro sentido? Y si hay que plantear la cuestión del conocimiento en su relación con la dominación, sería primero y ante todo a partir de una cierta voluntad decisoria de no ser gobernado, una voluntad decisoria como actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant, de su minoría de edad. Cuestión de actitud.

Ven ustedes porque yo no había podido dar, no me había atrevido a dar un título a mi Conferencia, el que de haberlo hecho habría sido “¿Qué es la *Aufklärung*?”².

...Jean-Louis Bruch: Quisiera plantearle

una pregunta sobre una formulación que es central en su exposición, pero que ha sido expresada de dos formas que me han parecido diferentes. Usted ha hablado al final de 'la voluntad decisoria de no ser gobernado', como un fundamento, o una vuelta de la *Aufklärung*, que ha sido el tema de su Conferencia. Usted ha hablado al principio de 'no ser gobernado de ese modo', de 'no ser hasta tal punto gobernado', de 'no ser gobernado a ese precio'. En un caso la formulación es absoluta, en el otro es relativa, ¿en función de qué criterios? Me pregunto si es por haber experimentado fuertemente el abuso de la gubernamentalización por lo que usted se sitúa en la posición radical, en la de la voluntad decisoria de no ser gobernado. Y por último, ¿no debe ser esta última posición objeto de una interrogación, de una puesta en cuestión que tendría una esencia filosófica?

Michel Foucault: Son dos buenas preguntas. Sobre el asunto de la variación de las formulaciones: no pienso, en efecto, que la voluntad de no ser gobernado en absoluto sea algo que podamos considerar como una aspiración originaria. Pienso que, de hecho, la voluntad de no ser gobernado es siempre la voluntad de no ser gobernado así, de esta manera, por éstos, a este precio. En cuanto a la formulación de no ser gobernado en absoluto, me parece que es, de alguna manera, el paroxismo filosófico y teórico de lo que sería esta voluntad de no ser relativamente gobernado. En cuanto a mi frase final, yo decía voluntad decisoria de no ser gobernado, entonces ahí, error de mi parte, pues era no ser gobernado así, de esa forma, de esta manera. Pues no me refería a una especie de anarquismo fundamental,

² Aquí concluye el texto de la Conferencia de Michel Foucault. Siguió después una serie de preguntas y respuestas, de las cuales nosotros rescatamos solamente una, que pensamos ayuda a esclarecer un punto especialmente interesante del argumento del propio Foucault.

que sería como la libertad originaria, rebelde absolutamente y en profundidad a toda gubernamentalización. No lo he dicho, pero eso no quiere decir que yo la excluya absolutamente.

Creo que en efecto mi exposición se detiene ahí, porque había durado ya demasiado tiempo, pero también porque me pregunto: si se quiere hacer la exploración de esta dimensión de la crítica, que me parece tan importante, a la vez porque ella forma parte de la filosofía y también porque no forma parte de ella, si se explora esta dimensión de la crítica, ¿no sería uno remitido, como base de la actitud crítica, a lo que sería la práctica histórica de la rebelión, de la no aceptación de un gobierno real, de una parte, y de la otra, a la experiencia individual del rechazo de la gubernamentalidad?

Lo que me sorprende mucho, pero quizás es que estoy obsesionado, porque son cosas de las que me ocupo mucho ahora, es que si esta matriz de la actitud crítica en el mundo occidental, hay que buscarla en la Edad Media, en unas actitudes religiosas y en relación con el ejercicio del poder pastoral,

es también muy asombroso que se vea cómo la mística, en tanto experiencia individual, y la lucha institucional y política, forman una sola unidad, y en todo caso están perpetuamente referidas la una a la otra. Yo diría que una de las primeras grandes formas de revuelta en Occidente ha sido la mística, y todos esos focos de resistencia a la autoridad de la Escritura, a la mediación del pastor, se han desarrollado en los conventos o en el exterior de los conventos por parte de los laicos.

Cuando vemos que estas experiencias, estos movimientos de la espiritualidad, han servido con frecuencia de vestidura, de vocabulario, y mucho más todavía de maneras de ser y de soportes a la espera de una lucha que podemos llamar económica, popular, de clases (en términos marxistas), encuentro que tenemos ahí algo fundamental.

En el recorrido de esta actitud crítica cuyo origen, me parece, encuentra la historia en este momento, ¿no hace falta ahora interrogar lo que sería la voluntad de no ser gobernado así, de esa manera, etc., tanto en su forma individual de experiencia como en su forma colectiva? (...).

...si se explora esta dimensión de la crítica, ¿no sería uno remitido, como base de la actitud crítica, a lo que sería la práctica histórica de la rebelión, de la no aceptación de un gobierno real, de una parte, y de la otra, a la experiencia individual del rechazo de la gubernamentalidad?



Extrañamiento. Prehistoria de un procedimiento literario¹



EL HILO DE ARIADNA

1. En una carta enviada en 1922 a Roman Jakobson, el crítico ruso Víctor Sklovski exclamaba alegremente: “Sabemos cómo se hizo la vida, y también cómo se hicieron *El Quijote* y el automóvil²”. Se reconocen aquí de inmediato los rasgos típicos del primer formalismo ruso: la crítica literaria entendida como conocimiento riguroso, el arte como mecanismo. Los nombres de los dos corresponsales, ambos en torno a los veinte años, estarían, a pesar del declinar de su amistad, indisolublemente asociados a este movimiento intelectual³. Una teoría de la prosa, publicada por Sklovski algunos años antes (1917), incluía dos capítulos titulados respectivamente “Cómo se hizo *El Quijote*” y “El arte como procedimiento”. Algunas páginas después, Sklovski se adentraba en una serie de observaciones sobre la psicología humana:

Si estudiamos con suficiente atención las leyes

de la percepción, no tardamos en percatarnos de que los actos habituales tienden a volverse automáticos. Todas nuestras costumbres proceden del ámbito del inconsciente y del automatismo. Para darse cuenta de ello, basta con recordar la sensación que se experimenta al tener en la mano una pluma por primera vez, o al empezar a hablar una lengua extranjera, y compararlo con la sensación que acompaña al mismo acto en su milésima repetición. Las leyes del lenguaje cotidiano, con sus frases incompletas y sus palabras pronunciadas a medias, se explican precisamente recurriendo al automatismo de ciertos procesos.

El peso de la costumbre inconsciente es tan fuerte, continúa Sklovski, que “la vida pasa, se anula. La automatización lo engulle todo: cosas, ropas, muebles, la mujer y el miedo a la guerra”.

En este punto se introduce una definición del arte en general:

¹ He presentado este ensayo en Helsinki, Venecia (en una jornada en memoria de Manfredo Tafuri), Pisa, Maastricht y Santa Mónica, en el Getty Center. Agradezco sus observaciones a Perry Anderson, Jan Bremmer y Francesco Orlando; a John Elliott, por haberme señalado el texto de Guevara; a Pier Cesare Bori por su ayuda y a los participantes en el Seminario coordinado por mí en el Getty Center, al que fui invitado como *scholar* en 1995, por sus críticas.

² Citado por P. Steiner, *Russian Formalism. A Metapoetics*, Ed. Ithaca, Nueva York, 1984, p. 45.

³ Posteriormente sus relaciones mejoraron. En la Introducción a la antología preparada por T. Todorov, (*Théorie de la littérature*, París, 1965), Jakobson liquidó las ideas de Sklovski sobre el extrañamiento definiéndolo como “insulseces” (p.8). Otra alusión polémica en el mismo texto, es aclarada por V. Strada en “Strumenti critici”, 1, (octubre 1966), p. 100.

Para reavivar nuestra percepción de la vida, para hacer sensibles las cosas, para hacer de la piedra una piedra, existe lo que llamamos arte. El fin del arte es darnos una sensación de la cosa, una sensación que ha de ser visión y no sólo reconocimiento. Para alcanzar este resultado, el arte se sirve de dos procedimientos, el extrañamiento frente a las cosas, y la complicación de la forma, con la que tiende a hacer más difícil la percepción y a prolongar su duración. En el arte, el proceso de percepción es de hecho un fin en sí mismo, y ha de ser dilatado. El arte es un medio para experimentar el devenir de una cosa; por eso para él lo que ha sido no tiene ninguna importancia⁴.

La idea de Sklovski según la cual el arte sería un instrumento para reavivar nuestras percepciones, paralizadas por la costumbre, remite inmediatamente a la función desarrollada en la obra de Marcel Proust por la memoria involuntaria. En 1917, sólo se había publicado el primer volumen de la obra *A la búsqueda del tiempo perdido* (titulado *Por el camino de Swann*). Pero en el análisis de Sklovski sobre el “arte como procedimiento”, en ningún momento figura el nombre de Proust. Los ejemplos de “extrañamiento” (*ostranienie*) proceden principalmente de Tolstoi. Sklovski subraya que en *Kholstomer*, el cuento de Tolstoi, “los acontecimientos son narrados por un caballo, y las cosas se vuelven extrañas no por medio de nuestra percepción, sino por medio de la del animal”.

El derecho de propiedad se considera como sigue:

Muchos de los hombres que me definían “su” caballo no sabían ni cabalgar; y los que sí me cabalgaban eran otras personas. Ni siquiera me daban el forraje. También eran otros quienes hacían esto. El bien no me lo hacían los que me

llamaban “mi caballo”, sino cocheros, veterinarios o incluso otras personas ajenas. Cuando más tarde amplí el horizonte de mis observaciones, me convencí de que el término “mío” no se refiere sólo a nosotros los caballos, sino que por lo general sólo se basa en un instinto bajo y animalesco de los hombres, instinto que ellos llaman sentimiento de propiedad o derecho de propiedad. El hombre dice “mi casa” aunque no la habite nunca, aunque sólo se ocupe de su construcción y de su mantenimiento. El comerciante dice “mi negocio”; por ejemplo, “mi negocio de tejidos”, pero no por ello se hace confeccionar sus ropas con las mejores telas que tiene en él. [...] Actualmente estoy convencido de que la diferencia esencial entre nosotros y los hombres consiste precisamente en esto. Ya por este simple hecho —y sin tener en cuenta todas las demás ventajas que tenemos respecto de ellos—, tenemos derecho a afirmar que, en la jerarquía de los seres vivos, estamos un escalón más arriba que los hombres. La actividad de los hombres, por lo menos de todos aquellos con los que he tenido relación, está determinada por las palabras y no por los hechos⁵.

Además de una serie de fragmentos de Tolstoi, Sklovski analiza un género literario totalmente distinto: las adivinanzas con sobrentendidos eróticos. El héroe de una *bylina*, Stavr, no reconoce a su mujer, que se le aparece disfrazada. La mujer le propone una adivinanza:

Sabes Stavr, ¿te acuerdas todavía
de cuando aprendimos a escribir juntos?
Yo tenía un tintero de plata,
y tu pluma era de oro.
Rara vez yo entintaba mi pluma en el
tintero,
mientras que tú siempre entintabas en
él la tuya.

⁴ V. Sklovski, *Una teoría della prosa*, tr. de M. Olsoufieva, Bari, 1966, pp. 15–17.

⁵ *Una teoría della prosa*, cit. pp. 18–19.

Pero el extrañamiento, observa Sklovski, “no es sólo un recurso para adivinanzas eróticas. Toda adivinanza está basada en una descripción del objeto mediante palabras que lo ilustran y lo definen, pero que generalmente no se utilizan para designarlo a él”⁶.

Aquí Sklovski vuelve a la afirmación de carácter general antes formulada: nos hallamos ante un fenómeno artístico cada vez que “un procedimiento [...] ha sido intencionalmente sacado del ámbito de la percepción automatizada”⁷.

2. Las páginas de Sklovski no han perdido ni un ápice de su fascinación y de su insolencia juvenil. Con excepción de una rápida alusión sobre la que volveré más adelante, prescinden intencionalmente de cualquier perspectiva histórica. Este desinterés por la historia, típico de la actitud de los formalistas rusos, reforzó la idea del “arte como procedimiento”. Si el arte es un aparato, hemos de comprender cómo funciona, no cómo ha nacido. Los profundos ecos de la noción de “extrañamiento” (*ostranienie*) en el arte y en la teoría literaria del siglo XX son muy notorios: basta con pensar en Bertold Brecht⁸. Pero precisamente la eficacia de las ideas de Sklovski ha contribuido a ocultar

Este desinterés por la historia, típico de la actitud de los formalistas rusos, reforzó la idea del “arte como procedimiento”. Si el arte es un aparato, hemos de comprender cómo funciona, no cómo ha nacido. Los profundos ecos de la noción de “extrañamiento” (ostranienie) en el arte y en la teoría literaria del siglo XX son muy notorios: basta con pensar en Bertold Brecht.

algunas preguntas importantes. ¿Por qué, aparte de los obvios motivos prácticos, Sklovski se basó casi solamente en textos rusos? ¿Las adivinanzas como género literario, están relacionadas de algún modo con el uso refinado que del extrañamiento hacía Tolstoi? Y, sobre todo, ¿el “extrañamiento” es considerado un sinónimo de arte en general (como sugería Sklovski), o un procedimiento relacionado con una tradición literaria específica? Las respuestas que intentaré dar a estas preguntas, situarán la noción de “extrañamiento”, si no me equivoco, en una perspectiva

distinta y más compleja de lo común.

3. El camino que voy a seguir, aceptablemente tortuoso, empezará con las meditaciones escritas en griego, en el siglo II después de Cristo, por el Emperador romano Marco Aurelio. Son varios los títulos que se les dan: *Para mí mismo, Recuerdos, Pensamientos* y demás⁹. Su primer libro es una especie de autobiografía, redactada a modo de lista de personas (familiares, maestros, amigos) de las que Marco Aurelio se sentía deudor desde un punto de vista moral o intelectual; los otros once libros están formados por una serie de fragmentos de distinta extensión, y dispuestos en un orden aparentemente casual. Marco Aurelio escribió algunos de

⁶ Ib. pp. 25–26.

⁷ Ib. p. 12.

⁸ Cfr. F. Orlando, *Illuminismo e retorica freudiana*, Turín, 1982 (nueva ed. de *Illuminismo barocco e retorica freudiana*, Turín, 1979), p. 163.

⁹ En esta parte me he guiado por el ensayo de Pierre Hadot sobre Marco Aurelio (*Exercices spirituels et philosophie antique*, París, 1987).

ellos durante sus campañas militares, para autoeducarse moralmente, sirviéndose del lenguaje de la filosofía estoica, en la que se había formado. No era una obra concebida para su publicación, elemento este que condicionó su forma, si no es que también, como diré enseguida, su fortuna póstuma.

A Marco Aurelio le interesaba la autoeducación, no la introspección. Por eso, su modo verbal favorito era el imperativo.

“¡Borra la imaginación!”. Escribe una y otra vez, sirviéndose de una palabra (φαντασια) que formaba parte del lenguaje técnico de los estoicos. Según Epicteto, el esclavo-filósofo cuyas ideas habían despertado un profundo eco en Marco Aurelio, cancelar las representaciones era un paso preciso para alcanzar una percepción exacta de las cosas, y por lo tanto para alcanzar la virtud¹⁰. Marco Aurelio describe en estos términos los pasos sucesivos:

Borra la imaginación. Detén el impulso de marioneta. Circunscríbete al momento presente. Comprende lo que te sucede a ti o a otro. Divide y separa el objeto dado en su aspecto causal y material. Piensa en tu hora postrera. (VII, 29).

Cada una de estas advertencias implicaba una técnica moral específica, con vistas a adquirir el dominio sobre las pasiones, que nos transforman en marionetas (comparación que le gustaba a Marco Aurelio). Para empezar, hemos de detenernos. Lo que nos gusta ha de ser subdividido en los elementos que lo componen. La “voz melodiosa” de un canto, por ejemplo, ha de ser subdividida “en los sonidos sueltos, y considerándolos de uno en uno, te preguntará si no te has engañado”.

Esta actitud ha de ser extendida a todo, con excepción de la virtud:

Acuérdate de dirigirte de inmediato hacia las partes o elementos singulares, y a través de su análisis, de llegar a despreciarlas, y aplica esta misma operación a la vida entera. (XI, 2).

Pero subdividir las cosas en sus elementos sueltos, no es suficiente. Debemos, además, aprender a mirarlas a distancia:

Asia, Europa, son sólo pequeños rincones del cosmos; el mar entero, una gota de agua y el Atos, un pequeño terrón, ambos del mismo cosmos; todo el tiempo presente, tan sólo un instante de la eternidad; así que todo es pequeño, inestable, a punto de desaparecer. (VI, 36).

Por la inmensidad del tiempo, y la muy numerosa cantidad de individuos, llegamos a darnos cuenta de que nuestro existir no tiene ninguna importancia:

Contempla [...] la vida por otros vivida tiempo ha, y la de aquellos que vivirán con posterioridad a ti, y la que actualmente viven en los pueblos extranjeros; y piensa en cuántos hombres ni siquiera conocen tu nombre, y cuántos lo olvidarán rapidísimamente, y cuántos, que tal vez ahora te elogian, muy pronto te vituperarán; y cómo no tiene ningún valor, ni el recuerdo que dejamos a la posteridad, ni incluso la fama, ni absolutamente ninguna otra cosa. (IX, 30).

Esta perspectiva cósmica aclara el sentido de la exhortación antes citada: “Piensa en tu hora postrera”. Todo, incluida nuestra muerte, ha de ser visto como parte de un proceso general de transformación y mutación:

Detente en cada una de las cosas que existen, y concíbela ya en estado de disolución y transformación, y ve cómo evoluciona hacia la

¹⁰ *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 135–154.

putrefacción o dispersión, o también piensa que cada cosa ha nacido casi sólo para morir. (X, 18).

También la búsqueda del principio causal, forma parte de la técnica estoica, con vistas a alcanzar una percepción exacta de las cosas:

Cuán importante es, frente a los manjares y a las comidas similares, recordar el concepto (φαντασιαν) que afirma “este es el cadáver de un pez”, aquél el “cadáver de un pájaro o de un cerdo”; y también que “el Falerno es solamente el jugo de un racimo de uvas”, y “la Toga, tan sólo lana de oveja teñida con sangre de marisco”; y respecto a la relación sexual, “es el roce de una víscera y la secreción de un moco acompañada de espasmos”. ¡Cuán importantes son estos conceptos (φαντασιαι) que llegan a la esencia de las cosas mismas y que penetran hasta su interior, de modo que se puede ver realmente lo que son! De igual modo es preciso actuar a lo largo de la vida entera, y cuando las cosas te dan la impresión de ser dignas de crédito en exceso, hay que desnudarlas y observarlas en su nulo valor, despojándolas de las ficciones que les permiten darse importancia y vanagloriarse. (VI, 13)¹¹.

4. A un lector del siglo XX, este extraordinario fragmento le parecerá, inevitablemente, un ejemplo precoz de extrañamiento. Y el término no parece injustificado. Tolstoi sentía una profunda admiración por Marco Aurelio. La antología de la sabiduría universal en forma de calendario, que preparó Tolstoi en su vejez, incluía más de cincuenta fragmentos extraídos de las meditaciones de Marco Aurelio¹². Pero también la actitud radical de Tolstoi respecto del derecho, de la ambición,

de la guerra o del amor, estaba profundamente influenciada por las meditaciones de Marco Aurelio. Tolstoi miraba las convenciones y las instituciones humanas con la mirada de un caballo, o también de un niño: como fenómenos extraños y opacos, vaciados de los significados que generalmente se les atribuyen. A sus ojos, al mismo tiempo apasionados y distanciados, las cosas se revelaban —por utilizar las palabras de Marco Aurelio—, como “realmente lo que son”.

Esta lectura de la obra de Marco Aurelio, que sigue la expuesta por Pierre Hadot en dos ensayos memorables, añade una nueva dimensión al debate de Sklovski sobre el “arte como procedimiento”. Además, confirma el paralelismo entre extrañamiento y adivinanzas sugerido por Sklovski. Porque cabe imaginar a Marco Aurelio en el acto de preguntarse, por ejemplo: “¿Qué es esa lana de oveja teñida con sangre de marisco?”. Para atribuir su justo valor a honores humanos como el símbolo de la dignidad senatorial, la toga, hemos de alejarnos de su objeto, para buscar su principio causal, planteando una pregunta que es semejante a una adivinanza. La autoeducación moral exige sobre todo que se cancelen las representaciones erróneas, y los postulados considerados obvios, y los reconocimientos que nuestra costumbre perceptiva ha hecho comunes y repetitivos. Para realmente ver las cosas, lo primero es mirarlas como si no tuvieran ningún sentido: es decir, como si fueran una adivinanza.

II

1. Las adivinanzas son un fenómeno presente en las culturas más dispares, y

¹¹ Marco Aurelio, *A se stesso*, ed. de E. V. Maltese, Milán, 1993.

¹² Cfr. Tolstoi, *Für alle Tage*, ed. de E. H. Schmitt y A. Skarvan, Dresde, 1906-1907.

quizás en todas¹³. La posibilidad de que Marco Aurelio se inspirara en un género popular como las adivinanzas, cuadra bien con una idea que me es cercana y que comparto, y que es la de que entre la cultura docta y la cultura popular existe con frecuencia una relación circular. Circularidad que también surge, de un modo que no creo que haya sido hasta hoy observado, en la singular fortuna póstuma de las meditaciones de Marco Aurelio. Para aclarar este punto, tendré que hacer una digresión bastante larga, que aclarará de qué manera leyó Tolstoi a Marco Aurelio. Como veremos, sus pensamientos reforzaron una actitud adoptada por Tolstoi en una fase anterior de su propio desarrollo intelectual y moral: de ahí el profundo eco que suscitaron.

La existencia de las meditaciones de Marco Aurelio fue conocida en la Antigüedad tardía gracias a las citas y referencias de eruditos griegos y bizantinos. Su texto ha llegado hasta nosotros a través de sólo dos manuscritos más o menos completos, uno de los cuales (sobre el que se basó la *editio princeps*) se ha perdido. Tan exigua difusión se debe, ciertamente, al carácter insólito de la obra de Marco Aurelio: una serie de pensamientos dispersos escritos en una lengua vivaz, veloz, quebrada¹⁴. Pero algunos decenios antes de la *editio princeps* (1558), la vida y las cartas de Marco Aurelio se habían hecho familiares al público culto europeo, a través

de la forma ficticia de un disfraz. El autor de esta falsedad era el franciscano fray Antonio de Guevara, arzobispo de Mondoñedo y predicador de la corte del emperador Carlos V.

En el Prefacio de la primera edición del *Libro del Emperador Marco Aurelio con reloj* de principios, aparecida en Valladolid en 1529, Guevara afirma haber recibido de Florencia un manuscrito griego de Marco Aurelio, posteriormente traducido para él por algunos amigos. Pero el libro que Guevara afirmaba haber traducido no tenía relación alguna con el texto de las meditaciones de Marco Aurelio, que se darían por primera vez a la imprenta treinta años más tarde. Así que Guevara mezcló un poco de historia con mucha imaginación, inventando cartas escritas por Marco Aurelio, diálogos entre él y su mujer, y así sucesivamente. Y esta mezcolanza tuvo un éxito extraordinario. Pues el *Libro áureo de Marco Aurelio*, como se le solía llamar, fue traducido a diversas lenguas, incluido el armenio (Venecia 1738), y reimpresso durante décadas. En 1643, el filólogo inglés Meric Casaubon, al presentar su propia edición de las meditaciones de Marco Aurelio, observó desdeñosamente que el éxito de la impostura de Guevara sólo era comparable al de la Biblia¹⁵.

Pero en aquel momento la fama de Guevara ya había entrado en una fase de rápido declive. El cortante artículo que le dedicó Bayle en el *Dictionnaire Historique et*

¹³ A. Aarne. *Vergleichende Rätselforschungen*, FF Communications 26-28, Helsinki, 1918-1920. Sobre las adivinanzas en la cultura latina, cfr. Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklöpadie*, voz "Rätsel", especialmente 116-122 (Weissbach). Véase además A. Jolles, *Einfache Formen*, 1930; tr. fr. *Formes simples*, París, 1972, pp. 103-119, así como el penetrante ensayo de S. Levi Della Torre, *Erneutica Vinciana* en "Achademia Leonardi da Vinci", 6 (1995), pp. 228-231.

¹⁴ Cfr. las observaciones de Joly en la Introducción a su edición, en que por vez primera se utilizaba el ms. Vat. 1950 descubierto por Winckelmann (*Pensées de l'empereur Marc-Aurèle-Antonin ou leçon de vertu que ce Prince philosophe se faisoit à lui-même, nouvelle traduction du grec...*, París, 1770, p. XIX).

¹⁵ *Marci Antonini Imperatoris, de se ipso et ad ipsum libri XII*, Guil, Xylander *Augustanus graece et latine primus edidit, nunc vero [...] notas emendationes adiecit Mericus Casaubonus*, Londres 1643, Prolegómenos.

critique es el del retrato de un falsario¹⁶. Sólo una parte minúscula del libro de Guevara estaba destinada a sobrevivir, y es la de la presunta arenga pronunciada por un campesino de la región del Danubio llamado Mileno, ante Marco Aurelio y los senadores romanos. Estas páginas, que más de un siglo después inspiraron una famosa poesía de La Fontaine (*El campesino del Danubio*), son, como se verá claramente gracias a una breve cita extraída de la edición impresa en Venecia por Francesco Portonaris, en 1571, una elocuente denuncia del

Sabemos que a un lector del siglo XVI como Vasco de Quiroga no se le escapó el verdadero blanco de esta arenga: la conquista española del Nuevo Mundo. El Libro áureo de Marco Aurelio puede ser considerado un prolijo sermón, dirigido por el predicador de la corte fray Antonio de Guevara, al emperador Carlos V, para criticar ásperamente los horrores de la conquista española.

Imperialismo

buen salvaje, difundándolo por toda Europa:

*Habéis sido tan codiciosos de los bienes ajenos, y ha sido tan grande vuestra arrogancia de gobernar países extranjeros, que el mar no os ha podido saciar con su profundidad, ni la tierra confortar con sus extensos campos [...] porque vosotros, romanos, no escucháis a los demás sino para turbar a las gentes tranquilas y aprovecharse de los sudores ajenos*¹⁷.

Sabemos que a un lector del siglo XVI como Vasco de Quiroga no se le escapó el

Que digáis que nosotros merecemos ser esclavos a causa de que no tenemos Príncipe que nos mande, ni Senado que nos gobierne, ni ejército que nos defienda; a esto respondo que pues no teníamos enemigo, nos curábamos de ejércitos, y puesto que estaba cada uno contento con su suerte, no teníamos necesidad de Senado superior que gobernase; que siendo como éramos, todos iguales, no consentíamos haber entre nosotros Príncipes; porque el oficio de los príncipes es oprimir como tiranos para

¹⁶ P. Bayle, *Dictionnaire Historique et critique*, Rotterdam 1720³, II, pp. 1339-1340. Bayle rechazaba vigorosamente la respuesta escéptica de Guevara, a las críticas que le dirigió el anticuario español Pedro de Rhua: sobre este intercambio epistolar, cfr. *Biblioteca de autores españoles*, t. XIII, Madrid, 1872, pp. 229-250, y también la voz *Rúa, Pierre*, en P. Bayle, *Dictionnaire...*, cit. El libro de Guevara ya había sido considerado “mera ficción” por Fausto da Longiano en 1548; cfr. H. Vaganay, *Antonio de Guevara et son oeuvre dans la littérature italienne*, en “La Bibliofilia”, XVII (1915-1916), p. 339. El silencio de los grupos erasmistas fue interpretado como señal de condena por M. Bataillon, *Erasmus y España*, México-Buenos Aires 1950, II, p. 222.

¹⁷ A. de Guevara, *El terzo libro de Marco Aurelio con l'Horologio de Principi*, Venecia, 1571, cc. 6V-7V.

¹⁸ Cfr. A. de Guevara, *El villano del Danubio y otros fragmentos*, Introducción de A. Castro, Princeton, 1945; p. XV. Pero véanse las sugerentes críticas formuladas a la interpretación de A. Castro por L. Spitzer, *Sobre las ideas de Américo Castro a propósito de “El villano del Danubio” de Antonio de Guevara*, Bogotá, 1950. La obra de Guevara no se menciona en el importante libro de G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo*, Florencia, 1977.

*mantener en paz a los pueblos. Que digáis no haber en nuestra tierra República ni policía, sino que vivíamos como viven los brutos animales en una montaña, tampoco en esto, como en lo otro, tenéis razón, porque nosotros no consentíamos en nuestras tierras tratantes mentirosos ni bulliciosos, ni hombres que de otras tierras nos trajesen aparejos para ser viciosos y rebuscados, ya que nosotros éramos honestos en el vestir, y sobrios en el comer*¹⁹.

Como se reconoció ya hace mucho tiempo, esta descripción idílica estaba inspirada esencialmente en la *Germania* de Tácito. También el ataque contra los crímenes del Imperialismo romano seguía una célebre página de Tácito: la enérgica arenga pronunciada por Calgacus, el jefe caledonio que en el *Agrícola* acusa a los romanos de “hacer un desierto y llamarlo paz” (*atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*). Pero Calgacus no es más que un nombre. Mientras que Mileno, el campesino del Danubio, es un ser muy concreto. Antonio de Guevara lo representó con estas palabras:

*Tenía este villano la cara pequeña, los labios grandes y los ojos hundidos, el color adusto, el cabello erizado, la cabeza sin cobertura, los zapatos de cuero de puerco espín, el sayo de pelo de cabra, la cinta de juncos marinos y la barba larga y espesa, las cejas le cubrían los ojos, y tenía los pechos y el cuello cubiertos de vello como un oso, y un dardo en la mano*²⁰.

“Cuando le vi entrar en el Senado, imaginé —comenta Marco Aurelio (es decir, Guevara)—, que era algún animal en figura

de hombre”. Pero ¿quién es el campesino que tuvo el valor de denunciar los crímenes del Imperio Romano? En un borrador del texto de Guevara, que ha permanecido como manuscrito, el campesino del Danubio no tenía barba: se ha supuesto que este detalle tenía la connotación de que se tratase de un indígena americano²¹. Pero su fisionomía monstruosa y animalesca también sugiere otro origen. Es un pariente cercano de Marcolfo, el campesino que, en el célebre texto medieval, se dirige audazmente al rey Salomón:

*Marcolfo fue hombre pequeño pero con elementos de grandes proporciones; tenía una gran cabeza, la frente espaciosa, rubicunda y crespa, orejas velludas y colgantes hasta la mitad de la mandíbula; grandes ojos bizcos, el labio inferior colgante como el de los caballos, barba descuidada y provista de pelos grandes y rípidos como los cabrones, las manos cortas, los dedos cortos y gruesos, el aspecto de asno y la cabellera a modo de cabrón. Su calzado era sumamente rústico, y su cuerpo estaba manchado por diversas manchas y salpicones de barro y lodo*²².

Un detalle menor confirma la estrecha relación que liga los dos textos. La extraña referencia de Antonio de Guevara a los “zapatos de cuero de puerco espín” es fruto de una distracción, que llevó a fundir dos fragmentos de la versión latina del *Diálogo de Salomón y Marcolfo*, en que se mencionan los zapatos inmediatamente después de una comparación entre la cabellera de Marcolfo y las agujas del puercoespín (“capilli veluti sunt spinule ericiorum; calciamenta

¹⁹ A. de Guevara, *Il terzo libro di Marco Aurelio...*, cit., c. 9r.

²⁰ *Ib.*, c. 6r.

²¹ Véase al respecto. A. Castro en A. de Guevara, *El villano del Danubio y otros fragmentos*, cit., p. XXIII.

²² Cfr. *El dialogo de Salomon e Marcolpho* (Venecia, 1502), en G. C. Croce *Le sottilissime astuzie di Bertoldo. Le piacevoli e ridicolose semplicità di Bertoldino*, ed. de P. Camporesi, Turín, 1978, p. 208.

pedum...”)²³. La crítica encubierta que hace Guevara de la política española en el Nuevo Mundo se basaba entonces en una curiosa amalgama: por una parte Tácito, y por otra las “fabulosas narraciones populares”, como las llamó en el siglo XII el historiador Guillermo de Tiro, “con que Marcolfo, alternativamente, resolvía las adivinanzas planteadas por Salomón y proponía otras nuevas”²⁴. Ambas tradiciones, la antigua y la medieval, podían utilizarse para lanzar un desafío a la autoridad.

En la tradición medieval popular, el rey era desafiado por un campesino, cuyo grotesco aspecto físico iba sorprendentemente acompañado de agudeza y sabiduría. En las *Sottilissime astuzie di Bertoldo*, de Giulio Cesare Croce, la reelaboración más famosa del *Diálogo de Salomón y Marcolfo*, el rey Alboino exclama con orgullo: “Mira cuántos señores y barones hay a mi alrededor para obedecerme y honrarme”. “También las hormigas aladas están alrededor del árbol y le roen la corteza”, replica con prontitud Bertoldo”²⁵.

Estas comparaciones animalescas expresan una tendencia a rebajar la

autoridad del rey, tema analizado en profundidad por Batjin, en su gran libro sobre la cultura popular en el Renacimiento²⁶. Desde un punto de vista subjetivo, la inocencia de los animales desvela la realidad oculta en las relaciones sociales, como en el caso de Kholstomer, el caballo que protagoniza el cuento de Tolstoi analizado por Sklovski. El campesino del Danubio, “animal de forma humana”, destruye las pretensiones de la ideología imperial de los romanos (y de los españoles), comparándolos con los bandidos que roban y matan a poblaciones inocentes. El verdadero Marco Aurelio, el hombre más poderoso del mundo, llegó a una conclusión análoga tras haberse mirado a sí mismo, por medio de una serie de comparaciones rebajadoras e incluso degradantes:

Una pequeña araña se enorgullece de haber cazado una mosca; otro, un lebrato; otro, una sardina en la red; otro, cochinitos; otro, osos; y otro, sármatas. ¿No son todos ellos unos bandidos, si examinas atentamente sus principios? (X, 10)²⁷.

2. Al sostener que había tenido acceso a una

²³ Cfr. *Salomon e Marcolphus*, ed. de W. Benary, Heidelberg, 1914, pp. 1–2: “Statura itaque Marcolphi erat curta et grossa. Caput habebat grande; frontem latissimum, rubicundum et rugosum; aures pilosas et usque ad médium maxillarum pendentes; oculos grossos et lipposos; et labium subterius quasi caballium; barbam sordidam et ferosam quasi hirci; manus truncas; digitos breves et grossos; pedes rotundos, nasum spissum et gibbosum, labia magna et grossa, faciem asininam; capillos veluti spinule ericiorum; calciamenta pedum eius rustica erant nimis; et cingebat renes eius dimidius gladius; vaginam quoque mediam habebat crepatam et in summo capite repalatam; capulum de tilia factum erat et cum cornu hircini ornatum”. La confusión entre “erizo” y “puercoespín” presente en Vincenzo Maria de S. Caterina y Lazzaro Spallanzani) puede verificarse también en otras lenguas europeas.

²⁴ Cfr. G. C. Croce, *Le sottilissime astuzie di Bertoldo*, cit. p. 169). Sobre los precedentes medievales, cfr. *The Poetical Dialogues of Solomon and Saturn*, al cuidado de R. J. Menner, Nueva York, 1941.

²⁵ Cfr. G. C. Croce, *Le sottilissime astuzie di Bertoldo*, cit. p. 10. Sobre los ecos de *El villano del Danubio en el Bertoldo*, cfr. P. Camporesi, *Mostruosità e sapienza del villano*, en *Agostino Gallo nella cultura del Cinquecento*, al cuidado de M. Pegrari, pp. 193–214, y especialmente pp. 193–197.

²⁶ Cfr. M. Batjin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Turín, 1979.

²⁷ Cfr. Agustín, *De civitate Dei*, 4, citado por Tomás de Aquino, *De regimine principum*, Parma, 1578, I, II, cap. V, cc. II–v: “Remota iustitia quae sunt ipsa regna, nisi quaedam latrocinia? [...] introducitur autem ad suum probandum intentum exemplum de quodam pyrata, qui vocabatur Dionides: qui cum fuisset captus ab Alexandro, quaesivit ab eo cur mare haberet infestum? Ipse libera contumacia respondit: Quid tibi, tu orbem terrarum? Sed quia ego exiguo navigio id facio, latro vocor, tu vero, quia magna classe, diceris imperator”.

traducción de las meditaciones de Marco Aurelio, probablemente Guevara no decía la verdad. De todos modos es innegable que en la falsificación por él confeccionada, Guevara recogía un débil eco del texto todavía inédito de Marco Aurelio. Que quede claro que no intento incluir a Guevara entre los precursores del extrañamiento. La conclusión de la arenga pronunciada por el campesino del Danubio –“el Imperio no es sino robo”–, se presenta como evidente; no surge de una fase preliminar de opacidad o de mala comprensión. Pero el texto de Guevara dejó una señal indeleble en los posteriores desarrollos del extrañamiento como procedimiento literario. Desde este momento y en lo sucesivo, el salvaje, el campesino, el animal, aisladamente o combinados entre sí, proporcionarán un punto de vista desde el cual observar a la sociedad con ojos distanciados, extrañados, críticos.

Me entretendré con algunos ejemplos, empezando por un célebre texto de Montaigne. Quien ciertamente conocía el Marco Aurelio de Guevara, que era uno de los libros favoritos de su padre²⁸. En el ensayo *Sobre los caníbales*, Montaigne hablaba con incrédulo estupor de las informaciones sobre los indígenas brasileños, cuya vida pacífica e inocente parecía reavivar los antiguos mitos sobre la Edad de Oro. Pero al final del ensayo, devuelve al lector bruscamente a Europa. Montaigne cuenta la historia de tres indígenas brasileños que habían sido llevados a Francia. Al preguntarles qué cosas les habían impresionado más, mencionaron dos hechos: principalmente que individuos adultos y armados (los guardias suizos) obedecieran a un niño (el rey de Francia) en vez de escoger a su propio jefe. Y en segundo

lugar (tienen un modo de hablar, explica Montaigne, según el cual llaman hombres a la mitad de los demás):

*Se habían dado cuenta de que entre nosotros había hombres que se atiborraban de todo tipo de delicias, mientras que la mitad se dedicaba a mendigar a las puertas de aquellos, desmedrados por el hambre y la miseria; y les parecía extraño que la mitad necesitada tolerase semejante injusticia, y que no se les echaran a la garganta y prendieran fuego a sus casas*²⁹.

Los indígenas brasileños, incapaces de percibir lo obvio, habían visto algo que normalmente queda ocultado por la costumbre y por las convenciones. Esta incapacidad para dar por descontada la realidad, hizo las delicias de Montaigne. Montaigne estaba dispuesto a preguntarse por todo de modo incesante, desde los fundamentos de la vida en sociedad hasta los menores detalles de la existencia cotidiana. La sorpresa de los indígenas brasileños demostraba hasta qué punto la sociedad europea, caracterizada por la desigualdad política y económica, estaba alejada de lo que Montaigne llamaba “ingenuidad originaria” (*naïfveté originelle*)³⁰. “Naïf”, *nativus*, el amor de Montaigne por esta palabra, y su correspondiente desagrado por lo artificioso, nos llevan al núcleo de la noción de extrañamiento. Comprender menos, ser ingenuo, quedarse estupefactos, son reacciones que pueden llevarnos a ver más, a alcanzar algo más profundo, más cercano a la naturaleza.

3. Los moralistas franceses del siglo XVII transformaron la forma del ensayo, tal como

²⁸ Cfr. Michel de Montaigne, *Essais*, al cuidado de A. Thibaudet, París, 1950, p. 379 (II, II, *De l'ypocrisie*). Montaigne emitió un juicio negativo sobre las Cartas de Guevara (II, ensayo XLVIII, p. 330).

²⁹ *Ibidem*, p. 253.

³⁰ M. de Montaigne, *Essais*, cit. Y véase, en general, el prefacio de G. Celati a J. Swift, *I viaggi di Gulliver*, Milán, 1997.

había sido desarrollada por Montaigne, en aforismos o fragmentos autónomos. En uno de estos fragmentos, incluido en la edición de 1689 de los *Caractères* de La Bruyère, se ve cómo surge con toda su plenitud la potencialidad corrosiva del extrañamiento.

*Se ve a ciertos animales feroces, machos y hembras, diseminados por el campo, negros, lívidos y todos quemados por el sol, atados a la tierra que hurgan y remueven con invencible tenacidad; tienen como una voz articulada, y cuando se ponen en pie muestran un rostro humano, y en efecto son hombres; de noche se retiran a sus cubiles, donde viven a base de pan negro, agua y raíces; así ahorran a los demás hombres el esfuerzo de sembrar, de labrar y de cosechar para vivir, por lo que merecen que no les falte el pan que han sembrado*³¹.

Es un texto sorprendente tanto por su contenido, tan distinto de la habitual aceptación por La Bruyère de la ideología dominante, como por el modo en que está construido. Una mala comprensión inicial (“ciertos animales feroces”) viene seguida por una observación contradictoria, vetada de perplejidad (“tienen como una voz articulada”). A continuación relampaguea un estupor inesperado, parecido a la acción de quien resuelve una adivinanza: “cuando se ponen en pie muestran un rostro humano; y en efecto [*en effet*] son hombres”.

Estas palabras (“en efecto”) introducen una descripción factual (“de noche se retiran a sus cubiles”, etcétera) que desemboca en la observación irónica “por lo que merecen que no les falte el pan que han sembrado”. La presunta equidad social y moral de esta conclusión es implícitamente denunciada como hipocresía a la luz de lo que antes se ha dicho. “Ellos” merecen sobrevivir; y nada

más. “Ellos” nunca son nombrados.

En los ejemplos antes analizados la comparación con los animales se refería al vértice de la escala social. Vemos aquí una comparación análoga pero referida a los escalones más bajos y con implicaciones igualmente degradantes. El lector podría esperar una afirmación directa del tipo “los campesinos viven como animales” o “los campesinos viven en condiciones inhumanas”. Pero en vez de ello La Bruyère nos pone ante una serie de obstáculos: la mala comprensión inicial, el objeto innominado, la conclusión irónica. El lector se ve implicado en un esfuerzo cognoscitivo que transforma la conclusión implícita en una especie de premio. El efecto, sea artístico o retórico, es infinitamente más fuerte.

4. En 1765 Voltaire publicó, bajo un seudónimo fácilmente reconocible (“l'Abbé Bazin”), una breve *Filosofía de la historia*. Incluía un capítulo titulado “Des sauvages” (“Sobre los salvajes”) que empezaba con una larga pregunta retórica:

¿Entendéis por salvajes a villanos que viven en cabañas con sus hembras y con algunos animales, incesantemente expuestos a las inclemencias de las estaciones; que no conocen más que la tierra que les alimenta y el mercado al que van en ocasiones a vender sus productos para comprar algunas toscas vestimentas; que hablan una jerga que no se oye en las ciudades; que tienen pocas ideas, y por tanto pocas expresiones; sometidos, sin saber por qué, a un empleado al que llevan todos los años la mitad de lo que han ganado con el sudor de su frente; que se reúnen ciertos días en una especie de granero para celebrar ceremonias de las que no comprenden nada, escuchando a un hombre que viste distinto de ellos y al que no entienden; que en ocasiones dejan su aldea

³¹ Cfr. J. de La Bruyère, *Les caractères* (“De l'homme”, 128), en id., *Oeuvres complètes*, al cuidado de J. Benda, París, 1978, p. 333. Este mismo pasaje fue traducido y brevemente comentado por G. della Volpe, en *Rousseau e Marx*, Roma, 1962, pp. 163-164 (páginas que suscitaron, hace muchos años, mi interés por el tema que aquí se trata).

cuando redobla el tambor y van a hacerse matar a una tierra extranjera y a matar a sus semejantes por la cuarta parte de lo que pueden ganar en su casa trabajando?

Evidentemente, esta espléndida página estaba inspirada en el fragmento de La Bruyère que he analizado antes. En ambos casos nos hallamos ante una perífrasis que genera una tensión cognoscitiva que revela poco a poco las facetas imprevisiblemente extrañas de un objeto familiar. Pero hay una diferencia. La Bruyère no nombra el objeto de su discurso; mientras que Voltaire, con un golpe de genio, le da inicialmente un nombre equivocado que poco a poco resulta ser el justo. He aquí cómo responde Voltaire a su propia exigencia retórica:

Hay salvajes como éstos por toda Europa. Y hay que reconocer que los pueblos de Canadá y los cafres, a quien nos complacemos en llamar salvajes, son infinitamente superiores a los nuestros. El hurón, el algonquino, el Illinois, el cafre y el hotentote tienen el arte de fabricar por sí mismos todo lo que necesitan, arte del que carecen muchos villanos. Las poblaciones de América y de África son libres, mientras que nuestros salvajes ni siquiera tienen la idea de la libertad.

Los presuntos salvajes de América [...] conocen el honor, del que nunca han oído hablar nuestros salvajes de Europa. Tienen una

*patria, la aman, la defienden; establecen tratados; se baten con valor y frecuentemente hablan con una energía heroica*³².

Los jesuitas llamaban al campo europeo, teatro de sus iniciativas misioneras, las Indias “de por acá”³³. La apertura de los jesuitas a la confrontación con las culturas extraeuropeas es notoria. Voltaire, alumno de los jesuitas, al identificar a los verdaderos salvajes como los que viven en nuestro continente, siguió, llevándola a la paradoja, la actitud de sus propios maestros³⁴. Voltaire observó la vida de los rústicos europeos desde una distancia infinita, como uno de los protagonistas de su relato *Micromegas*: un gigante llegado de Siria. Su mirada voluntariamente opaca y estupefacta transformó los impuestos, la guerra y la misa en una serie de gestos insensatos, absurdos, carentes de legitimidad.

5. En un capítulo de *Una teoría de la prosa*, que trata de la “construcción del relato y de la novela”, Sklovski volvió a considerar la noción de extrañamiento, observando que presumiblemente Tolstoi la había sacado de la “literatura francesa, de *Le Huron dit le naïf* de Voltaire, o de las descripciones de la Corte francesa atribuidas por Chateaubriand a un salvaje”³⁵. Los textos que he citado en el curso de mi digresión pertenecen a una tradición más larga y muy admirada por Tolstoi³⁶. La

³² Voltaire, *Essai sur les mœurs*, al cuidado de R. Pomeau, París, 1963, pp. 22-23.

³³ Cfr. el importante ensayo de A. Prosperi, “Otras Indias”. *Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, en id., *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Florencia, 1980, pp. 205-234; véase ahora, id., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turín, 1996, pp. 551, y subsiguientes.

³⁴ Cfr. C. Ginzburg, *Le voci degli altri. L'elemento dialogico nella storiografia gesuitica*, en “Ta Historika”, 12, n. 22, junio 1995, pp. 3-22 (en griego).

³⁵ Cfr. V. Sklovski, *Una teoría de la prosa*, cit. p. 87. “Para transformar a un individuo en un animal bastan un uniforme, la separación de la familia, y un redoble de tambor”, escribió en su diario el joven Tolstoi (cit. por R. F. Gustafson, *Leo Tolstoy Resident and Stranger*, Princeton, 1986, p. 347): palabras que parecen referirse a la página de Voltaire antes citada.

³⁶ Para un documento tardío (1907), véase la breve Introducción de Tolstoi a una antología de pasajes de La Bruyère y de otros moralistas franceses, preparada por su discípulo Rusanov (L. Tolstoj, *I Cannot Be Silent. Writings on Politics, Art and Religion*, ed. de N. Gareth Jones, Bristol, 1989, pp. 200-201, que me ha señalado Pier Cesare Bori). Tolstoi enfrenta a los moralistas (entre ellos “el sorprendente Montaigne, cuyos escritos pertenecen en parte a este género literario”), con los pensadores sistemáticos, expresando una preferencia evidente por los primeros.

página *Sobre los salvajes* procedente de la *Filosofía de la historia* que Voltaire había dedicado anteriormente a Catalina II, Emperatriz de todas las Rusias, y posteriormente reeditado como Introducción (*Discours préliminaire*) al *Essai sur les mœurs*, constituye un precedente especialmente cercano de las páginas de Tolstoi.³⁷ La denuncia de las costumbres “animalescas” de los seres humanos, pronunciada por el caballo Kholstomer, parece hacerse eco de la denuncia sobre los campesinos europeos considerados como verdaderos salvajes, pronunciada por Voltaire. Así que la referencia genérica de Sklovski a la “literatura francesa” como precedente del extrañamiento de Tolstoi, ha de ser precisada: se trata de la “literatura de la Ilustración francesa”, empezando por Voltaire.³⁸ Para empezar, una perspectiva puramente formalista no puede captar qué sacó Tolstoi de Voltaire: el uso del extrañamiento como expediente deslegitimador a cualquier nivel: político, social y religioso. “Se reúnen ciertos días en una especie de granero para celebrar ceremonias de las que no comprenden nada, escuchando a un hombre que viste distinto de ellos y al que no entienden”, escribió Voltaire. Tolstoi desarrolló este pasaje en la página de Resurrección sobre la misa, página que el Sínodo ruso consideró prueba de la actitud blasfema de su autor, expulsándolo de la Iglesia ortodoxa:

El servicio divino consistía en lo siguiente: un sacerdote, vestido con una ropa de brocado especial, extraña e incomodísima, cortaba y

*disponía en un platillo muchos trocitos de pan y a continuación los mojaba en una taza de vino, pronunciando mientras tanto varios nombres y oraciones*³⁹.

La precoz asimilación de la tradición ilustrada por parte de Tolstoi, condicionó profundamente su posterior lectura de Marco Aurelio. Esta doble influencia explica por qué Tolstoi nunca utilizó el extrañamiento como una mera técnica literaria. Para él, se trataba de un modo de alcanzar, como escribió Marco Aurelio, “a la esencia de las cosas mismas, y que penetran hasta su interior, de modo que se puede ver realmente lo que son” hasta “desnudarlas y observarlas en su nulo valor, despojándolas de las ficciones que les permiten darse importancia y vanagloriarse”. Tanto para Marco Aurelio como para Tolstoi, alcanzar “las cosas mismas” significaba liberarse de ideas y representaciones falsas; a fin de cuentas, significaba aceptar la caducidad y la muerte. A este respecto, una de las hijas de Tolstoi cuenta una anécdota reveladora. En una ocasión le dijo a una vieja campesina que le ayudaba en casa, que estaba de mal humor. “Si lees a Marco Aurelio –le respondió la vieja–, se te pasará toda la tristeza”. “¿Qué Marco Aurelio, y por qué Marco Aurelio?”, preguntó Alexandra Lvovna. “Seguro, seguro –le explicó la vieja–, es un libro que me dio el Conde. En él está escrito que todos moriremos. Y si tenemos la muerte ante nosotros, tampoco valen nada nuestras tristezas. En cuanto pienses en la muerte, te sentirás más ligera. Yo, cuando tengo alguna pena en el corazón, siempre

³⁷ Cfr. R. Pomeau, *Introducción a Voltaire, Essai sur les mœurs*, cit., I, p. LV, “Dans toute l’oeuvre, ce fut cette *Philosophie de l’histoire*, si contestable, même à sa date, du point de vue de la science, qui exerça l’influence la plus marquée sur les imaginations révolutionnaires et romantiques”.

³⁸ En su *Iluminismo e retórica freudiana* (un libro del que he aprendido mucho), especialmente en la p. 163, F. Orlando opone netamente el extrañamiento ilustrado al de los siglos XIX y XX (considerando a Brecht una excepción parcial). El punto de vista que he bosquejado aquí sugiere más bien la existencia, por una parte, de una continuidad sustancial entre el extrañamiento preilustrado e ilustrado y el extrañamiento de Tolstoi, y, por otra, de una esencial discontinuidad entre este último y el extrañamiento de Proust.

³⁹ L. Tolstoi, *Resurrezione*, tr. it. de A. Villa, Florencia, 1965, p. 177.

digo: '¡Eh, muchachos, leedme a Marco Aurelio!⁴⁰'.

A Tolstoi esta anécdota le encantaba. E indudablemente le confirmó su profunda convicción de que los campesinos, al estar apartados de la sociedad moderna y de su artificiosidad, estaban más cerca de la verdad. La actitud de Montaigne (otro escritor profundamente admirado por Tolstoi) hacia los indígenas brasileños era de origen parecido. Pero el populismo de Tolstoi no tenía nada de paternal; para él, la vieja campesina era perfectamente capaz de comprender a Marco Aurelio. Y probablemente tenía razón: porque, además, ciertas meditaciones de Marco Aurelio se alimentaban de un género literario popular como el de las adivinanzas.

III

1. Con lo que, en apariencia, el círculo se cierra. Pero la reconstrucción que hasta aquí he presentado todavía está incompleta. Como he dicho, el capítulo de Sklovski sobre el “arte como procedimiento” no menciona la obra de Proust. Pero hay una noción distinta, explícitamente analizada por Proust bajo un nombre distinto, que en la *Recherche* tiene una función importante, si no es que crucial.

Uno de los más importantes personajes de la segunda novela del ciclo, *A la sombra de las muchachas en flor*, es la sobrina del narrador, queridísima por él. Como recordará todo lector de Proust, la sobrina siente pasión por las cartas de Madame de Sévigné:

Pero mi abuela [...] me había enseñado a amar las verdaderas bellezas [...], Y éstas pronto habrían de sorprenderme, pues Madame de Sévigné es una gran artista, de la misma familia que un pintor a quien conocería yo en Balbec y que tuvo una profunda influencia sobre mi visión de las cosas, Elstir. En Balbec me percaté de que ella nos presenta las cosas del mismo modo que él, siguiendo el orden de nuestras percepciones, en vez de empezar explicando sus causas. Pero ya aquel mediodía, en aquel vagón, releendo la carta en que figura el claro de luna: “No puedo resistirme a la tentación, me pongo todas las cofias y casacas que no eran necesarias y me voy por ese camino en que el aire es tan suave como el de mi habitación: encuentro allí mil extravagancias, monjes blancos y negros, varias monjas grises y blancas, ropa tendida por doquier, hombres sepultados tiesos apoyados en los árboles, etc.” me quedé encantada por lo que hubiera llamado yo misma, algo más tarde (¿acaso no pinta ella los paisajes, del mismo modo que él los caracteres? el aspecto Dostoievski de las

⁴⁰ Cfr. V. Bulgakov, *Leone Tolstoj nell'ultimo anno della sua vita*, Foligno, 1930, p. 431 (también este pasaje me ha sido señalado por Pier Cesare Bori).

⁴¹ Cfr. M. Proust, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, tr. it. de F. Calamandrei y N. Neri, Turín, 1978, pp. 247-248., *À la Recherche du temps perdu*, I, ed. de P. Clarac y A. Ferré, París, 1960, pp. 653-654: “Mais ma grand-mère [...] m'avait appris à en aimer les vraies beautés [...], Elles devaient bientôt me frapper d'autant plus que Madame de Sévigné est une grande artiste de la même famille qu'un peintre que j'allais rencontrer à Balbec et qui eut une influence si profonde sur ma vision des choses, Elstir. Je me rendis comte à Balbec que c'est de la même façon que lui qu'elle nous présente les choses, dans l'ordre de nos perceptions, au lieu de les expliquer d'abord par leur cause. Mais déjà cet après-midi-là, dans ce wagon, en relisant la lettre ou apparaît le clair de lune: “Je ne pus résister à la tentation, je mets toutes mes coiffes et casaques qui n'étaient pas nécessaires, je vais dans ce mail dont l'air est bon comme celui de ma chambre; je trouve mille coquecigrues, *des moines blancs et noirs, plusieurs religieuses grises et blanches, du linge jeté par-ci-par-là, des hommes ensevelis tous droits contre des arbres*, etc.” je fus ravi par ce que j'eusse appelé, un peu plus tard (ne peint-elle pas le paysages de la même façon que lui, les caractères?) le côté Dostoievski des *Lettres de Madame de Sévigné*”. La cita aducida por Proust es incompleta, hay que leer “du linge jeté par-ci-par-là, des hommes noirs, d'autres ensevelis, etc.”: cfr. Madame de Sévigné, *Correspondance*, II, ed. de R. Duchêne, París, 1974, p. 970 (12 junio 1680).

*Cartas de Madame de Sévigné*⁴¹.

¿Qué tienen en común Madame de Sévigné, Elstir y Dostoievski? Esta pregunta surge, implícita o explícitamente, en cuatro fragmentos distintos de la *Recherche*, que si no me equivoco nunca han sido analizados juntos⁴². En el primero, que acabo de citar, se elogia a Madame de Sévigné porque “nos presenta las cosas [...] siguiendo el orden de nuestras percepciones, en vez de empezar explicando sus causas”. De inmediato se acuerda uno de la definición de extrañamiento de Tolstoi, formulada por Sklovski pocos años después de la publicación de *Por el camino de Swann*: describir las cosas como si se vieran por primera vez⁴³. Pero un análisis más detenido, saca a la luz otra diferencia.

Como he intentado demostrar antes, la tradición intelectual seguida por Tolstoi puede relacionarse idealmente con la investigación, realizada precisamente por Marco Aurelio, del verdadero principio causal como antídoto contra las falsas representaciones. Así pues, describir a campesinos como si fueran animales o salvajes, como hicieron respectivamente La Bruyère y Voltaire, no es tan distinto de considerar los platos catados como si fueran (en palabras de Marco Aurelio) “el cadáver de un pescado, de un pajarero o de un cerdo”.

De inmediato se acuerda uno de la definición de extrañamiento de Tolstoi, formulada por Sklovski pocos años después de la publicación de Por el camino de Swann: describir las cosas como si se vieran por primera vez. Pero un análisis más detenido, saca a la luz otra diferencia.

En el seno de esta tradición, el extrañamiento es un medio de superar las apariencias o de alcanzar una comprensión más profunda de la realidad. El objetivo de Proust parece en cierto sentido el opuesto, proteger la frescura de las apariencias de la intrusión de las ideas, presentando las cosas “en el orden de nuestras percepciones”, todavía no

contaminadas por explicaciones causales. El extrañamiento según Tolstoi podría ejemplificarse con el fragmento de La Bruyère sobre los campesinos, el extrañamiento según Proust, con la carta de Madame de Sévigné sobre el claro de luna, escrita pocos años antes. En ambos casos estamos ante un intento de presentar las cosas como si hubieran sido vistas por primera vez. Pero el resultado es muy distinto: en el primer caso, una crítica moral y social; en el segundo, una inmediatez impresionista.

A favor de esta conclusión podría citarse, al parecer, el segundo fragmento de la *Recherche* que pretendo examinar: aquel en que Proust describe minuciosamente los cuadros de Elstir. Habitualmente, Elstir es considerado una especie de retrato ideal en el que se combinan referencias a varios pintores impresionistas o cercanos al impresionismo: en primer lugar Manet, y quizá Monet o Degas⁴⁴. Aquí Proust aclara de modo implícito el paralelismo con Madame de Sévigné, señalado en el fragmento antes citado:

⁴² Las penetrantes observaciones de Samuel Beckett (*Proust*, Londres, 1965, primera ed. 1931, pp. 85-87) fueron desestimadas por los críticos posteriores, véase, por ejemplo, J.L. Backés, *Le Dostoïevski du narrateur*, en “Cahiers Marcel Proust”, n. s. 6, “Études Proustiennes”, I, 1973, pp. 95-107; A. Labat, *Proust's Mme de Sévigné*, en “L'Esprit créateur”, XV (Spring-Summer 1975), nn. 1-2, pp. 271-285. M. Pejovic, *Proust et Dostoïevski. Étude d'une thématique commune*, Paris, 1987.

⁴³ Cfr. V. Sklovski, *Una teoría della prosa*, cit. p. 18. Cfr. también un pasaje de *Guerra y paz* (la descripción del príncipe Nesvitzky entrando en el campo de batalla) analizado por R.F. Gustafson, *Leo Tolstoy...*, cit. p. 248.

⁴⁴ Cfr. J. Monnin-Hornung, *Proust et la peinture*, Ginebra-Lille, 1951, pp. 72-101, un trabajo cuidadoso.

Ahora bien, a Elstir su esfuerzo por exponer las cosas no como sabía que eran, sino según las ilusiones ópticas con que se forma nuestra visión primera, le había llevado precisamente a sacar a la luz algunas de las leyes de la perspectiva, aún más sorprendentes entonces por ser el arte el primero en develarlas. Un río por la curvatura de su curso, un golfo por la aparente proximidad de las cosas, parecían cavar en medio de la planicie o de los montes un lago completamente cerrado por todas partes. En un paisaje de Balbec pintado en un tórrido día veraniego, una entrada del mar cerrada entre muros de granito rosado no parecía el mar, que empezaba más lejos. La continuidad del océano sólo era sugerida por las gaviotas que, volando sobre lo que a los espectadores les parecía piedra, aspiraban la humedad de las aguas⁴⁵.

Evidentemente estamos ante un experimento que se inserta en la antigua tradición del *ekphrasis*: un intento extremadamente elaborado de ofrecer una transcripción verbal de cuadros inexistentes, y sin embargo plausibles. Pero estas páginas de Proust también encierran una implicación teórica que fue desarrollada mucho después por Maurice Merleau-Ponty en su ensayo sobre Cézanne⁴⁶. Elstir se esforzaba, dice Proust, “por exponer las cosas no como sabía que eran...”, lo que es una observación relacionada con su usual valoración de la

inteligencia, con su insistencia en la primacía de la experiencia vivida frente a las fórmulas prefabricadas, las costumbres endurecidas, el “saber”⁴⁷.

La vida urbana moderna va acompañada de una enorme intensificación de nuestra vida sensorial: un fenómeno situado en el núcleo de los experimentos de las vanguardias literarias y figurativas de principios de siglo⁴⁸. Pero este fenómeno esconde además, como con frecuencia se ha subrayado, un empobrecimiento cualitativo de nuestra experiencia. Este proceso de automatización, denunciado por Sklovski, constituye el contexto histórico de su definición, aparentemente intemporal, del arte como extrañamiento. Pocos años antes, desde un punto de vista semejante aunque independiente, Proust había sugerido que los nuevos experimentos artísticos tenían la función de contrastar las fórmulas de representación prefabricadas.

Para Proust estos experimentos no se limitaban a la pintura. Al cabo de tres novelas y otros tantos centenares de páginas, Proust aclara el significado de la sorprendente referencia al “lado Dostoievski de Madame de Sévigné”. Explica el narrador a Albertine: “Sucede que Madame de Sévigné, como Elstir, como Dostoievski, en vez de presentar las cosas siguiendo un orden lógico, es decir, empezando por su causa, nos muestra primero su efecto, la ilusión que nos sorprende. Así es como Dostoievski presenta a sus personajes.

⁴⁵ Cfr. M. Proust, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, cit. p. 442; *A la recherche du temps perdu*, I. cit. pp. 838 y 839.

⁴⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, 1948, “Le doute de Cézanne”, pp. 27-44, especialmente p. 30: “Nous vivons dans un milieu d'objets construits par les hommes, entre des ustensiles, dans des maisons, des rues, des villes et la plupart du temps nous ne les voyons qu'à travers les actions humaines dont ils peuvent être les points d'application. Nous nous habituons à penser que tout cela existe nécessairement et est inébranlable. La peinture de Cézanne met en suspens ces habitudes et révèle le fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe. C'est pourquoi ces personnages sont étranges et comme vus par un être de une autre espèce” (tr. it. *Sens e non senso*, Milán, 1962, pp. 27-44, en particular p. 35). En este ensayo Merleau-Ponty no menciona a Proust.

⁴⁷ Cfr. el espléndido ensayo de F. Orlando, *Proust, Sainte-Beuve, e la ricerca in direzione sbagliata*, publicado como Introducción a M. Proust, *Contro Sainte-Beuve*, Turín, 1974.

⁴⁸ Cfr. el brillante análisis de F. Moretti, *Opere mondo, Saggio sulla forma epica, del “Faust” a “Cent'anni di solitudine”*, Turín, 1994.

Sus actos nos parecen tan engañosos como los efectos de Elstir en que el mar parece estar en el cielo”⁴⁹.

Naturalmente, también Proust presenta a los personajes de este modo. Inmediatamente pensamos en una de sus creaciones más extraordinarias, el Barón de Charlus. Durante largo tiempo se sitúa al lector ante los gestos y las palabras incomprensibles de Charlus, sin disponer de una indicación (y menos que nunca, de una explicación de tipo causal) que aclare su comportamiento. Pero en cierto sentido el propio narrador no dispone de estas indicaciones: él busca, como nosotros, descifrar a Charlus —una entidad misteriosa, como todos los seres humanos—, por medio de lo que sabe (y de lo que no sabe) sobre él. Con frecuencia se ha subrayado que la persona que dice “yo” en la Recherche es y no es Marcel Proust⁵⁰. En ocasiones, la identidad entre ambas voces se sugiere de modo implícito, como en el caso de la doble alusión al “lado Dostoievski de Madame de Sévigné”: una primera vez en forma de comentario pronunciado por la voz neutra del narrador, y una segunda como comentario pronunciado por “yo” en una conversación con Albertine. Pero una identidad de este tipo es innegable.

Introduciéndose en escena como personaje de su propia novela, Proust sugiere que, a diferencia del Dios omnisciente con que podrían compararse la mayoría de los novelistas decimonónicos, él ignora, como nosotros, las motivaciones ocultas de sus propios personajes. Y aquí se halla la diferencia esencial entre el extrañamiento decimonónico à la Tolstoi, y el extrañamiento de principios de siglo à la Proust. La solución de Proust, que supone una ambigüedad de la voz narradora, puede ser considerada un desarrollo estructural de la estrategia adoptada

por Dostoievski en *Los demonios*: una historia contada por un personaje descolorido, que es incapaz de comprender plenamente su significado. De hecho, hay una acentuada semejanza en el modo en que Stavrogin, el personaje principal de *Los demonios*, y el Barón de Charlus son presentados al lector: por medio de una serie de fragmentos contradictorios, que componen un rompecabezas o una adivinanza.

2. Ahora bien, ¿qué interés puede tener todo esto —podría preguntarse alguien—, para los historiadores, para estudiosos que trabajan con documentos de archivo, con actas notariales y demás? ¿Por qué habrían de perder tiempo con el extrañamiento y conceptos semejantes, elaborados por los teóricos de la literatura?

Una cuarta cita de Proust, procedente de *El tiempo recobrado*, la novela que cierra la Recherche, quizá sugiera una respuesta a estas preguntas. El narrador está hablando de Robert de Saint-Loup, el amigo muerto poco ha en la Primera Guerra Mundial, con la mujer del mismo, Gilberte, Dice el narrador:

Hay un aspecto de la guerra que creo que él empezaba a percibir; le dije, que la guerra es humana, que se vive como un amor o un odio, que podría ser narrada como una novela y que, por consiguiente, si uno u otro va repitiendo que la estrategia es una ciencia, no ayuda nada a comprender la guerra, porque la guerra no es estratégica. El enemigo no conoce nuestros planes, del mismo modo que nosotros desconocemos el objetivo de la mujer a la que amamos, y quizá ni nosotros mismos comprendamos nuestros propios planes. ¿En la ofensiva de marzo de 1918, tenían por objetivo los alemanes tomar Amiens? No tenemos ni idea. Quizá tampoco lo supieran ellos mismos, y tal

⁴⁹ Cfr. M. Proust, *La prigionera*, tr. it, de P. Serini (ligeramente modificada), Turín 1970, p. 371; *À la recherche du temps perdu*, III, cit. *La prisonnière*, p. 378.

⁵⁰ Ib. p. 12.

⁸ Cfr. L. Spitzer, *Sullo stile di Proust*; en id., *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese*, Turín, 1959, pp. 309 y subsecuentes; B. G. Rogers, *Proust's Narrative Techniques*, Ginebra, 1965, pp. 160 y subsiguientes.

fue el elemento, su progresión por el oeste hacia Amiens, que determinó su proyecto. Y aún si supusiéramos que la guerra fuera científica, todavía habría que pintarla como Elstir pintaba el mar, al revés, partiendo de las ilusiones, y de las opiniones que se corrigen poco a poco, al modo en que Dostoievsky contaría una vida [...]»⁵¹.

Una vez más Proust asocia a Elstir con Dostoievski, además de que lo asocia implícitamente, por medio de su “lado Dostoievski”, con Madame de Sévigné. Pero esta vez Proust investiga las intenciones humanas, añadiendo así una nueva dimensión a la habitual oposición entre impresiones inmediatas y causalidad. Desviando su atención de los cuadros y novelas, hacia el mejor modo de analizar un gran acontecimiento histórico, Proust devela las implicaciones epistemológicas de las observaciones hasta aquí consideradas.

Podríamos fácilmente imaginar el entusiasmo del autor de *Guerra y paz* frente al rechazo, vigorosamente expresado por Proust, de la estrategia militar, considerada como encarnación de la absurda idea de que la existencia humana es previsible; de que la guerra, el amor, el odio y el arte puedan ser considerados sobre la base de prescripciones inmediatas, y de que conocer signifique, en vez de apropiarse de la realidad, el imponer un esquema sobre ella. Hay en Proust un “lado Tolstoi”, expresado por la palabra natural, “natural”, amadísima por la abuela del narrador, una palabra con implicaciones

morales y al mismo tiempo estéticas. Pero también hay en Proust un “lado Dostoievski”, ligado sea al modo de presentar a los personajes por medio de una serie de correcciones y ajustes, sea a la fascinación por el crimen⁵².

La aclaración de este último punto me llevaría lejos. Prefiero considerar otro más cercano a mi oficio. Creo que el extrañamiento es un antídoto eficaz contra un riesgo al que todos estamos expuestos: el de dar por descontada la realidad (incluidos nosotros mismos). Las implicaciones antipositivistas de esta observación son obvias. Pero al subrayar las implicaciones cognoscitivas del extrañamiento quisiera también oponerme con la mayor claridad posible a las teorías de moda que tienden a difuminar, hasta hacerlas indistinguibles, las fronteras entre historia y ficción. Esta confusión hubiera sido rechazada por el mismo Proust. Cuando decía que la guerra no puede ser narrada como una novela, de hecho Proust no quería exaltar la novela histórica; por el contrario, quería sugerir que tanto los historiadores como los novelistas (o los pintores) tienen en común un fin cognoscitivo. Punto de vista este que comparto plenamente. Para describir el proyecto historiográfico en el que personalmente me reconozco, me serviría, con un pequeño cambio, de una frase de Proust procedente del fragmento antes citado: “Si supusiéramos que la guerra fuera científica, aún habría que pintarla como

⁵¹ M. Proust, *Il tempo ritrovato*, cit. p. 295; *Le temps retrouvé*, cit. pp. 982–983.

⁵² Cfr. M. Proust, *La prisonnière*, cit. p. 379, y *Sentiments filiaux d'un Parricide*, publicado en “Le Figaro”, 1 febrero 1907, que he leído en id., *Scritti mondani e letterari*, ed. de M. Bongiovanni Bertini, Turín, 1984, pp. 205–214. La identificación medio escondida de Proust con Henri de Blarenberghe, el joven que había matado a su propia madre, queda particularmente expuesta en la conclusión censurada del artículo (p. 694). En un pasaje anterior Proust se refería a sus propios sentimientos de culpabilidad por los sufrimientos infligidos a su propia madre. Puede suceder, además, que a un nivel más profundo su actitud fuera más ambivalente y más próxima a las tendencias sádicas proyectadas en la gran escena “auprès de Montjouvain”. Es significativo que esta última termine con una frase claramente autobiográfica, que remite al pasaje ya mencionado de *Sentiments filiaux d'un Parricide*: “Cette indifférence aux souffrances qu'on cause et qui, quelques autres noms qu'on lui donne, est la forme terrible et permanente de la cruauté” (*Du côté de chez Swann*, cit., p. 165).

Las ciencias sociales en el Siglo XXI¹



EL HILO DE ARIADNA

Escribir sobre lo que ocurrirá, o incluso sobre lo que puede llegar a ocurrir, siempre es riesgoso. Lleva consigo elementos especulativos, porque el futuro es intrínsecamente incierto. Se puede tratar de examinar las tendencias del pasado reciente, las posibles trayectorias, y los lugares posibles a donde conducen las elecciones sociales. Entonces, respecto al punto que ahora abordamos, esto nos lleva inevitablemente a analizar cómo se han construido históricamente las ciencias sociales, cuáles son los desafíos actuales a estas construcciones, y cuáles son las posibles alternativas para las décadas y el siglo venideros.

Existe una segunda dificultad en la discusión del futuro de las ciencias sociales, ya que ellas no son un campo autónomo, confinado al estudio de la acción social, sino un segmento de una realidad más amplia que son las estructuras de saber del mundo moderno. Además, en gran medida, aunque no del todo, esas ciencias sociales se han ubicado dentro de un marco institucional importante en el mundo moderno, que es el del sistema universitario mundial. Así que

no es sencillo hablar de la construcción histórica de las ciencias sociales, ni de sus desafíos actuales o de sus alternativas posibles, sin ubicarlas dentro de la evolución de las estructuras de saber, en general, y del marco institucional del sistema universitario, en particular.

Por ello, abordaré esos aspectos en tres marcos temporales: la construcción histórica, los desafíos actuales y las posibles alternativas futuras. Para las dos primeras sólo daré un panorama general, con el fin de proporcionar un contexto que me permita abordar luego el tema del futuro. En cada marco temporal, trataré tres cuestiones: las estructuras de saber en general, la evolución del sistema universitario, y el carácter particular de las ciencias sociales.

Las estructuras de saber del mundo moderno son muy distintas de las de cualquier sistema-mundo anterior en un aspecto fundamental. En los demás sistemas históricos, sean cuales fueren sus sistemas de valores y los grupos en los que recaía la responsabilidad principal de la producción y reproducción del saber, todo el saber se consideraba unificado en el nivel

¹ Este texto de Immanuel Wallerstein está incluido en su libro *The Uncertainties of Knowledge*, Ed. Temple University Press, Filadelfia, 2004, pp. 16 – 33. *Contrahistorias* lo rescata ahora para sus lectores, para aportar más elementos al conocimiento crítico de las herramientas intelectuales con las que hoy cuenta el pensamiento crítico contemporáneo, en sus constantes luchas en contra de la hidra capitalista.

epistemológico. Por supuesto, pueden haberse creado muchas escuelas de pensamiento distintas en cualquier sistema histórico dado, y pueden haberse originado muchas discusiones sobre el contenido de la “verdad”, pero nunca se consideró que hubiera dos clases radicalmente opuestas de verdad. En cambio, el rasgo que caracteriza al sistema— mundo moderno, es que en él se desarrolló una estructura de saber dentro de la que hay “dos culturas”, por usar la hoy conocida frase de C. P. Snow.

Así que la construcción histórica de las ciencias sociales se dio dentro del tenso marco creado por la existencia de “dos culturas”². Pero primero tenían que crearse esas dos culturas. Antes, la ausencia de límites era doble: no existía la idea de que los académicos tuvieran que acotar su actividad a un campo del conocimiento, y la filosofía y la ciencia no se consideraban campos separados de saber. La situación cambiaría sustancialmente entre 1750 y 1850, época en la que se produjo el así llamado “divorcio” entre la ciencia y la filosofía. Desde entonces, hemos trabajado dentro de una estructura de saber en la que hay una clara distinción entre “filosofía” y “ciencia”, consideradas estas últimas como dos formas de saber que incluso se conciben como antagónicas.

El surgimiento de esta nueva estructura de saber, la línea divisoria entre ciencia y filosofía, se reflejó de dos maneras en el sistema universitario. La primera fue la

reorganización de las Facultades. La Universidad europea medieval estaba integrada por cuatro Facultades: la de Teología (la Facultad principal), la de Medicina, la de Derecho y la de Filosofía. A comienzos del siglo XVI, la Teología comenzó a perder importancia y, a comienzos del siglo XIX, casi había desaparecido. La Medicina y el Derecho se volvieron disciplinas más técnicas. Pero lo que aquí nos interesa es la evolución de la Facultad de Filosofía.

Dos cosas le ocurrieron a la Facultad de Filosofía. En primer lugar, en el siglo XVIII se crearon nuevas instituciones “especializadas” de altos estudios, dentro y fuera de la Facultad³. El sistema universitario logró sobrevivir, fundamentalmente, porque incorporó a la Facultad de Filosofía una serie de especializaciones que hoy en día denominamos disciplinas, y esas disciplinas se organizaron ya no en una única Facultad de Filosofía, sino por lo general en dos Facultades separadas: una de Artes (o de Humanidades o de Filosofía) y otra de Ciencias.

En segundo lugar, lo que resulta significativo de esa reestructuración orgánica, es no sólo la institucionalización de una división entre Filosofía y Ciencia, sino el crecimiento sostenido del prestigio cultural de la Ciencia a expensas de las Humanidades/Filosofía. Al principio, las Ciencias tuvieron que luchar por ocupar un lugar de importancia, y se enfrentaron a una

² Walter Ruegg nos recuerda lo siguiente: “El problema de las ‘dos culturas’ no existió en las Universidades antes del siglo XVIII. Por eso Immanuel Kant (1724 – 1804) pudo ser Profesor de poesía, y dar lecciones sobre un muy amplio rango de ciencias humanas que iban desde la pedagogía, la antropología y la ley natural hasta los diversos campos de la filosofía, la geografía, las matemáticas y la astronomía. Y sus primeros grandes trabajos de 1755 están dedicados a la emergencia del sistema astronómico”, en su Prefacio al libro *Universities in early modern Europe (1500–1800)*, vol. 2, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

³ En 1781 una nueva Universidad de la ciudad de Stuttgart eliminó tanto a la filosofía como a la teología, agregando a la medicina y al derecho las facultades de ciencia militar, administración pública, ciencias forestales y economía. Cuando las Universidades francesas fueron abolidas durante la Revolución francesa, lo único que sobrevivió fueron las escuelas especializadas externas a la Universidad, las que Napoleón utilizó como base de la construcción del sistema de las ‘Grandes Escuelas’ francesas que subsisten hasta hoy. Sobre esto véanse Willem Frijhoff, “Patterns” y Notker Hammerstein, “Epilogue: The Enlightenment”, ambos en el libro *Universities in early modern Europe (1500–1800)*, vol. 2, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

ligeramente hostil por parte del sistema universitario⁴, pero con el tiempo la balanza se inclinó a su favor.

Entonces, ¿dónde encajan las ciencias sociales en este cuadro? Las ciencias sociales se institucionalizaron sólo a fines del siglo XIX, y a la sombra del predominio cultural de la ciencia newtoniana. Enfrentadas al discurso de las “dos culturas”, las ciencias sociales internalizaron esa lucha bajo el conocido debate de la *Methodenstreit*, o disputa metodológica. A partir de ella, hubo quienes se inclinaron por las Humanidades y recurrieron a lo que se llamó la epistemología ideográfica. Ellos pusieron el acento en la particularidad de los fenómenos sociales, la utilidad limitada de las generalizaciones, y la necesidad de empatía para la comprensión del objeto de estudio. Pero también hubo quienes, por otro lado, se inclinaron por las ciencias naturales, y recurrieron a lo que se denominó epistemología nomotética. Los partidarios de esta última, a su vez, se centraron en el paralelismo lógico entre los procesos humanos y los demás procesos materiales, y en consecuencia, utilizaron los métodos de la física en su búsqueda de leyes universales simples, cuya verdad permaneciera intacta a través del espacio y el tiempo. Así, las ciencias sociales parecían

Las ciencias sociales se institucionalizaron sólo a fines del siglo XIX, y a la sombra del predominio cultural de la ciencia newtoniana. Enfrentadas al discurso de las “dos culturas”, las ciencias sociales internalizaron esa lucha bajo el conocido debate de la Methodenstreit, o disputa metodológica.

estar atadas a dos caballos que galopaban en sentidos opuestos. Y al no haber generado una postura epistemológica propia, se desgarraban, como consecuencia de la lucha entre los dos colosales de las ciencias naturales y de las Humanidades, que no toleraban una postura neutral.

No repasaremos aquí las luchas metodológicas internas de las ciencias sociales, en su afán por hacerse un espacio propio en medio de la división entre

Ciencia y Humanidades. Basta recordar que, en su *Methodenstreit*, las tres disciplinas principales creadas para estudiar el mundo moderno —la economía, la ciencia política y la sociología—, eligieron ser nomotéticas, con lo que buscaron reproducir, en la medida de lo posible, los métodos y la cosmovisión epistemológica de la mecánica newtoniana. Por su parte, el resto de las ciencias sociales se veían a sí mismas como más humanísticas y narrativas, pero de todos modos intentaron ser “científicas”, aunque a su manera. Y los académicos del área de las Humanidades adoptaron el interés de la ciencia por los datos empíricos, pero poniendo en duda las “generalizaciones” universales.

Así, la “disciplinización” de las ciencias sociales, ubicadas como un campo de saber “entre” las Humanidades y las ciencias naturales, y profundamente desgarradas

⁴ Por esta razón, muchas instituciones científicas fueron inicialmente creadas fuera de las Universidades. Y fue, como dice Frijhoff, “sólo en el siglo XVIII [que las ciencias exactas fueron] ubicadas en su debido lugar dentro de la enseñanza universitaria *stricto sensu*... y sólo más tarde mediante la fundación de verdaderas Facultades de Ciencias”. Aunque Roy Porter, en el mismo libro varias veces citado *Universities in early modern Europe (1500–1800)*, considera que esta afirmación es un poco exagerada, arguyendo, en esencia, que el principal conocimiento científico fue desarrollado dentro del sistema de las Universidades en los siglos XVII y XVIII, aunque un poco en secreto. De cualquier manera, él también admite que la situación era de una integración sólo parcial de estas ciencias dentro de las Universidades.

entre las “dos culturas”, se volvió más clara y nítida hacia 1945. Porque antes, y sobre todo entre 1750 y 1850, su situación había sido muy confusa. Pues muchos nombres se usaron para denominar a las protodisciplinas, pero ninguno, o sólo unos pocos, parecieron contar con un apoyo amplio y suficiente. Luego, en el periodo que va desde 1850 hasta 1945, la multiplicidad de nombres se fue reduciendo a tan sólo un pequeño grupo, claramente diferenciado. Y en mi opinión, solamente hubo seis de esos nombres que contaron con la aceptación de la mayor parte del mundo académico, y que reflejaban las tres divisiones subyacentes que parecían las más plausibles a finales del siglo XIX: la división entre pasado (Historia) y presente (Economía, Ciencia Política y Sociología); la división entre el mundo occidental civilizado (con las cuatro disciplinas anteriores) y el resto del mundo (con la Antropología, dedicada a los pueblos “primitivos”, y los Estudios Orientales, dedicados a las “grandes civilizaciones” no occidentales), y por último la división, válida solamente para el mundo occidental moderno, entre la lógica del mercado (Economía), el Estado (Ciencia Política) y la sociedad civil (Sociología).

Después de 1945, y por varias razones, esta estructura de claras divisiones empezó a desintegrarse. Porque el surgimiento de los 'estudios de área' llevó a que las disciplinas centradas en Occidente incursionaran también en el estudio del resto del mundo, debilitando así la función de la Antropología y de los Estudios Orientales como disciplinas específicas para la investigación de esas áreas. Además, la diseminación por todo el mundo del sistema universitario, condujo a una expansión considerable del número de científicos sociales, cuya búsqueda de nichos disponibles para estudiar, llevó a un cruce de fronteras disciplinares, y por lo tanto, a un desdibujamiento de hecho de esos límites. También, en la década de 1970, la exigencia de inclusión académica de

grupos antes ignorados (mujeres, “minorías”, grupos sociales no incluidos en la corriente dominante) llevó a la creación de nuevos Programas de estudio interdisciplinarios en las Universidades. De manera que la cantidad de nombres legítimos para los campos de estudio comenzó a ampliarse, y seguramente seguirá ampliándose. Entonces, dada la erosión de los límites, la superposición de hecho y la ampliación de los campos, en algún sentido estamos volviendo a la situación existente en el periodo de 1750–1850, en el que había un número bastante grande de categorías, pero que no proporcionaban una taxonomía realmente útil.

Las ciencias sociales también se vieron afectadas por el hecho de que la división trimodal del saber, en ciencias naturales, humanidades y ciencias sociales se ha vuelto blanco de varias críticas. En esto ha habido dos grandes movimientos nuevos de saber, aunque ninguno se originó dentro de las ciencias sociales. Uno de ellos es el que se ha denominado “ciencias de la complejidad” (surgido dentro de las ciencias naturales) y el otro es el de los “estudios culturales” (cuyo origen está en las humanidades). Pero en realidad, y pese a haber surgido en lugares tan distintos, los dos movimientos tomaron como blanco de ataque el mismo objeto: la modalidad dominante de las ciencias naturales a partir del siglo XVII, es decir, la configuración del tipo de ciencia que se basa en la mecánica newtoniana.

Pues a partir de fines del siglo XIX, y en especial durante los últimos 20 años, un grupo numeroso de académicos dedicados a las ciencias naturales ha venido desafiando las premisas de esa ciencia newtoniana. Esos científicos ven el futuro como intrínsecamente indeterminado. Consideran además que el equilibrio no es la norma en el universo, sino una excepción, y afirman que los fenómenos materiales se mueven alejándose de él. Consideran también que la entropía lleva a

bifurcaciones, que implican nuevos (aunque impredecibles) órdenes a partir del caos, y por ello concluyen que la consecuencia de la entropía no es la muerte sino la creación. Y piensan que la auto-organización es el proceso esencial de toda la materia, y manifiestan su postura en forma de algunos lemas básicos: en lugar de la simetría temporal, la flecha del tiempo; en lugar de la certeza, la incertidumbre como supuesto epistemológico; en lugar de la simplicidad como producto último de la ciencia, la explicación de la complejidad⁵.

De modo similar, desde el ámbito de los estudios culturales se atacó también el determinismo y el universalismo, igual que desde las ciencias de la complejidad. Los estudios culturales atacaron el universalismo, apoyándose principalmente en la idea de que las afirmaciones sobre la realidad social que se hacían en su nombre, no eran de hecho universales. Así, los estudios culturales representaron un ataque al modo tradicional de abordar los estudios humanísticos, que habían propuesto valores universales en el orden de lo bueno y de lo bello (los denominados “cánones”), analizado los textos como encarnaciones de esas apreciaciones universales. Pero por el contrario, los especialistas en estudios culturales sostenían que los textos son fenómenos sociales creados, y leídos o evaluados siempre en un determinado contexto⁶.

De modo que la física clásica se había dedicado a eliminar ciertas “verdades”, argumentando que esas anomalías aparentes, simplemente reflejaban el hecho de que todavía no comprendíamos del todo las leyes universales que las regían. Por su

parte, los estudios clásicos habían descartado ciertas concepciones de “lo bueno y lo bello”, considerando que las aparentes divergencias de apreciación reflejaban el hecho de que quienes expresaban esas concepciones, todavía no habían adquirido el sentido del buen gusto. Así que al objetar estas concepciones tradicionales de las ciencias naturales y de las humanidades, los dos movimientos –las ciencias de la complejidad y los estudios culturales–, “abrieron” el campo del saber a nuevas posibilidades, que habían estado vedadas en el siglo XIX, debido al divorcio entre la Ciencia y la Filosofía.

El ataque a la mecánica de Newton, introdujo en la psicología colectiva de los científicos sociales, la posibilidad de que sus magros resultados en el escenario de las políticas públicas, no se debiera a los fracasos de la investigación empírica, sino a los métodos y los supuestos teóricos que habían tomado de la física. En resumen, los científicos sociales ya podían considerar, seriamente y por primera vez, el enunciado de sentido común que habían rechazado con tanta convicción: el mundo social es, en sí, un campo incierto. A su vez, el ataque a la interpretación canónica de los textos, los obligó a reflexionar sobre la naturaleza de sus descripciones, proposiciones y datos, y a intentar reconciliar la inevitabilidad de la toma de posición en su trabajo, con la posibilidad de emitir enunciados plausibles sobre la realidad social.

Entonces, llegamos al siglo XXI con una considerable incertidumbre acerca de la validez de los límites disciplinares dentro de las ciencias sociales, y con un cuestionamiento real, por primera vez en

⁵ Para un panorama general de la bibliografía sobre estos puntos, hasta el año de 1992, cfr. Richard Lee, “Readings in the ‘new science’: a selective annotated bibliography”, en *Review*, núm. 15, 1992.

⁶ No hay, virtualmente por definición, un panorama canónico del campo de los ‘estudios culturales’. Para una colección que incluye diversas áreas, véase Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler, (editores), *Cultural Studies*, Ed. Routledge, Nueva York, 1992.

dos siglos, de la legitimidad de la línea divisoria epistemológica entre las “dos culturas”, y con ello, de la partición triple del saber en las macrocategorías de las ciencias naturales, las humanidades y las ciencias sociales, con estas últimas ubicadas en el medio. Esa incertidumbre surgió en un periodo de transición importante para la Universidad como institución educativa. Analizaré aquí este triple conjunto de encrucijadas de decisión, tanto intelectuales como institucionales. En primer lugar, trataré el tema de las dos culturas, luego la posible reestructuración de las ciencias sociales, y finalmente, la relación de esos cambios con el sistema universitario en sí.

El hecho de que las cuestiones epistemológicas son fundamentales en todos los debates actuales, se hace evidente en la pasión que se ha puesto en las “disputas científicas” y en las “guerras culturales” de los últimos años. Las pasiones se acrecientan cuando los participantes del debate piensan, equivocadamente o no, que proponen grandes transformaciones y que estas pueden implementarse. Pero, por supuesto, las pasiones no necesariamente llevan al camino más adecuado, para el proceso de descubrimiento y desarrollo de soluciones para estos temas fundamentales.

El “divorcio” entre Ciencia y Filosofía estuvo atravesado por una cuestión central. Porque antes del siglo XVIII, la Teología y la Filosofía afirmaban que podían conocer no una sino *dos* cosas: la verdad y el bien. Pero la ciencia empírica no creía contar con las herramientas necesarias para reconocer qué era bueno, y por lo tanto se limitó al conocimiento de lo verdadero. De este modo, los científicos eludieron la dificultad con elegancia: decían que sólo intentarían afirmar qué era lo verdadero, y que dejarían en manos de los filósofos (y los teólogos) las afirmaciones sobre qué era bueno. Eran conscientes de lo que decían, y para cubrirse, agregaban en sus palabras algo de desprecio. Así, aseguraban que saber qué era lo

verdadero era más importante que saber qué era lo bueno. Y con el tiempo, algunos científicos llegaron incluso a decir que era imposible conocer el bien, y que sólo era posible conocer la verdad. Y esta división entre lo bueno y lo verdadero es lo que constituyó la lógica subyacente de la división entre las “dos culturas”. La Filosofía (o, para usar un término más general, las Humanidades) fue relegada a la búsqueda de lo bueno (y lo bello). Mientras que la ciencia se atribuyó el monopolio de la búsqueda de la verdad.

A la gente común, sin embargo, no le interesaba buscar lo bueno y lo verdadero por separado, a pesar del arduo esfuerzo de los académicos por establecer una separación clara entre las dos actividades. Esto era así porque, psicológicamente, esa separación iba en contra de la intuición, en especial cuando el objeto de estudio era la realidad social. En muchos aspectos, los debates centrales sostenidos dentro del ámbito de las ciencias sociales, a lo largo de su historia institucional, han girado en torno de esta cuestión, si bien ha habido una cierta reconciliación entre la búsqueda del bien y la de la verdad. El deseo de reunificar las dos búsquedas estuvo presente, aunque muchas veces de manera clandestina, en el trabajo de científicos y de filósofos, a veces incluso cuando se ocupaban de negar la conveniencia o la posibilidad de realizar tal reconciliación. Pero debido a esa clandestinidad, no se puede hacer una evaluación, ni una crítica, ni el rescate de ningún aporte útil, en torno de esos intentos de reconciliación.

Claro está que no sabemos cuán lejos llegaremos en los próximos 25 o 50 años, en la “superación de la división entre las dos culturas”. Pues no todos están comprometidos con tal proyecto. Lejos de ello. Porque aún hay muchos partidarios de la continuidad de la línea divisoria epistemológica, tanto dentro del ámbito de las ciencias naturales como en el de las

humanidades, y por lo tanto, también dentro de las ciencias sociales. Aunque también puede afirmarse que en las tres últimas décadas del siglo XX, los movimientos que se han opuesto a esa división, lograron convertirse en movimientos serios y con un gran apoyo, por primera vez en dos siglos, y un apoyo que además parece ir en aumento.

El problema principal que tienen esos movimientos en la actualidad, además de la férrea resistencia con la que se encuentran en su propio campo, o ámbito académico, o superdisciplina, es que cada uno se ha centrado en buscar la legitimación, por

separado, de sus respectivas críticas a la ortodoxia dominante, la que en el pasado casi no había sido cuestionada. Porque ni las ciencias de la complejidad ni los estudios culturales han dedicado mucho tiempo a tratar de ver cómo podrían ponerse de acuerdo, y cómo sería posible trabajar conjuntamente para elaborar una epistemología verdaderamente nueva, que no fuese ni nomotética ni ideográfica, ni universalista ni particularista, ni determinista ni relativista.

Y esa relativa falta de contacto entre los dos movimientos, no se debe sólo a un problema institucional, también refleja una diferencia intelectual. Pues las ciencias de la complejidad todavía pretenden pertenecer al campo de las ciencias, mientras que los estudios culturales se asumen como parte de las humanidades. Así que ninguno de los dos ha abandonado por completo la distinción

...es fuerte la presión social –tanto la proveniente de la comunidad mundial de los representantes del conocimiento dominante, como también de los movimientos sociales de todo el planeta–, puesto que muchos académicos (para no hablar de aquellos que están fuera del ámbito académico), están abrumados por la confusión que surge del agotamiento de la geocultura que ha sido dominante durante los últimos dos siglos, aproximadamente.

entre Ciencia y Filosofía. De modo que queda un largo camino por recorrer, antes de que las dos tendencias intelectuales convergentes puedan encontrarse y establecer un lenguaje común. Por otra parte, es fuerte la presión social –tanto la proveniente de la comunidad mundial de los representantes del conocimiento dominante, como también de los movimientos sociales de todo el planeta–, puesto que muchos académicos (para no hablar de aquellos que están fuera del ámbito académico), están abrumados por la confusión que surge del agotamiento de la geocultura que ha sido dominante durante los últimos dos siglos, aproximadamente.

Y aquí, quizá los científicos sociales tengan una función que cumplir. Pues en su profesión, ellos se ocupan del problema del establecimiento de marcos normativos, y han venido estudiando esos procesos a lo largo de su historia institucional. Además, las trayectorias convergentes de los dos movimientos de saber empujaron a las ciencias naturales y a las humanidades hacia el terreno de las ciencias sociales, de modo que las habilidades y competencias de este último campo podrían ahora ser de utilidad.

Tal vez todavía es muy pronto para determinar con precisión las líneas de cualquier nuevo consenso epistemológico, pero en todo caso, dicho posible consenso debería concentrarse en la solución de toda una serie de asuntos de larga data, de un modo que resultara más satisfactorio que los intentos anteriores hasta ahora realizados, y entre esos asuntos, también los siguientes:

1) Suponiendo que el universo es real, y que está en cambio constante, ¿cómo es posible concebir una realidad más general que la que representa la irrepentible fotografía individual de un momento específico de ese universo? Y si no se logra concebir esa realidad general en un grado razonable, ¿cuál sería entonces el propósito de cualquier tipo de actividad académica?

2) ¿Cómo puede medirse el impacto del observador sobre el objeto observado, el impacto del que mide sobre el objeto medido? De esto se trata el principio de incertidumbre de Heisenberg. ¿Y cómo pueden superarse tanto la falsa noción de que un observador puede ser neutral, como la afirmación, que no dice demasiado, de que todos los observadores son parciales en sus observaciones?

3) Dado que toda comparación implica detectar similitudes y diferencias, ¿qué criterios podrían establecerse para decidir qué elementos son similares y cuáles son diferentes, si la existencia de similitudes se basa en definiciones excluyentes, y si las diferencias son interminables?

4) Como aparentemente se descubren entidades cada vez más pequeñas y cada vez más grandes en el universo, y dada la coherencia del universo en tanto contexto para ubicar todos los acontecimientos, ¿cuáles son las unidades de análisis significativas, que podrían resultar útiles para comprender el universo y sus distintas partes?

Como puede apreciarse, los interrogantes aquí presentados se relacionan con la Filosofía, pero también con la Ciencia. Entonces, ¿habrá dos conjuntos de respuestas a estas preguntas, y dos escenarios diferentes para su discusión? No sabemos si estas preguntas se responderán en el siglo XXI, pero si creemos que las estructuras de saber dependen de los consensos provisionales que puedan establecerse respecto de ellas. Y no es del todo improbable que, como resultado de los

ataques actuales contra la división trimodal, surja un nuevo consenso provisional en los próximos 25 ó 50 años. De ser así, eso tendrá consecuencias de peso en la organización del sistema universitario (y de las Facultades), y también por supuesto en la organización de la investigación académica. Y si se descarta la estructura trimodal y surge una nueva organización, tendremos que preguntarnos dónde quedarían ubicadas en ese nuevo esquema, las que hoy llamamos ciencias sociales.

Más allá de cuán endebles sean las distinciones intelectuales que sostienen a las principales disciplinas actuales de las ciencias sociales, como categorías de los saberes, no hay duda de que representan divisiones de organización fuertes. De hecho, posiblemente estén en el ápice de su máximo vigor. Además, los académicos contemporáneos, especialmente los Profesores universitarios y también los estudiantes de Posgrado, están muy comprometidos e involucrados en los modos de funcionar de todas esas categorías institucionales. Porque todos ellos obtienen títulos en disciplinas específicas, y de acuerdo con esas disciplinas, se contrata al personal y se diseñan los planes de estudio en las diversas Universidades, las que siempre están organizadas en Departamentos.

Además, para cada disciplina hay publicaciones prestigiosas, tanto nacionales como internacionales, y de hecho el nombre de la disciplina suele estar incluido en el título de esas publicaciones. También, en la mayoría de los países hay Asociaciones Nacionales de académicos de dichas disciplinas particulares, e incluso existen toda una serie de Asociaciones Internacionales en cuyo nombre aparece el de la disciplina correspondiente. Así que las disciplinas, en cuanto estructuras organizativas, controlan en gran medida el ingreso, confieren el prestigio y rigen el avance dentro de la jerarquía, de todas las carreras académicas. De modo que también

tienen la autoridad para poner en vigencia leyes “proteccionistas”. Y así, aunque en público rinden pleitesía a las virtudes de la “multidiscipliniedad”, al mismo tiempo se aseguran de reforzar los límites de la permisibilidad de su ejercicio.

Además, las disciplinas existentes son “culturas”, en el sentido de que comparten los procesos de delimitación y los supuestos que determinan la elección de los temas de investigación, junto al estilo del análisis, y las lecturas mínimas requeridas dentro de cada comunidad académica. Y ellas difunden a sus específicos héroes culturales (a quienes ubican dentro de lo que llaman sus “tradiciones”), mientras practican los rituales necesarios para continuar validando y legitimando su propia “cultura”. De manera que son realmente pocos los científicos sociales actuales que no aceptan identificarse, con mayor o menor compromiso, con una disciplina en particular, y que no participan del hecho de asegurar, al menos *sotto voce*, la superioridad de su propia disciplina sobre todas aquellas otras con las que ella compite dentro del conjunto de todas las ciencias sociales. Por eso, no deberíamos subestimar ni el alcance ni la eficacia de esta extendida lealtad hacia esas ‘culturas’.

No obstante, hay dos potentes fuerzas que contribuyen a minar y erosionar esa capacidad de las disciplinas para reproducirse a sí mismas. La primera es la práctica real de los académicos más activos. La segunda son las necesidades de quienes manejan los recursos financieros: autoridades universitarias, gobiernos nacionales, agencias estatales, y fundaciones públicas y privadas.

Porque los académicos activos se dedican a la creación continua de pequeñas comunidades de trabajo, cuyos miembros tienen intereses en común, práctica que se ha extendido enormemente, primero, con la velocidad creciente de los viajes aéreos, y luego, con el nacimiento y desarrollo del

Internet. Aquí, hay grupos de colaboradores en proyectos de investigación específicos cuyos integrantes no superan las 12 personas, y también están las comunidades algo más numerosas que trabajan en proyectos de investigación similares, pero integradas por varios cientos de investigadores. Y a menos que demos una definición muy estricta de comunidad de trabajo, es claro que ambos grupos se incluyen en ella, a pesar de sus muy diferentes medidas. Entonces, si analizamos el desarrollo de esas “comunidades de investigación” o “redes” durante los últimos 30 años (un trabajo de investigación empírica global que, hasta donde sé, no se ha hecho todavía), descubriremos dos cosas: que, en términos generales, el número de esas redes ha ido aumentando, y que sus miembros no necesariamente provienen de la misma disciplina, por lo que casi ninguna está formada exclusivamente por expertos en una única disciplina. En realidad, muchas exhiben una dispersión bastante grande en cuanto a rótulos disciplinares. Y podemos proporcionar ejemplos de tales agrupaciones, desde los estudios cognitivos y del cerebro, o los estudios sobre la ciencia o sobre la elección racional, hasta la economía política internacional o la historia mundial. Y sin duda hay decenas, o quizá cientos de agrupaciones de este tipo.

Pero la cuestión a la que debe prestarse atención respecto de la postura intelectual de estos grupos, es que normalmente no tienen en cuenta las divisiones clásicas que fueron el andamiaje histórico para la separación intelectual entre disciplinas, divisiones como las de presente/pasado, civilización/barbarie, o incluso mercado, Estado y sociedad civil. Así que los que participan en esas redes múltiples conservan su pertenencia institucional porque, por el momento, no encuentran ventajas (y a veces hasta ven algunos riesgos) en renunciar a ella, pero en su trabajo académico real ya no reproducen esas divisiones y categorías.

Y siempre que encuentran que las categorías disciplinares constituyen un obstáculo para sus proyectos de investigación, en especial cuando amenazan su acceso al financiamiento, ellos se esfuerzan por persuadir a los que controlan los recursos financieros de que le den prioridad a sus formulaciones conceptuales “de última generación”, en desmedro de las posturas “tradicionales” de las distintas disciplinas de las ciencias sociales. Y para ello, recurren también a la creación de “Institutos” o de otras estructuras especializadas dentro de las Universidades, como Fundaciones operativas, o también a estructuras autónomas extrauniversitarias de prestigio (como Academias o Institutos de Estudios Avanzados). E igual que en el caso de los nombres de las disciplinas, la trayectoria histórica de estas Instituciones ha sido curvilínea: primero florecieron los múltiples nombres, los que después se redujeron a unos pocos, para luego volver a multiplicarse; asimismo, de estar dispersa en múltiples estructuras institucionales, la actividad académica pasó a estar concentrada en las Universidades solamente, para más adelante vivir el proceso en el que volvieron a surgir estructuras múltiples.

Pero en este punto de la ecuación, que la entrada de los proveedores de recursos financieros pasa a afectar este cuadro. Desde 1945, se dio un parteaguas en el mundo de la educación. Pues la educación básica es hoy una norma universal, y la educación secundaria un requisito ineludible en todos los países con un PIB per cápita medio o alto. Y en la educación terciaria ocurrió algo similar, pues hasta 1945 la educación universitaria era exclusiva de un porcentaje minúsculo de la población, pero a partir de entonces se expandió enormemente, y hoy en día, en los países más ricos, más de la mitad de los habitantes tiene educación universitaria, y esta cifra crece significativamente también en los países más pobres.

Pero mientras el mundo vivió un periodo de expansión económica (entre 1945 y 1970), esto no representó ningún inconveniente, porque no era difícil conseguir fondos. Pero luego las Universidades se encontraron, por un lado, con una población estudiantil en aumento constante (tanto por el crecimiento de la población en general, como por las expectativas, cada vez más exigentes, respecto del nivel de educación que debía tener un individuo) y por otro lado, con una restricción en la provisión de recursos financieros (impuesta por los Estados, que enfrentaban distintas crisis fiscales).

Ese movimiento de tijera ha tenido consecuencias diversas. Una es lo que podría denominarse la “secundarización” de la educación universitaria, es decir la exigencia constante del gobierno y de otras autoridades administrativas, para que los profesores universitarios dicten cada vez más horas de clase, y además para Cursos de grupos cada vez más numerosos. Otra consecuencia es el alejamiento de los académicos, en particular de los más prestigiosos, de las Universidades, para ir a ocupar puestos fuera del sistema universitario, académicos que entonces se incorporan a estructuras en las que los límites disciplinares existentes no son relevantes.

La tercera consecuencia, y probablemente la más significativa, es el problema que enfrentan las autoridades universitarias (y los ministros de Educación): la reducción de recursos per cápita, en un momento en que el desmoronamiento de los límites disciplinares estrictos, lleva a una necesidad cada vez más imperiosa de crear estructuras especiales nuevas, como Departamentos o Institutos, los que implican inversiones de cierta importancia. Así, los funcionarios deben resolver las dificultades financieras por medio de reformas estructurales de la Universidad, y con ello, reconsiderar la validez de las estructuras existentes.

¿Hacia dónde vamos, entonces? Para empezar, debemos reconsiderar el papel de la Universidad como lugar virtualmente único de la producción y la reproducción del saber. Pues se podría decir que ese papel es el resultado de un movimiento que empezó a comienzos del siglo XIX, y que alcanzó su punto culminante en el periodo comprendido entre 1945 y 1970, para luego empezar a decaer en una tendencia que debe continuar en el siglo XXI. Por supuesto seguirá habiendo Universidades, pero ellas deberán compartir ahora el espacio (y también los fondos) con diversas Instituciones de otro tipo.

En segundo lugar, se está generando un importante debate epistemológico que reabre la cuestión de las “dos culturas”, y que promete hacerse oír, debate de alcance mundial y además algo politizado. Queda pendiente el interrogante sobre qué surgirá de este debate. Pero la respuesta depende, en parte, de cómo se desarrolle el mundo social más allá del mundo del conocimiento. Pues no es seguro que el movimiento hacia un nuevo consenso, que supere las líneas divisorias epistemológicas actuales, sea capaz de proponer y de imponer el conjunto de sus argumentos. También es posible que ese movimiento fracase, tanto por causas endógenas, como la incapacidad de resolver las cuestiones intelectuales aún pendientes, como por causas exógenas, como las fuerzas que hoy se resisten a su avance. En cualquier caso, se podría cuestionar si acaso puede volverse al sistema actual sin mayores consecuencias. Porque podría haber también un resquebrajamiento de la aceptación generalizada de todo tipo de normas académicas comunes, y de hecho, algunos sostienen que eso ya está sucediendo.

No obstante, si se logra un nuevo consenso, necesariamente se pondrá en cuestión la división trimodal de la Universidad en ciencias naturales, humanidades y ciencias sociales. Y si esta

división desapareciera, ¿con qué se le reemplazaría? ¿Con una unificada Facultad del conocimiento? ¿O con un recentramiento de las actividades en torno a las Facultades “profesionales”, como la de Medicina (compactando los servicios de salud), Derecho (incluyendo los distintos aspectos de la política pública), o Administración (en torno a los asuntos del manejo institucional), por poner unos pocos ejemplos?

Y si llegáramos a tener esa epistemológicamente unificada Facultad del conocimiento, ¿qué papel tendrán en ella las ciencias sociales existentes en la actualidad? En un sentido, ciertamente, un papel central, pues esa reunificación como hemos visto, implica la aceptación, por parte de las ciencias naturales y de las humanidades, de algunas de las antiguas premisas de las ciencias sociales, y en especial de la que establece que todo saber está enraizado en un contexto social. Pero queda por resolver la cuestión de qué clases de Departamentos se establecerían en esa totalidad. Y todavía no hay forma de dar una respuesta clara a esta pregunta. Porque por más que las divisiones principales del siglo XIX, que fueron la base de las múltiples disciplinas de las ciencias sociales, hayan colapsado, hay otras que todavía cuentan con mucho apoyo, aunque en la actualidad también están en la mira: por ejemplo la de lo macro y lo micro, o del individuo (incluso el individuo social) y la sociedad (o grupo, o identidad colectiva). Y tampoco sabemos por ejemplo, todavía, el impacto total que tendrá el concepto de género, en cómo formulamos las nuevas divisiones intelectuales dentro de las ciencias sociales.

Además, muchas de las respuestas a estos interrogantes se vinculan a lo que sucederá con el sistema-mundo en tanto realidad social. Pues las ciencias sociales intentan explicar lo que sucede, y ofrecen una interpretación de la realidad social que ellas reflejan y que las afecta al mismo tiempo, de modo que constituyen una herramienta,

tanto para los poderosos, como para los oprimidos. Ellas son también un campo de lucha social, pero no el único, y probablemente no el principal. Así que su configuración general se verá condicionada por el resultado de las luchas sociales futuras, así como su configuración histórica se vio antes condicionada por las luchas sociales del pasado.

Entonces puede decirse que las ciencias sociales del siglo XXI serán un espacio

intelectual muy interesante, muy importante para la sociedad, y también sin duda, muy controvertido. De manera que es conveniente que entremos en ese espacio, provistos con una combinación de humildad respecto de lo que sabemos, de conciencia de los valores sociales que esperamos que allí prevailezcan, y de equilibrio en nuestras opiniones sobre el papel que ahora nos toca desempeñar aquí.



Immanuel Wallerstein

La contribución del neozapatismo mexicano al desarrollo del pensamiento crítico contemporáneo¹



EL HILO DE ARIADNA

Quisiera, como la mayoría de los colegas que me han precedido en el uso de la palabra en este Seminario, comenzar agradeciendo la invitación de los compañeros neozapatistas para participar en este evento, que ellos han llamado también un 'semillero' de ideas. Pero no quisiera que esto fuera una mera afirmación ritual o declarativa, sino más bien un agradecimiento realmente profundo y al mismo tiempo fundado. Y comienzo diciendo esto, porque de alguna manera concebiría que toda mi ponencia es la fundamentación, o el esfuerzo de darle un sentido más fundado, a este agradecimiento. Cuando termine mi exposición, van a entender a qué me refiero.

El tema que elegí para mi ponencia, porque los compañeros, al invitarnos, nos dieron libertad absoluta para definir nuestro tema, es el de cuál ha sido y es la *contribución* que el movimiento neozapatista, durante ya veinte años, ha estado haciendo para el desarrollo y profundización del pensamiento crítico actual. Este es el tema que quiero tratar, aunque soy consciente de que es un tema inmenso y complejo, de modo que me limitaré a abordar sólo cuatro ejemplos y

algunas pistas, pero teniendo claro que la lista de estos podría multiplicarse fácilmente.

Para comenzar, la primera pregunta que debemos hacernos es ¿qué entendemos por pensamiento crítico? Y para responderla, les diría inicialmente que creo que hoy, en estos comienzos cronológicos del siglo XXI, el pensamiento de Marx es tal vez mucho más vigente que incluso en la propia época de Marx. Y ello a pesar, por ejemplo, de ciertos teólogos de la liberación que hoy se quieren disfrazar de marxistas. Hace algunos años, en este mismo lugar en donde ahora estamos, vino uno de esos teólogos de la liberación y ofendió a los compañeros neozapatistas, y también a todos nosotros, diciendo que los pueblos de América Latina eran pueblos primitivos y atrasados. Al día siguiente, el hoy extinto Subcomandante Insurgente Marcos le respondió como se merecía, aunque eso no impide que él siga tratando de disfrazarse de marxista, para intentar reciclar, fallidamente, su hoy caduca y superada teología de la liberación. Así que aunque les pese a esos teólogos de la liberación², el marxismo de Marx es hoy más vigente que nunca.

¹ El presente texto es la versión corregida de la ponencia presentada en el Seminario 'El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista' convocado por los compañeros neozapatistas, y celebrado en Oventik y en San Cristóbal de Las Casas, entre el 3 y el 9 de mayo de 2015.

² Al respecto, pueden escucharse los audios del *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry*, de los días 15 de diciembre de 2007 en la tarde y 16 de diciembre de 2007 en la mañana, en el sitio de 'Enlace Zapatista' en <http://www.ezln.org.mx>.

También, y a pesar de algunos antileninistas trasnochados, que se sienten grandes por criticar a Lenin, sin entenderlo y sacándolo de contexto, y sin comprender que Lenin es uno de los marxistas más creativos, más inteligentes y más importantes de todo el siglo XX, e igualmente a pesar de todas las variantes del pensamiento poscolonial, o decolonial, a las que considero que tampoco entienden nada, y que son una baratija ideológica de muy mala calidad, que está muy por debajo del finísimo análisis de, por ejemplo, Frantz Fanon, quien sí nos explicó lo que era el colonialismo moderno desde un punto de vista marxista y crítico, y también en contra de todas las posturas posmodernas, que ya han mencionado y criticado aquí, posturas irracionalmente relativistas que afirman que no hay verdades históricas y que todos los puntos de vista son igualmente válidos y equiparables, en contra de todos esas posiciones y esos grupos referidos, creo que el marxismo original de Marx es hoy más vigente que nunca. Y junto a él, también el marxismo de los marxistas realmente críticos del siglo XX, como el de Lenin, o el de Antonio Gramsci, y el de Rosa Luxemburgo, y el de la Escuela de Frankfurt, o el de Mao Tse Tung, y más recientemente, el marxismo de Edward Palmer Thompson, o el de Bolívar Echeverría, o el de Immanuel Wallerstein, por mencionar sólo algunos de los más conocidos y difundidos.

A partir de esta vigencia aún viva del marxismo de Marx, creo también que la manera en que el mismo Marx define el pensamiento crítico sigue siendo igualmente válida. Pues Marx escribe un libro rico y fundamental que es *El capital. Crítica de la economía política*, en donde nos explica que el pensamiento crítico consiste en partir de la

apariencia capitalista, tomando las categorías burguesas que reflejan esa apariencia inmediata capitalista, siempre mistificada y engañosa, para entonces desmontar sus mecanismos de ocultamiento y deformación de la realidad, mostrando sus lagunas, sus engaños, sus mentiras, sus insuficiencias y sus sesgos, para a partir de dicha desconstrucción o desmontaje, acceder a la esencia profunda de dicha realidad capitalista. Y una vez realizado este proceso de desmontaje y de acceso a la esencia de las cosas, proceder entonces a la construcción de una nueva visión, genuinamente crítica, rigurosa, científica, de esa misma realidad analizada³.

Más adelante retornaré a esta definición marxista de lo que es pensar críticamente, definición aún válida y fundamental, para preguntarme qué es lo que le aportan a ella los compañeros neozapatistas. Así, para poder hoy pensar críticamente, tenemos entonces que recuperar el rico pensamiento de Marx, el que sigue siendo, según afirmó alguna vez Jean-Paul Sartre, el horizonte insuperable de toda posible reflexión crítica contemporánea⁴. Aunque también, después, debemos de recuperar el pensamiento de todos los marxistas críticos posteriores a Marx que antes mencioné.

Igualmente, creo que también sería fundamental recuperar los aportes principales de aquellos pensadores críticos del siglo XX, que aunque no hayan sido marxistas, o a pesar de que en ocasiones se declaren abiertamente como ajenos al marxismo, han sido capaces de pensar a contracorriente del pensamiento burgués dominante, y desde horizontes genuinamente críticos y cuestionadores de la ideología imperante. Y no es por azar que cuando investigamos las biografías

³ Para esta definición de lo que es el pensamiento crítico, cfr. Carlos Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, 8 tomos, Ed. Siglo XXI, México, 1975 – 1981. También Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México, 1986 y “La actualidad del discurso crítico” en *ContraHistorias*, núm. 19, México, 2012 y Carlos Antonio Aguirre Rojas, *El problema del fetichismo en El Capital*, Ed. IIS – UNAM, México, 1984.

⁴ Sobre este punto, cfr. Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, 2 tomos, Ed. Losada, Buenos Aires, 1963.

intelectuales y los itinerarios espirituales de estos pensadores, descubrimos a veces que sí fueron marxistas en su juventud, o que dialogaron con el marxismo, o que no se asumieron nunca como marxistas a causa del marxismo vulgar y de los partidos comunistas con los que coexistieron en sus respectivos países a todo lo largo del siglo XX.

Así que estos pensadores críticos conocían en distintos grados a Marx, y lo incorporaban a sus análisis, o dialogaban críticamente con él, o lo tomaban como un referente importante aunque polémico de sus investigaciones. Estoy pensando en autores como Fernand Braudel, o Michel Foucault, o Norbert Elías, o Mijail Bajtin, o también Carlo Ginzburg, autores todos que creo que debemos de recuperar, en cuanto a sus aportes principales al pensamiento crítico, simultáneamente a la recuperación de los autores marxistas.

No puedo desarrollar aquí más ampliamente este punto, pero pienso que estos autores que mencioné, marxistas y no marxistas, lo que en general agregan a la definición marxista de lo que es el pensamiento crítico, son sobre todo los distintos *modos* o *mecanismos* a través de los cuales podemos llevar a cabo la deconstrucción, el desmontaje y luego la reconstrucción antes referidos. Pues es a esto a

Por eso, cuando los compañeros hablan de que necesitamos construir nuevos conceptos, tienen toda la razón, y creo que también tenemos que aprender a definir lo que en cada etapa y ahora significan incluso los viejos conceptos, los que siguen siendo válidos y fundamentales, como el concepto lucha de clases, o como el de la acumulación de capital, por ejemplo.

lo que se refiere Walter Benjamin con su metáfora fantástica de 'pasar el cepillo a contrapelo de los hechos históricos', para así hacer emerger los pasados vencidos, lo mismo que Fernand Braudel cuando nos propone descentrar nuestro punto de observación habitual, y en lugar de ver al Mediterráneo desde Europa, como hacen todos, ver a Europa desde el Mar Mediterráneo, o en vez de analizar al consumo desde la producción, más bien intentar explicar y analizar la producción desde el punto de vista del consumo⁵.

O también Norbert Elías, cuando nos invita a disolver las limitadas dicotomías binarias, que tanto daño le han hecho al pensamiento crítico, de oponer rígidamente naturaleza contra cultura, o individuo contra sociedad, o instinto contra civilización, o trabajo contra ocio, para mejor asumir posturas mucho más dialécticas de la relación compleja que tienen estas realidades mencionadas. E igualmente Michel Foucault, quien nos propone eliminar la inocencia sobre la supuesta neutralidad del saber, y descubrir siempre en el desarrollo y en el uso de ese supuesto saber, los mecanismos implícitos y ocultos del poder. Y ello, al mismo tiempo en que nos convida a historizar radicalmente todas las categorías y conceptos que utilizamos, para no creer que el término 'locura' significa lo mismo en el siglo XVI que en el XVIII, o que en el XIX o en el XX⁶. Por eso, cuando los compañeros hablan de que

⁵ Nos referimos a los textos de Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ed. Contrahistorias, México, 2005, y Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Ed. FCE, México, 1976 y *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV–XVIII*, Ed. Alianza editorial, Madrid, 1984.

⁶ Sobre estos puntos, cfr. Norbert Elías, *Sociología fundamental*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1982, y Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2012, e *Historia de la locura en la época clásica*, Ed. FCE, México, 1986.

necesitamos construir nuevos conceptos, tienen toda la razón, y creo que también tenemos que aprender a definir lo que en cada etapa y ahora significan incluso los viejos conceptos, los que siguen siendo válidos y fundamentales, como el concepto lucha de clases, o como el de la acumulación de capital, por ejemplo.

Sucede algo similar cuando Immanuel Wallerstein nos plantea que debemos 'impensar', y no despensar ni repensar, sino *impensar* las categorías y los conceptos aprendidos, para revelar sus supuestos no explicitados, igual que cuando Carlo Ginzburg reivindica el procedimiento del 'extrañamiento', o cuando Edward Palmer Thompson nos propone revalorar y adoptar el punto de vista de 'los de abajo' o el punto de vista de las víctimas como planteaba Walter Benjamin. O también cuando Mijail Bajtin, nos enseña cómo recuperar los códigos de la cultura popular, o cómo reconstruir y rehacer discursos dialógicos y polifónicos, para desde estos mecanismos ser capaces de reinterpretar la historia⁷. Pero no profundizaré en estas tesis, para más bien pasar a la segunda parte de mi ponencia, a la de la contribución específica del neozapatismo mexicano al desarrollo del pensamiento crítico contemporáneo.

Desde los aportes y las aproximaciones evocadas de todos estos autores, ¿cómo podemos ubicar al pensamiento crítico que ha sido desarrollado por los compañeros

neozapatistas? Mi interpretación personal, es que la manera en que los compañeros neozapatistas han nombrado lo que es pensar críticamente, ha sido planteado mediante una metáfora maravillosa y fundamental, a la que volveré más adelante, y que es la de que debemos aprender a 'mirar abajo y a la izquierda'. Pero subrayo que ese mirar abajo y a la izquierda es algo complejo, porque implica tanto mirar hacia abajo como también mirar desde abajo, dos cosas que no son para nada lo mismo, además de que incluye, igualmente, el mirar hacia la izquierda, pero también el mirar desde la izquierda, las que nuevamente no son para nada idénticas⁸.

Para cerrar esta pequeña introducción, y pasar a los cuatro ejemplos que quiero abordar, me gustaría antes recordarle a todos, aunque sobre todo a mis colegas que son los otros ponentes de este Seminario, una verdad que creo es elemental pero también importante. Y es el hecho de que el pensamiento no es fruto de las cabezas geniales de los intelectuales, sino que el pensamiento nace de la práctica, con lo cual un pensamiento *crítico* sólo puede nacer de una práctica crítica. Pero los que llevan a cabo esa práctica crítica, como Marx lo planteó en el *Manifiesto del Partido Comunista* son precisamente los movimientos sociales anticapitalistas, y hoy antisistémicos. Marx decía que su trabajo teórico, al que él llamaba 'comunismo', y

⁷ Respecto de los autores mencionados en este párrafo, cfr. Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, Ed. Siglo XXI, México, 1998, Carlo Ginzburg, "Extrañamiento. Prehistoria de un procedimiento literario" en *Ojazos de madera*, Ed. Península, Barcelona, 2000, Edward Palmer Thompson, *Costumbres en común*, Ed. Crítica, Barcelona, 1995 o Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Ed. Alianza editorial, México, 1990 y *Problemas de la poética de Dostoievsky*, Ed. FCE, México, 1986. También y sobre varios de los pensadores críticos mencionados en los últimos tres párrafos, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Retratos para la historia*, Ed. Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográficos, La Habana, 2010.

⁸ Sobre las diversas implicaciones de este mirar abajo y a la izquierda, cfr. Subcomandante Insurgente Marcos, "Durito y una de miradas y herencias", en *Rebeldía*, núm. 37, 2005, "Las políticas y las bolsas (las nuestras y las de ellos)" en *Crónicas Intergalácticas. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, Ed. EZLN, México, 1996, y los textos "VI. Las miradas" en *Ellos y Nosotros*, Ed. Equipo de apoyo de la Comisión VI del EZLN, México, 2013. También Carlos Antonio Aguirre Rojas, "La mirada neozapatista: mirar (hacia y desde) abajo y a la izquierda", en *Rebeldía*, núm. 68, 2010.

que más adelante se llamó marxismo, no era más que la 'expresión teórica' del propio movimiento comunista en ascenso.

Siguiendo esta idea, podríamos decir que todo el pensamiento crítico que se ha desarrollado en los últimos ciento cincuenta años, no es más que la expresión teórica de la práctica crítica que han desarrollado todos los movimientos sociales antisistémicos en el planeta en estos mismos tiempos. Así que todos somos hijos de esa práctica de los movimientos, pues considero que Marx y el marxismo original son inconcebibles y no podrían haber existido sin la Revolución de 1848 y luego sin la rica experiencia de la Comuna de París, mientras Lenin y toda su obra son hijos de la Revolución Rusa, y los trabajos y aportes de Michel Foucault o de Immanuel Wallerstein son claramente la expresión en el pensamiento de los efectos diversos de la revolución cultural mundial de 1968, en sus variantes francesa o norteamericana. Sin los movimientos sociales y sin las experiencias revolucionarias referidas, sin su práctica crítica, sin sus aportes reales, todos los autores y los pensamientos críticos geniales que ellos han alumbrado no existirían.

En este sentido, mi opinión personal de lo que ha sido este Seminario, que está por concluir, es la de que se ha tratado de un *intercambio de saberes* realizado en público, es decir, un intercambio de los compañeros neozapatistas con nosotros, los invitados que estamos dando nuestras ponencias y exposiciones. Ellos lo organizaron así, y este intercambio es frente a todos ustedes, el público, porque como nos lo plantearon claramente, y creo que no debemos de olvidarlo, este Seminario o Semillero de ideas, no es más que el *arranque* de una iniciativa que después deberá de replicarse y reproducirse muchas veces, en todos los rincones y geografías, y en muchos momentos y etapas ulteriores, hasta que entre todos esclarezcamos los problemas fundamentales que hoy enfrentamos, hasta

que profundicemos y afilemos suficientemente el pensamiento crítico, y podamos entender y resolver cómo hay que enfrentar con éxito a la hidra capitalista.

Pero mi impresión personal, es que como en muchos intercambios, también aquí se ha tratado de un intercambio que ha sido bastante desigual. Porque todos nosotros, los ponentes, hemos dado más bien poquito, incluyendo por ejemplo sólo alguna idea medio interesante, o tal vez una pequeña pista nueva, o de pronto sólo una idea original, mientras que en cambio los compañeros neozapatistas nos han estado dando, todos los días y con amplitud y generosidad, un verdadero pozo de sabiduría cotidiano y profundo, constante y enorme, regalándonos toda una inmensa serie de lecciones que realmente cuesta trabajo asimilar.

Es una experiencia similar, creo, a la del Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, en donde muchos aprendimos mucho más que en nuestro lento paso por Licenciaturas, Maestrías, Doctorados y Universidades de todas partes del mundo. Pienso que otra vez, en estos días del Seminario, y a partir de ese pozo de sabiduría que los compañeros zapatistas han estado compartiendo con todos nosotros, podemos volver a acrecentar enormemente nuestro caudal de verdadero pensamiento crítico. Por eso afirmé al inicio de mi ponencia, que no quería que mi agradecimiento fuera puramente declarativo, pues agradezco profundamente a los compañeros, toda esta honda sabiduría crítica que nos están dando en este Seminario.

Paso entonces a abordar brevemente sólo cuatro ejemplos de esa gran sabiduría crítica neozapatista y de las lecciones que de ella derivan. El primero alude a la importante caracterización de lo que es hoy el capitalismo actual. Un tema neurálgico que recuerdo debatíamos cuando éramos estudiantes, recuperando y confrontando las

distintas teorías del capitalismo, y frente a la cual los compañeros se posicionan clara y críticamente, al plantear su teoría de que lo que el mundo capitalista vive actualmente es el proceso de 'la cuarta guerra mundial'⁹. En este sentido, recuerdo que el hoy extinto Subcomandante Marcos, cuando analizaba la situación mexicana bajo el gobierno de Zedillo, planteaba que cuando los analistas sociales trataban de entender lo que entonces pasaba en México, lo que encontraban era una suerte de confusión absoluta, donde no era claro si Zedillo representaba los intereses del capital comercial o del capital industrial, o los intereses del sector de los terratenientes o de tal o cual grupo de presión económico o político, o de ciertos empresarios, porque un día actuaba en beneficio de unos, y al otro día en beneficio de otros, y al tercer día parecía deslindarse de ambos.

Y esta confusión ha seguido bajo el gobierno del torpe Vicente Fox, y continuó bajo el gobierno genocida de Felipe Calderón, y hoy se prolonga aún bajo el nefasto gobierno de Enrique Peña Nieto. Frente a esto, y burlándose irónicamente de algunas caracterizaciones del capitalismo que todavía algunos colegas siguen sosteniendo, el Subcomandante Marcos ensayaba otra explicación. Pues él se burla de la idea de pensar el mundo actual desde el concepto de la 'globalización', afirmando que lo malo de esa globalización es que los globos se revientan. Con lo cual, también descalifica al término que es su hermano gemelo, el término de la 'mundialización' que no es más que la traducción francesa del

término de 'globalización'. Y tampoco dicen que estemos frente a un 'nuevo imperialismo', ni frente al 'Imperio' de un libro del que ya nadie se acuerda, ni tampoco frente al imperialismo, sino que estamos frente a una cosa nueva y diferente, que es una especie de 'caos organizado' cuyo trazo fundamental es el de ser una cuarta guerra mundial, una verdadera guerra de exterminio de los poderosos contra la humanidad entera¹⁰.

Esta es la idea zapatista de una cuarta guerra mundial. Y pienso que esa caracterización de los compañeros es muy similar a la tesis de Immanuel Wallerstein de la *crisis terminal* del capitalismo, con la cual estoy profundamente de acuerdo, aunque agregándole esta dimensión política de la guerra de exterminio contra la humanidad, que es también fundamental. Y es por esa crisis estructural o terminal del capitalismo, que todas las tendencias antes vigentes dejan de tener cohesión, y se separan y autonomizan, y también se disparan en varias direcciones, y eso no sólo en México o en Estados Unidos, sino igualmente en Francia, en Alemania y en todas partes, lo que explica porque vivimos hoy el caos total de las políticas de los gobiernos de todo el planeta, y una especie de lucha de todos contra todos, pues todas las fracciones están tratando de imponer sus mezquinos intereses, dentro de ese horizonte general de guerra de los poderosos contra los desposeídos, de dicha cuarta guerra mundial. Así, esta aguda caracterización neozapatista de lo que es el capitalismo más actual es ya algo muy importante, y bastaría

⁹ Sobre esta caracterización neozapatista del capitalismo más contemporáneo, cfr. Subcomandante Insurgente Marcos, "7 piezas sueltas del rompecabezas mundial" y también "¿Cuáles son las características fundamentales de la IV guerra mundial?", ambos en el sitio de Enlace Zapatista, en <http://www.ezln.org.mx>.

¹⁰ Para estas críticas y burlas, y para las tesis neozapatistas de que el neoliberalismo es "la caótica teoría del caos económico" y también "la catastrófica conducción de la catástrofe", junto a la idea de que "el caos es la forma que distingue al nuevo orden mundial", cfr. los Comunicados del Subcomandante Insurgente Marcos, del 11 de marzo, del 17 de julio y del 29 de septiembre de 1995, en el libro *EZLN. Documentos y Comunicados*, tomo 2, Ed. Era, México, 1998.

para tener que agradecerles infinitamente a los compañeros, que nos están ayudando a pensar este contexto capitalista planetario en el que ahora tenemos que luchar.

El segundo ejemplo se refiere al tema de quiénes son los nuevos sujetos sociales de la revolución, del cambio social radical por el que estamos luchando todos nosotros. Y esta contribución neozapatista podría permitir replantear una buena parte de toda la teoría sociológica contemporánea, y también trascender las limitadas teorías políticas de la 'elección racional' y otras tonterías similares, así como también las burdas teorías de los movimientos sociales, de las 'oportunidades sociales o políticas', o las teorías funcionalistas, etc.

Pues lo que descubrieron los compañeros neozapatistas, antes que los propios analistas sociales, y que los sociólogos y politólogos contemporáneos, fue a esos nuevos sujetos sociales de la transformación radical. Al respecto, quizá ustedes recuerdan un escrito muy interesante del hoy finado Subcomandante Insurgente Marcos en donde decía, "Marcos es gay en San Francisco" y luego agregaba por ejemplo que también era un negro en Sudáfrica, o una feminista dentro de un partido político, o un mapuche en los Andes, o un pacifista en

Y pienso que esta es una de las múltiples razones fundamentales por las cuales el neozapatismo ha tenido el impacto planetario, profundo y duradero que ha conseguido, y que es la de haberse constituido en referente imprescindible de todas las luchas que, a lo largo y ancho del mundo, combaten esas diversas formas de la exclusión social, las que en las últimas cuatro décadas se han multiplicado y acrecentado de manera profusa y exponencial, a causa justamente de la crisis terminal del capitalismo que ahora vivimos.

Bosnia, o un machista dentro del movimiento feminista, igual que un chicano en San Isidro o un palestino en Israel, entre más de treinta ejemplos allí retratados¹¹. Y como los compañeros nos han propuesto que debemos de construir entre todos nuevos conceptos, para pensar las también nuevas realidades del capitalismo actual, yo pienso que lo que en general se estaba retratando en ese texto son las distintas formas de la actual exclusión social. De modo que una tarea importante para nosotros, sería la de teorizar y estudiar con más cuidado este concepto de la *exclusión social*, así como sus específicas formas más contemporáneas.

Y pienso que esta es una de las múltiples razones fundamentales por las cuales el neozapatismo ha tenido el impacto planetario, profundo y duradero que ha conseguido, y que es la de haberse constituido en referente imprescindible de todas las luchas que, a lo largo y ancho del mundo, combaten esas diversas formas de la exclusión social, las que en las últimas cuatro décadas se han multiplicado y acrecentado de manera profusa y exponencial, a causa justamente de la crisis terminal del capitalismo que ahora vivimos. Y esto lo entendieron los neozapatistas mucho antes que todos nosotros. Porque nosotros los teóricos y científicos sociales, como lo dijo Sylvia Marcos respecto de los feminismos actuales del mundo académico, estamos siempre

¹¹ Este texto es el Comunicado del Subcomandante Insurgente Marcos, del 28 de mayo de 1994, en EZLN. *Documentos y Comunicados*, tomo 1, Ed. Era, México, 1998.

retrasados respecto de los descubrimientos, y aportes, y conceptos de los movimientos sociales, de manera que vamos renqueando detrás del movimiento neozapatista y de por ejemplo su muy avanzado feminismo, sin poder seguirle realmente el paso. Pues todos los feminismos supuestamente muy avanzados, el feminismo de la diferencia, o el feminismo de la igualdad, o el atrasado y caduco feminismo del empoderamiento, no alcanzan para entender el feminismo tan complejo y tan avanzado de las compañeras neozapatistas.

Así que los compañeros zapatistas se dieron cuenta, muy pioneramente, de ese fenómeno que es fruto de la crisis estructural del capitalismo, que es la *generalización* de las formas de la exclusión bajo múltiples modos, un fenómeno que es claramente posterior a la crisis de 1968–73, que es cuando empiezan a proliferar masivamente, por ejemplo, los protagonistas designados por el oxímoron simpático de los 'trabajadores desocupados' argentinos. Y subrayo que ese movimiento y ese término no existe más que en Argentina, y habría que explicar las razones de larga duración de por qué allí se habla de dichos trabajadores desocupados. Pero igual proliferan en masa, junto a esos 'sin trabajo', también los 'sin tierra' de Brasil, o los 'sin papeles' en Europa y en Estados Unidos, además de los 'sin ciudadanía', o los 'sin visibilidad' social alguna. Y sobre este último grupo, el compañero Subcomandante Insurgente Moisés, nos decía que antes de 1994 los indígenas mexicanos, aunque se podría agregar que también los latinoamericanos y los de todo el mundo, simplemente no existían, pues eran los sin ciudadanía, sin derechos y sin visibilidad alguna.

Todos estos grupos mencionados son los diversos nuevos 'sin', los *excluidos* que se multiplicaron exponencialmente después de 1968–73, y los primeros que lo entendieron, lo retrataron, y lo plantearon en términos teóricos son los compañeros del movimiento neozapatista. Así que hace falta trabajar seriamente este concepto de exclusión social, porque alude a un fenómeno fundamental al que los compañeros dieron muy prematuramente expresión, y sobre el que nos llamaron rápidamente la atención.

Pero además, hay todavía una segunda gran contribución neozapatista, en torno de este mismo tema de los nuevos sujetos sociales del cambio radical hoy en curso. En un texto de enero de 2013, titulado “La Sexta”, el Subcomandante Marcos planteaba que más allá de las divisiones sociales que ya conocemos, y que el neozapatismo ha llamado las 'cuatro ruedas del capitalismo' y más allá de la exclusión social ya referida, existe aún otra división social adicional, que es la división entre el 'arriba' y el 'abajo' sociales¹². Pues es claro que los compañeros recuperan el trabajo de otros autores, para pensar críticamente al capitalismo actual, y entonces para entender adecuadamente lo que es la explotación, acuden a lo que Marx nos explicó en *El Capital*, y para diagnosticar las formas de la discriminación y el desprecio retoman las lecciones que nos legó Walter Benjamin. O para descifrar los actuales modos del despojo, parten entre otros autores de las tesis de David Harvey, igual que para analizar la represión retoman los clásicos trabajos de Lenin y de Antonio Gramsci, que son los más brillantes teóricos políticos realmente marxistas.

Después, nos han llamado la atención, como ya señalé, sobre el reciente fenómeno

¹² Véase esta distinción en el texto del Subcomandante Insurgente Marcos, “La Sexta” en *Ellos y Nosotros*, Ed. Equipo de apoyo de la Comisión VI del EZLN, México, 2013. Y sobre algunas de sus implicaciones políticas importantes, por ejemplo para caracterizar la nueva etapa del neozapatismo, la actual, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, “La nueva etapa del neozapatismo mexicano”, en *ContraHistorias*, núm. 21, 2013.

de la masiva exclusión social, generalizada en las últimas décadas, y sobre la que no insisto más. Pero a todo esto, y en el texto de “La Sexta”, el Subcomandante Marcos va a agregar otra sugestiva y retardora tesis, al decirnos que más allá de estas divisiones que derivan de las cuatro ruedas que hacen marchar al capitalismo, y de la exclusión social que él reproduce masivamente en los últimos tiempos, hay aún otra división social que hace que no sea lo mismo ser, por ejemplo, una mujer del arriba que una mujer del abajo, o un indígena del arriba, un cacique que se vende, que ser un indígena del abajo. Tesis con la cual, el neozapatismo nos propone una rica idea que nos permite enriquecer y complejizar el análisis tradicional de la lucha de clases, al que naturalmente no debemos de renunciar, pero al que sí podemos ahora sofisticar para enfrentar los retos actuales, introduciendo esta categorización que no es ni horizontal ni vertical, pues no es ni de estratos de clases, ni de lucha de clases, sino transversal, porque la diferencia entre el arriba y el abajo sociales atraviesa precisamente tanto a los sectores que en términos de clases sociales pueden estar arriba y a los que pueden estar abajo, dentro de esas estructuras clasistas horizontales.

Por mi parte, sostengo la hipótesis de que lo que los compañeros están designando con esta propuesta del arriba y el abajo sociales es aquello que Michel Foucault teorizó en sus teorías y conceptos sobre el poder, los poderes, los micropoderes y los contrapoderes. Pues el arriba social parece definirse por la posesión o detentación de toda una serie de privilegios, posiciones y estatus, que derivan siempre de las distintas

formas del poder, sea simbólico, económico, militar, religioso, material, saber-poder, político, social, cultural, etc., mientras que el abajo en cambio se define por la desposesión o carencia de esas mismas formas de los poderes recién mencionados. Pero me es imposible, desarrollar más ampliamente este problema aquí¹³.

Y aquí estamos frente a una situación un poco complicada y hasta trágica. Porque cuando el Subcomandante Marcos plantea esta sugerente tesis, que es una idea brillante y una nueva categorización de los sujetos sociales, además de una creativa pista de investigación para comprender a la sociedad capitalista más actual y a los nuevos sujetos sociales de la protesta anticapitalista y antisistémica, afirma que no va a profundizarla más allá, y que quizá hará esto en otra ocasión posterior. Eso dijo en enero de 2013, pero después el Subcomandante Insurgente Marcos murió, de modo que ahora tenemos que pedirle al Subcomandante Insurgente Galeano que trate de buscar en los papeles del extinto Subcomandante Marcos, para ver si dejó algo más amplio escrito sobre este tema. Y si no lo dejó, tal vez decirle al propio Subcomandante Galeano que si él se anima a desarrollar con más amplitud este problema. Y si no se anima, pues entonces debemos pedirle al Subcomandante Insurgente Moisés, que si él nos apoya para profundizar en esta cuestión. Y si nada de esto resulta, entonces quizá nos reunimos todos, y juntos 'le echamos montón' al problema, para ver si entre todos lo resolvemos.

El tercer ejemplo voy más bien a enunciarlo, porque es muy amplio y complejo y porque aquí lo han evocado ya

¹³ Sobre este punto, es útil consultar los textos de Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica*, ya citado, *Vigilar y castigar*, Ed. Siglo XXI, México, 1976, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Ed. Alianza editorial, Madrid, 2012, *Las redes del poder*, Ed. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014 y *La société punitive*, Ed. EHESS – Gallimard – Le Seuil, París, 2013. Véase también Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Generando el contrapoder desde abajo y a la izquierda”, en *Contrahistorias*, núm. 8, 2007.

algunos compañeros anteriormente. Los compañeros neozapatistas, nos están también ayudando a pensar cómo debemos plantarnos ahora políticamente frente al poder y frente a los micropoderes, para lo cual redefinen los conceptos de la democracia, el Estado, la política y el propio concepto del poder. Sobre estos puntos, señalaré que aquí algunos colegas dijeron que los compañeros zapatistas están luchando por la democracia participativa, lo que en mi opinión es un enorme y absoluto error. Quizá me equivoco, pero no creo que los compañeros neozapatistas hayan usado nunca este término de democracia participativa, que es más bien un engañoso y políticamente correcto concepto de los limitados y socialdemócratas gobiernos sudamericanos llamados 'progresistas'.

Lo que los compañeros practican, defienden y reivindican es la democracia *directa* y *asamblearia*, la que según ellos mismos explican en sus diversos Comunicados, desde los mismos años de 1994 y 1995, es la misma que la que corresponde al concepto *original* de democracia, que deriva de *demos*, pueblo, y *cratos*, gobierno, es decir el gobierno del pueblo o el autogobierno popular, el que sí existió en las comunidades griegas antiguas, antes de que éstas se dividieran en clases sociales. Democracia real y estricta de la antigua Grecia, teorizada por Aristóteles, que después se fue pervirtiendo y vaciando de contenido para dar lugar a las degradadas y limitadas formas de la democracia delegativa, representativa, suplantativa y mentirosa, que no es ya para nada una verdadera democracia. La democracia debería corresponder a su concepto estricto,

y ella es la que los compañeros sí practican a través de sus asambleas y del principio inteligente del 'mandar obedeciendo'.

Pero también nos han dado otra definición de lo que es el gobierno, y en esa línea, de lo que debe ser un 'buen gobierno'. El Subcomandante Insurgente Moisés nos recordaba en estos días la verdad fundamental, que tampoco entendemos totalmente, o que no asumimos en nuestros análisis, de que no es lo mismo administración que gobierno, ni gobierno que Estado, y de que igual son diferentes el Estado y la política, a la vez que divergen también la política y el poder. Por eso los compañeros nunca han planteado la idea demasiado simple de que quieren cambiar el mundo sin tomar el poder, sino que más bien lo que ellos postulan es que su objetivo es el de 'revolucionar el poder desde abajo', una idea que es mucho más compleja¹⁴, y que implica tanto revolucionar desde abajo a las grandes estructuras masivas y centralizadas del poder, como la del poder político que se encarna en el Estado, aunque no sean lo mismo, como igualmente subvertir a todos los micropoderes, a todas esas estructuras y relaciones de poder que se infiltran y hacen presentes en, por ejemplo, las relaciones de pareja o en la familia, o en la relación entre maestro y alumno, o en las jerarquías de las relaciones en los hospitales, o en la escuela, o en la fábrica, entre el capataz y los obreros.

De modo que según los compañeros zapatistas, mientras no subvirtamos desde abajo todas las relaciones de poder, podremos cambiar todas las administraciones que quieran, o los partidos o los gobiernos que sean, y también podemos pretender que construimos los

¹⁴ Entre muchas otras referencias que podríamos dar sobre este importante punto, mencionamos sólo, Subcomandante insurgente Marcos, "Invitación al Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo" de mayo de 1996, en *EZLN. Documentos y Comunicados*, tomo 3, Ed. Era, México, 1997, y "Unas palabras sobre nuestro pensamiento", en *Crónicas Intergalácticas. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, Ed. EZLN, México, 1996.

gobiernos todo lo 'progresistas' que deseen, sin que logremos realmente eliminar al capitalismo y construir un mundo nuevo donde quepan muchos mundos. Pues como lo ha dicho el Subcomandante Marcos, el Estado no puede ser nunca nuestro amigo, porque el Estado no es neutral y es más bien y será siempre nuestro enemigo. Además de que el Estado es como un estómago, así que todo lo que llega a él lo deglute, y cuando lo deglute lo único que produce es lo que producen como resultado

...mirar hacia la izquierda es enfocarnos siempre en las contradicciones de los procesos, para no ver el lado terso y bonito de la historia y de la realidad, sino como decía Benjamin y al contrario, pasar la mano a contrapelo de los hechos y ver su lado rasposo y molesto, lo que Hegel llamaba el 'lado malo' de la historia, las contradicciones fundamentales.

todos los estómagos. Por eso, la experiencia reiterada de antes y confirmada en los tiempos actuales, es que sin excepción, todos los que llegan al poder, por abnegados que hayan sido antes y aunque sean por ejemplo líderes obreros de toda la vida, que fundaron partidos y sindicatos, y que estuvieron en la cárcel como el propio Lula, todos ellos terminan renegando de sus principios de izquierda y haciendo en los hechos lo contrario de lo que antes predicaron. Por eso es que es fundamental revolucionar el poder desde abajo y transformar radicalmente todos los micropoderes sociales.

El último ejemplo, el cuarto, se refiere a la manera en que los compañeros zapatistas nombran al pensamiento crítico, con la idea de que es necesario 'mirar hacia y desde abajo, y hacia y desde a la izquierda'. Sin desarrollar más ampliamente este punto, me limitaré a enunciar brevemente sus implicaciones principales. Creo que mirar desde abajo es mirar las cosas, como decía Walter Benjamin, desde el punto de vista de las víctimas, es decir, tratar de mirar como miran los propios oprimidos, que son los que

sufren en carne propia y día a día la explotación, la exclusión, el ser parte del abajo, y todo lo que ya dijimos antes. Mientras que mirar hacia abajo, sería mirar enfocándonos en los problemas y las cuestiones centrales y vitales que afectan a ese abajo social, a ese vasto mundo de los excluidos, y los olvidados, y los reprimidos. Como ven, no es para nada idéntico mirar hacia abajo que desde abajo. Después, mirar hacia la izquierda es enfocarnos siempre en las contradicciones de los procesos, para no ver el lado terso y bonito de la historia y de la realidad, sino como

decía Benjamin y al contrario, pasar la mano a contrapelo de los hechos y ver su lado rasposo y molesto, lo que Hegel llamaba el 'lado malo' de la historia, las contradicciones fundamentales. Finalmente, mirar desde la izquierda es mirar en una lógica siempre emancipadora, es decir, mirar buscando las salidas genuinamente anticapitalistas y antisistémicas que nos permitan salir del laberinto capitalista, lo que como explicó Raúl Zibechi no es nada fácil, porque la hidra se reproduce disfrazándose de gobierno 'progresista', y se roba nuestros discursos y lemas, y hasta nuestra manera de hablar y de actuar.

Podría, además de los cuatro ejemplos ya planteados, retomar muchos ejemplos más, que nos muestran la inmensa riqueza y la contribución enorme del neozapatismo mexicano al pensamiento crítico más contemporáneo. Por ejemplo su redefinición compleja del concepto de autonomía, que supera las limitadas visiones de este tema de los juristas, los politólogos, los sociólogos o los antropólogos contemporáneos, o su replanteamiento total de los conceptos de

resistencia y de rebeldía que en estos días nos estuvo explicando el Subcomandante Insurgente Moisés, y que renuevan completamente nuestros viejos debates sobre reforma o revolución. Pues ellos, felizmente, están poniendo todo de cabeza. O también su rica propuesta de lo que debe ser hoy el nuevo modo de organización de los movimientos sociales, a partir de que tenemos que organizarnos todos, desde los niveles más micro hasta los más macro, sin homogeneizar y sin hegemonizar, lo que hace posible devolverle el protagonismo central a las bases, y relativizar enormemente el rol de los líderes, además de preservar y cultivar el horizontalismo y la igualdad. E igualmente su generosa apertura y tolerancia, simbolizada en su lema de luchar por 'un mundo en el que quepan muchos mundos' y que se ha materializado también en este mismo Seminario en donde hemos sido invitados ponentes de las más diversas posiciones, formaciones, ideologías y horizontes.

Pero también su feminismo inteligente, o su riquísima propuesta pedagógica, o sus lecciones críticas de economía política, recuperadas en este mismo Seminario por el compañero Subcomandante Insurgente Moisés, o su contribución para redefinir totalmente el concepto de cultura, o su postura frente al arte, desde una perspectiva muy cercana a la de Walter Benjamin, de desarrollar el proceso de la muerte del arte, que es lo que Benjamin postula en su texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Y también sus originales aportes en el tema de los medios de comunicación, donde el primer texto público del Subcomandante Insurgente Galeano, de agosto de 2014, representa una contribución fundamental, junto a un larguísimo etcétera que podría continuar.

Voy a terminar con dos ideas conclusivas, una difícil pero esperanzadora, y la otra bastante optimista. La primera es una conclusión dolorosa, pero también

importante, y a la vez esperanzadora. Tuve en estos días, la ocasión de convivir un poco con los compañeros padres de Ayotzinapa, con Doña Berta y Don Tomás, y con dos muchachos normalistas de la misma normal de Ayotzinapa que vinieron a este Seminario. De ese breve trato, de las bromas y las pláticas que pudimos tener sobre cosas muy cotidianas, y también de lo que me contaron que han vivido en su propio movimiento, puedo comprobar que son gente buena, y noble, y muy afectuosa y respetable, como son por lo demás la inmensa mayoría del pueblo de México, y las clases subalternas de toda América Latina, y los de abajo de todo el mundo. Ellos no se merecían, ni se merecen lo que han estado viviendo, aunque también es claro que ellos son la punta del iceberg de una tragedia más amplia y de una situación nacional dolorosa y complicada. Pero al mismo tiempo que Doña Berta y Don Tomás y los muchachos normalistas, son gente muy buena y noble son también gente muy rebelde, que de verdad no se va a rendir, ni a vender, ni se va a dejar cooptar, porque ellos van a luchar hasta el final. Así que mi primera conclusión es que todavía nos hacen falta 43, o quizá 46 o 47. Lo que además, y como siempre nos recuerdan los compañeros, está también conectado con el hecho de que 'todavía falta lo que falta'.

Mi segunda idea conclusiva o conclusión es bastante optimista y se basa en una tesis que Marx planteó. Cuando Marx escribe un pequeño texto que se llama *Trabajo asalariado y capital*, afirma que sin trabajo asalariado no puede haber capital, y que sin capital tampoco puede haber *trabajo asalariado*, pues ambas son categorías correlativas que se presuponen mutuamente. Pero de inmediato agrega, que mientras que el capital no podría existir si no existiera el trabajo asalariado, o incluso el trabajo en general, en cambio el trabajo en general si puede existir y ha existido sin la existencia del capital. Porque el capital sólo

vive de explotar al trabajo, convirtiéndolo así precisamente en trabajo asalariado. Pero dice Marx, en cambio al trabajo en general ¿qué le sucedería si eliminamos al capital? Y responde que ese trabajo asalariado, sin el capital, en vez de ser asalariado se volvería trabajo libre, y todos seríamos felices y estaríamos muy contentos.

Y esta idea importante de que el capital no puede sobrevivir sin el trabajo, pero en cambio el trabajo si puede tranquilamente sobrevivir, gozoso y feliz, sin el capital, puede ser extendida fácilmente a otros espacios y relaciones, comprendiendo así que sin dominados no puede haber dominadores, pero que en cambio sin dominadores, los dominados simplemente seríamos libres y felices. Sin sometidos no puede haber poderes ni micropoderes, ni la existencia de las múltiples jerarquías, pero sin jerarquías, ni poderes, ni micropoderes, los que hoy estamos sometidos viviríamos, en cambio, felices y contentos.

Esta idea profunda de Marx, de que en el mediano o en el largo plazo, nosotros sí somos imprescindibles, pues si nos matan a todos simplemente se acaba el juego, mientras que ellos, los que nos fastidian, reprimen, torturan, desprecian, excluyen, y se burlan de nosotros por ser de abajo, ellos sin nosotros, no pueden existir. De modo que a riesgo de ser considerado como demasiado optimista, y sin duda lo soy, pienso que si partimos de esta profunda tesis de Marx, no cabe duda alguna de que vamos a ganar.

Pero quiero añadir otra cosa, y es que a la luz de este Seminario, pero sobre todo a la

luz de lo que los compañeros neozapatistas nos han estado enseñando durante ya veinte años, y a partir de esas inmensas lecciones que nos permiten redefinir lo que es hoy el capitalismo, y los nuevos sujetos sociales, y la autonomía, y el largo etcétera ya citado, y también a partir de ese pozo de sabiduría que nos han estado prodigando y regalando en estos días del Seminario, creo honestamente que además de que en el futuro sin duda vamos a ganar, ya ahora, hoy mismo, ya hemos ganado, porque como lo dijo alguna vez el Subcomandante Insurgente Marcos, aunque perdamos ganamos. Y aunque perdamos ganamos, porque haber logrado ya conocer y abrevar de esta construcción fantástica de la autonomía que los compañeros hacen día a día, y haber podido abrevar de todos sus conocimientos y su sabiduría, la que nosotros, renqueando y lentamente, vamos tratando de estudiar, analizar, investigar, plantear y esclarecer, y el haber logrado el relanzamiento ofensivo de todos los movimientos sociales en todo México, y el haber hecho renacer a todo el movimiento indígena a nivel latinoamericano, poniéndolo igualmente a la ofensiva, y el haberle devuelto la esperanza al mundo, después de la caída del Muro de Berlín, y también el organizar este Seminario o semillero crítico sobre 'El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista', nos da renovadas esperanzas de que sí vamos a poder vencer muy pronto a esa hidra capitalista. Por todo esto y mucho más, no hay duda de que aunque perdamos, ya ganamos. ¡Muchas gracias!





Carlo Ginzburg



memorabilia



Los hechos dignos de ser recordados y atesorados en la contramemoria de los que no estamos satisfechos con el mundo actual en el que vivimos, los documentos que a pesar del poder y de la ideología dominante han traspasado la prueba del olvido, las cosas y acontecimientos memorables en tanto que merecedores de ser incorporados en la única tradición que reivindicamos: la tradición de la lucha, de la rebeldía, de la resistencia permanente en contra de toda forma de explotación, de opresión y de dominio.

Por eso, esta sección tratará de guardar esos textos y noticias que reclamamos como dignos de sobrevivir a las modas y a los efímeros brillos del momento, al falso protagonismo y a los fuegos fatuos de la gloria fácil y de la fama artificialmente creada.

*Porque en esta guerra permanente entre el olvido siempre interesado y selectivo de las clases dominantes, y las contramemorias populares de las clases subalternas, **Contrahistorias** apuesta sin dudar, en esta suerte de Apomnemoneúmata periódica, por el rescate y la conservación de dichas contramemorias de la inagotable y siempre viva cultura popular.*





EL PENSAMIENTO EMANCIPATORIO DE LA COORDINADORA DE COMUNIDADES MAPUCHE EN CONFLICTO (CAM)



Una estrategia de Liberación Nacional Mapuche. Parte I.

Para comprender la reemergencia de la lucha Mapuche, es necesario hacer un balance del proceso, considerar hitos de importancia, acordar visiones y pareceres sobre los aportes y las limitaciones de las experiencias. Pero, además, resulta de vital importancia rescatar, lo más legítimamente posible, el pensamiento y la acción de los actores, en el proceso en marcha. Sobre todo cuando intelectuales mapuche funcionales al sistema, e intelectuales de izquierda y ONG's intentan suplantar las voces de las autoridades ancestrales, de las comunidades en resistencia, militantes y orgánicas, que aún resisten desde territorio mapuche.

Ciertamente, con la aparición del pensamiento de la CAM, se contribuyó a la radicalización política y a la intensificación de las acciones del sector más autónomo en

el movimiento mapuche. Acciones que se enmarcan en todos los ámbitos del quehacer mapuche, tanto político, económico, social como cultural. Sin embargo, el mayor aporte de la CAM se encuentra en su acción, eminentemente colectiva. Los planteamientos por la liberación nacional mapuche, proclamados por la CAM, significaron un cuestionamiento radical de la institucionalidad opresora y de las formas del quehacer político del mundo *winka*. A su vez, con esta acción colectiva expresada en la lucha concreta, se fue haciendo escuela, se fue explorando y experimentando caminos de expresión autónoma, en donde los verdaderos sujetos para la acción, son las comunidades y nuestras autoridades tradicionales.

Existen varias premisas ideológicas en estos planteamientos que van desarrollándose con el transcurso del tiempo y la experiencia política. Diríamos que estas

¹ Este documento es la Parte I, del Proyecto Político de la Coordinadora Arauco Malleco o Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto, y lo hemos reproducido desde el sitio del órgano oficial de la CAM, el *Weftun*: <http://www.weftun.org/ANALISIS/proyectopolitico.html>. *Contrahistorias* lo rescata aquí para todos sus lectores, para documentar la existencia de un movimiento que, a pesar de algunos planteamientos que no compartimos, como el de la descolonización ideológica, o el de la mayor cercanía al indianismo-katarismo que al neozapatismo, o un cierto antioccidentalismo no demasiado claro, no deja de ser, hasta donde parece, un movimiento genuinamente anticapitalista y antisistémico, importante dentro de Chile, e incluso dentro de toda América Latina.

premisas van madurando y complejizándose. A su vez, este pensamiento va mostrando sus límites en un contexto desfavorable o poco propicio para la continuidad de la liberación y la elaboración política interna. De hecho es del análisis de la CAM, que siempre se ha construido bajo una desventaja estratégica, la que no sólo es impuesta por el Estado opresor, sino también por diversos referentes occidentales, que insisten en levantar alternativas políticas dentro del marco de la dominación.

Lo central, eso sí, está en comprender que nuestra organización sí desarrolló un pensamiento emancipatorio, que posteriormente se transforma y que se plasmó en un programa político para el actual escenario. Al respecto, volvemos a reafirmar que este pensamiento ideológico, que se reconstruye en la lucha misma, tiene un ineludible sustento en nuestra cosmogonía, *ad mapuka ad mogen*. En donde nuestra cultura y espiritualidad propician los principales cimientos para desarrollar definiciones, con el sentido de asumir nuestra condición de Mapuche y de Pueblo–Nación.

Este documento pretende presentar los ejes centrales que articulan dicho pensamiento emancipatorio. Teniendo como base referencial, precisamente, el proyecto político estratégico, y una serie de pronunciamientos que dieron cuenta, en su momento, de la propuesta de lucha de la CAM.

Sobre Autonomía.

Si bien la CAM aún no ha elaborado una propuesta-documento sobre autonomía, en sus planteamientos ha dejado claro que ésta se asumirá en los hechos, a través de una praxis política que permita crear una nueva correlación de fuerzas a favor de un proyecto autónomo. El punto de partida es la reapropiación del concepto de autonomía,

en donde su uso implique la independencia del movimiento mapuche, que en la práctica significa no más sometimiento a la mediación de los partidos políticos, y de otras instituciones del Estado chileno. Entonces, la independencia de partidos y demás influencias políticas *winka* es el punto de partida, es la condición necesaria para la maduración de la lucha mapuche propiamente tal, como se la conoce hoy día. Es el primer paso en la búsqueda de la superación de la condición de pueblo oprimido. Esta forma de entender y hacer autonomía, representaría en los hechos una de las características esenciales en la nueva forma de hacer política de la CAM. La autonomía significa independencia total frente al Estado, las ONG, los partidos políticos, etc. Independencia que se expresa en el ámbito del pensamiento y de la organización política.

En este contexto se cuestionaba la relación de dependencia de los grupos mapuche respecto de los partidos políticos, lo que incluía aquellas organizaciones que de manera formal se declaraban “independientes o autónomas”, pero que mantenían relaciones y posiciones ambiguas en cuanto a los partidos políticos, lo que a la larga, los llevó a tener un perfil negociador, asumiendo planteamientos reivindicativos contradictorios. Es por esto que para la CAM, es una prioridad la independencia de la organización mapuche frente a los partidos políticos y el Estado, como a su vez la resignificación de las formas de organización mapuche. Por lo tanto, la autonomía para la CAM significa la negación al sometimiento político y organizativo *winka*, para pasar a ser insubordinación, rebeldía, pero sobre todo, resistencia.

Esta radical propuesta de autonomía política, expresada en la separación de los partidos y otras influencias políticas *winka*, conlleva dos dimensiones. Por una parte, expresa la autonomía política respecto de la

institucionalidad opresora, representada por el Estado y por el sistema de dominación, y en segundo lugar, implica la revitalización e importancia de lo propio como parte fundamental del proceso de autoafirmación. La autoafirmación se presenta, en el pensamiento de la CAM, como una apuesta clara y concreta de dignificación de las capacidades propias, como sujetos, como colectivo, como Pueblo, como Nación. Es el rompimiento radical con las conducciones e influencias desde afuera. En el pensamiento emancipador de la CAM, es fundamental

un rol funcional a su estrategia general. Resulta necesario utilizar métodos de análisis e interpretación de la realidad que posibiliten una visión más amplia (el materialismo histórico, por ejemplo), con el objeto de precisar la situación general y las condiciones por las que atraviesa nuestra lucha, y que vienen a complementar los niveles de análisis realizados por las comunidades, pero que, bajo ningún término, son el motor estructural de las acciones dentro de la lucha mapuche planteada por la CAM. Por lo tanto, el

RESULTA NECESARIO UTILIZAR MÉTODOS DE ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA REALIDAD QUE POSIBILITEN UNA VISIÓN MÁS AMPLIA (EL MATERIALISMO HISTÓRICO, POR EJEMPLO), CON EL OBJETO DE PRECISAR LA SITUACIÓN GENERAL Y LAS CONDICIONES POR LAS QUE ATRAVIESA NUESTRA LUCHA, Y QUE VIENEN A COMPLEMENTAR LOS NIVELES DE ANÁLISIS REALIZADOS POR LAS COMUNIDADES...

poner fin a la subordinación al ideario político y simbólico, partiendo por los *winka*, sean del Estado, del poder, como de derecha, centro o izquierda, ONG's, incluyendo organizaciones mapuche funcionales o procapitalistas.

El proceso de dignificación de la identidad se hace más fuerte con el accionar político de la CAM, el cual tuvo su mayor expresión en los sectores más jóvenes, a través de procesos de resignificación de lo Mapuche, en donde cobra importancia la revaloración de contenidos culturales, teniendo como mayor expresión la relectura de la figura del *Weichafe*. Pero además, es posible reconocer en los planteamientos políticos de la CAM, en su pensamiento estratégico y en su elaboración política, la existencia de ciertas herramientas de análisis que pueden ser consideradas *winka*. De hecho, la CAM reconoce esta cuestión y las asume dentro de

pensamiento de la CAM conlleva una definición política de separación e independencia frente a la izquierda en general, y también ante la influencia e instrumentalización de los partidos políticos y de la institucionalidad estatal.

En nuestros planteamientos se establece claramente la necesidad de desarrollar un proceso de descolonización ideológica, como una vía que nos lleve a mejores expresiones de autonomía, en el desarrollo práctico de nuestra política. Es por eso que hemos afirmado que este proceso nos acerca más hacia posiciones «indianistas», si se quiere, y de lucha anticolonial, como las expresadas en el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe en el mundo Aymara, que a los proyectos emancipatorios del Zapatismo u otros procesos inspirados en la izquierda.

Como CAM reconocemos, en nuestros

planteamientos, tres dimensiones sobre autonomía, una referida a la independencia organizativa y política, otra como autoafirmación de nuestra identidad, y finalmente la autonomía de pensamiento, que como condición deben estar basadas en el desarrollo de un proceso de descolonización ideológica. La autonomía, para nuestra organización, es pensar y actuar desde criterios propios. Autonomía como independencia, autonomía como autoafirmación y autonomía como descolonización ideológica son, en síntesis, los elementos más relevantes del pensamiento emancipatorio de la CAM.

Es ante estos elementos ideológicos, que se marca la diferencia política con el resto del Movimiento Mapuche. Estas importantes discrepancias ideológicas se expresaron, concretamente, en una nueva forma de hacer política por parte de la CAM, la cual se caracteriza por la relevancia de la acción política que confronta a la institucionalidad opresora chilena, y ante todo, al entramado de poder que conforma la dominación capitalista. Son estos elementos ideológicos los que constituyen la base que fundamenta la posición radical de nuestro pensamiento, y que permiten caracterizarla como una organización antisistémica. Por lo tanto, una cualidad fundamental de la experiencia llevada adelante por la CAM, más allá de la elaboración de un pensamiento emancipatorio, es su práctica política, la que permitirá desarrollar un proceso verdaderamente autónomo, es decir, por la vía de los hechos. Es la autonomía que se va conquistando paulatinamente, a través de un proceso de acumulación de fuerzas.

La CAM, como organización y expresión antisistema.

Como fue expresado claramente en el documento político-estratégico, la caracterización que hacemos de nuestra

condición de Nación oprimida, es el primer paso para dar inicio a un pensamiento y una acción política con visión emancipatoria. Hemos planteado que la relación del Estado opresor y el Pueblo Nación Mapuche la caracterizamos como de Dominación, en donde se desarrolla un fuerte proceso de desestructuración del mundo Mapuche en todos sus aspectos, lo que resulta funcional para la manutención de los intereses fundamentales del sistema, y donde la apropiación de las riquezas del territorio Mapuche es una de las consecuencias. Frente a esto, hemos levantado la idea y la práctica política de reconstruir nuestro mundo, confrontando la situación de dominación. Esto es parte de un pensamiento anticolonial, en donde la relación de dominación es caracterizada como un régimen de ocupación territorial. Por lo cual expresamos, en su momento, que “somos un pueblo acosado, invadido, usurpado de territorio, y que lucharemos como Pueblo, cultura y Nación”.

Se caracteriza a la situación como colonial, razón por la cual se cuestiona la institucionalidad de un sistema de dominación. Este desconocimiento de los marcos institucionales conlleva una desobediencia hacia el Estado, el cual se considera ilegítimo, opresor, ajeno, e impuesto en un territorio y espacio ancestral. Hemos dicho como CAM que es necesario, por lo tanto, establecer una estrategia para “sobrepasar las lastimeras prácticas de hacer política dentro del marco de la dominación, más aún, en los estrechos márgenes que el enemigo, con su Estado de Derecho, le concede a nuestro Pueblo”. Sobrepasar y desbordar los marcos de la dominación es insubordinarse frente al sistema.

Las definiciones estratégicas, desarrolladas y llevadas adelante por la CAM, tienen su expresión más concreta en nuestra postura frente a la normatividad de la política de tierras. Porque más que una demanda de

tierras, la CAM plantea el derecho al territorio. Levantamos la alternativa de la recuperación de tierras ancestrales e históricas, que legitiman la concepción de los derechos políticos-territoriales. Esta desobediencia se hace extensiva y asume mayor claridad al confrontar a la institucionalidad estatal. Esta institucionalidad es considerada ajena y opresora, razón por la cual la vía electoral es desechada de plano. “No participamos en partidos políticos, ni en elecciones. No respetamos la institucionalidad chilena porque es opresora”. Son definiciones políticas que sitúan a la CAM fuera del marco institucional de dominación, y que se expresan como tácticas de acción colectiva, y como basamento ideológico en el camino de la liberación nacional.

En su momento expresamos que “entendemos que un proceso de acumulación de fuerzas, no debe transitar sobre el andamiaje de la dominación establecida por el Estado opresor, porque pierde consistencia en las definiciones ideológicas, políticas y culturales de nuestro Pueblo, ya que éstas se rigen por estructuras de dominación que niegan todos nuestros derechos fundamentales. Por lo tanto es necesario plantear y ejercitar una vía estratégica que garantice la autonomía, principalmente a través de la resistencia y la reconstrucción de nuestro Pueblo”. Sin lugar a dudas, esta es una de nuestras definiciones políticas más potentes, ya que se relaciona con una propuesta mapuche de transformación social, y es una definición política anticapitalista. Es una postura que tiene concepciones y definiciones estratégicas decisivas y revolucionarias, en tanto que a través de la reconstrucción y la confrontación, se busca transformar las estructuras de dominación.

Pasar de la insubordinación y la rebeldía hacia definiciones anticapitalistas, nos obliga a delinear las características de la negación del capital propuestas por la CAM,

lo que implica plantearse seriamente el reforzamiento de los elementos identitarios étnicos ancestrales. Aquí cobra relevancia el tema del Ser Mapuche y la reconstitución de nuestra cosmogonía. El alejamiento del capitalismo significa la ruptura con las relaciones occidentales dominantes. En tal sentido, hemos dicho “que los elementos cosmovisionarios, es decir, la forma de entender el mundo y el hombre desde una concepción mapuche, constituyen la base fundamental para reconstruir un pensamiento ideológico y político necesario para nuestra liberación”. Al referirnos a los aspectos centrales de la Cosmovisión Mapuche, no se puede dejar de señalar que esta concepción entra en contradicción insalvable con el pensamiento occidental. Es el gran legado de nuestros antepasados.

Es por lo anterior que en nuestro “Planteamiento Político-Estratégico”, la CAM expresa que “Cuando afirmamos que el pensamiento ideológico que se construye tiene como base nuestra cosmovisión, nuestra cultura y religiosidad, estamos haciendo definiciones en el sentido de reafirmar nuestra condición Mapuche y de Pueblo-Nación, definiciones que nos hacen contraponernos a un sistema que no es nuestro, que nos oprime, y que más aún, nos condena al exterminio. Por lo anterior es que nos definimos anticapitalistas”.

Planteamos la reconstitución de un sistema de reproducción social Mapuche, como fue antaño y del cual hay suficiente memoria histórica en nuestro pueblo. El referente es el modo de vida de nuestros Pueblos originarios, lo que nos hace críticos y contrarios de la economía de mercado y de la planificación estatal. Efectivamente, existe un planteamiento crítico del capitalismo en tanto sistema económico de tipo extractivista y depredador, pero también existe una postura crítica del Estado, en tanto éste administra el poder de dominación y es capitalista en su estructura. Es por esto que nuestra lucha es

anticapitalista y antiestatal a la vez. Es de nuestra posición anti-Estado que desprendemos nuestra postura de no participar en la política *winka*, en sus elecciones y demás procesos políticos, limitados por los marcos institucionales de dominación, porque “Llegar al gobierno no significa alcanzar el poder, y mucho menos cambiar el capitalismo”.

Ideológicamente hemos ido configurando líneas radicales y novedosas, que se han extendido al conjunto del Movimiento Mapuche, lo que ciertamente recrudece el conflicto entre nuestro Pueblo y el Estado. Al haber levantado una propuesta así, radical y combativa, se dio un salto cualitativo, ideológicamente, para la confrontación contra el Estado, el cual fue definido claramente como Estado Capitalista. Así se entiende que el sistema de dominación haya definido como un peligro una propuesta como la nuestra, ya que ésta puede trascender y masificarse, en tanto se instala como una política anticapitalista, anticolonial, antioligárquica y revolucionaria. Más aún, los componentes étnico-identitarios se desenvuelven en un campo de conflictos de intereses estructurales, al cual nuestra organización sumó una confrontación entre nuestro Pueblo-Nación contra el capital nacional y trasnacional en el *Wallmapuche*.

Ahora bien, a este carácter de anticapitalistas, nos vimos obligados a sumar otras definiciones ideológicas como “Antioligárquicos” o “Anti-imperialistas”, que efectivamente complementan los parámetros de nuestro pensamiento emancipador, el cual asumimos categóricamente como la verdadera esencia del Mapuche Autónomo, cuya nacionalidad y etnicidad, no cabe duda alguna, está conectada con estructuras clasistas, pero que al poseer una identidad cultural diferenciada, tiene sus propias demandas, que son de carácter histórico y fundamentales para nuestro Pueblo.

En síntesis, el carácter antisistémico de la CAM no puede ser reducido al marco de un horizonte de izquierda o socialista, ni tampoco significa que por estas definiciones ideológicas se nos asigne la búsqueda de un cambio de estructuras que apunte hacia la construcción de un Estado Socialista. Más bien, el planteamiento de la CAM debería ser entendido como un “Anticapitalismo indianista”, en el cual el proceso de liberación hace referencia a la reconstrucción-reconstitución del sistema de reproducción social Mapuche, para lo cual es absolutamente necesario luchar por el territorio y por la autonomía.

Sobre Liberación.

Si bien la CAM aparece en el escenario sociopolítico como una organización mapuche que lucha por la autonomía, sus definiciones políticas asumieron mayor claridad cuando se hace público su “Proyecto Político-Estratégico”. De hecho, es posible identificar en esta propuesta un pensamiento de mayor complejidad, con posiciones o líneas que marcan un antes y un después en la forma de hacer política en la realidad Mapuche. Un ejemplo de estas líneas políticas es el concepto de Resistencia. Es a través de este nuevo pensamiento expresado en la resistencia, que se materializa el desarrollo de un proceso de acumulación de fuerzas para la liberación, debido a que la resistencia significa en la práctica, poner freno a las relaciones de mercado por medio de la acción directa, ya sea a través de las recuperaciones de tierras, o de los sabotajes y/o boicots a la presencia del capital nacional y trasnacional en el *Wallmapu*. Esto implica una férrea oposición a la presencia de las relaciones de mercado en el territorio ancestral demandado, que pasa desde el discurso hacia una práctica política de lucha, decididamente, por los derechos territoriales y políticos.

Por otra parte, se plantea crear un gran

movimiento para la Reconstrucción Nacional, como expresión paralela y combinada de la resistencia. En definitiva, con esta política, la CAM plantea que no basta con resistir. Para una verdadera liberación, es fundamental la reconstrucción de nuestro pueblo con un carácter Nacionalitario. “La reconstrucción del Pueblo–Nación Mapuche” se plantea entonces con un carácter autónomo, política y territorialmente, en donde la rearticulación de comunidades, permitirá mayores grados de organización. “El mayor grado de conciencia política, se expresa en el derecho al territorio”.

En su momento indicamos que “nuestro objetivo fundamental es volver a ser Nación Mapuche, lo que implica un tipo de sociedad de acuerdo a nuestra concepción identitaria y cultural, en la que la visión colectiva predomina por sobre la individual. Un tipo de sociedad que recoja los elementos más sólidos de la vida comunitaria que desarrollaba nuestro Pueblo anteriormente. Esto será posible a través del fortalecimiento de la identidad y la cosmovisión Mapuche”. Ahora bien, este discurso no puede ser definido como fundamentalista étnico, porque no hay implicaciones de orden racial, o hacia la negación del “otro chileno”. Lo que existe es la negación y la insubordinación frente a las relaciones de opresión y dominación del Estado y del Capital, nacional y transnacional. Es un discurso antagónico con las relaciones de mercado y estatales que nos oprimen como Pueblo–Nación.

Nuestra lucha es contra el sistema de dominación imperante, no contra la sociedad chilena en su conjunto. Sin embargo, hemos expresado que “Somos antisistémicos porque no aceptamos la dominación occidental como modelo de vida, y lo hacemos, principalmente, a través de la lucha territorial”. En el fondo de nuestra argumentación, se deduce que la reconstrucción nacionalitaria viabilizará el

horizonte de la liberación. Y es a través de las recuperaciones de tierras, más bien del Control Territorial, que se hará posible todo nuestro pensamiento y nuestra acción política emancipatoria, razón que explica nuestra definición de trabajar en la base y desde las comunidades, ya que es de éstos procesos de lucha territorial y política que depende el conjunto del horizonte de la reconstrucción nacional. Así se explica nuestra intransigencia y radicalidad en la lucha territorial.

“Es a través del control territorial que se generan las condiciones, tanto materiales como simbólicas, que posibilitan y dan continuidad a la reconstrucción nacional”. Al respecto, la CAM sostuvo: “El territorio ancestral es la plataforma básica, absolutamente esencial, para la reconstrucción de la Nación Mapuche. La no existencia de un territorio propio, lo único que generaría sería el logro de autonomías relativas, de tipo simbólico, cultural e inclusive folklórico, que resultan funcionales al sistema de dominación, el que a la larga nos condenaría a la desaparición física e ideológica. Sin una base territorial, y sin los derechos políticos inherentes, es imposible la autonomía real, y se imposibilita el desarrollo de una política de liberación nacional”.

La lucha por el territorio expresada por la CAM, efectivamente generó un punto de quiebre al interior del Movimiento Mapuche. Esto se explica porque muchas agrupaciones no dieron y no dan prioridad a la lucha por el control territorial, privilegiando la búsqueda de participación política al interior de la institucionalidad opresora, y la consolidación de sus estructuras políticas, para desde allí recuperar el territorio. Sin embargo, la CAM siempre ha dado prioridad a la recuperación y reconstitución territorial, como base fundamental para la reconstrucción de nuestras propias estructuras políticas, y para la revitalización, en definitiva, de todo el tejido económico, social, y cultural,

mapuche. Por eso es que consideramos que la recuperación de tierras y el control territorial, constituyen la plataforma básica de la reconstrucción de nuestra Nación. Es por lo anterior, que para comprender el pensamiento y la acción de la CAM, debe ser bajo una mirada de territorialidad, en la defensa y la recuperación territorial autónoma.

Para lograr el control territorial efectivo, la CAM ha planteado la acción directa, porque “sólo el control territorial posibilitará un mayor poder político, pero este debe estar

La reconstrucción nacionalitaria implica la recuperación de las estructuras y prácticas tradicionales. “El proceso de reconstitución implica el ejercicio de prácticas comunitarias, ceremoniales y organizacionales, como el *mingako*, *ngillañmawun*, *nguillatún*, *machitún*, *palín*, *trawün*, *kamarikun*, *nutram*, a la vez de ir rescatando y fortaleciendo nuestra estructura organizacional tradicional, y los roles que cumplen determinadas personas dentro del mundo mapuche, como los *longko*, *werken*, *machi*, *wewpife*, *kona*,

PARA LOGRAR EL CONTROL TERRITORIAL EFECTIVO, LA CAM HA PLANTEADO LA ACCIÓN DIRECTA, PORQUE “SÓLO EL CONTROL TERRITORIAL POSIBILITARÁ UN MAYOR PODER POLÍTICO, PERO ESTE DEBE ESTAR SOSTENIDO EN EL DESARROLLO DE UNA CADA VEZ MAYOR BASE ECONÓMICA AUTÓNOMA. AMBOS, PODER POLÍTICO Y BASE ECONÓMICA, GENERARÁN LAS CONDICIONES PARA SOSTENER EL PODER MAPUCHE”.

LIBERARSE ES RECONSTITUIRSE, Y RECONSTITUIRSE ES LIBERARSE. LA LIBERACIÓN IMPLICA LA POSIBILIDAD DE DOTARSE DE MUCHOS ELEMENTOS, Y ASÍ RECONSTRUIR LAS ESTRUCTURAS PROPIAS PARA AUTOGOBERNARSE.

sostenido en el desarrollo de una cada vez mayor base económica autónoma. Ambos, poder político y base económica, generarán las condiciones para sostener el Poder Mapuche”. Ahora bien, la reconstitución del territorio ancestral (*Wallmapuche*) representa al mismo tiempo la reconstrucción del Pueblo–Nación Mapuche. Así, Territorio y Pueblo–Nación Mapuche están entrelazados, como también la visión de un pasado independiente con la mirada emancipadora actual. Liberarse es reconstituirse, y reconstituirse es liberarse. La liberación implica la posibilidad de dotarse de muchos elementos, y así reconstruir las estructuras propias para autogobernarse.

weichafe, *dugunmachife*, *ngenpin*, la revitalización de nuestro *rakiduam*, *kimun*, espiritualidad, *mapudungun*”. Además de la protección y recuperación de los espacios vitales, como *ngillatuwe*, *paliwe*, *tren-tren*, *winkul*, *trayeko*, *menoko*, *mawida*, *eltun* entre otros. Esto nos sitúa en una política de reconstitución de los *Lof*, *Rewe* y los *Aillarewe*, recomponiendo territorial y políticamente espacios cada vez más amplios (Poder Mapuche), como base para la reconstrucción de la Nación Mapuche. La acción de reconstituir los *Lof* no puede ser definida como autárquica–comunitarista, ya que es el primer paso en el restablecimiento de un proyecto político de rearticulación de comunidades, cuyo

objetivo es un proceso de reconstrucción étnica de mayor alcance. Es bajo esta comprensión general, que deben entenderse acciones como las recuperaciones productivas, las acciones de autodefensa, y particularmente los procesos de control territorial, los que en definitiva deberán ser asumidos por las comunidades, bajo estructuras políticas autónomas, y en perspectiva para la liberación.

Así también, es en este marco de análisis que deben comprenderse y situarse las acciones de resistencia. Deben entenderse como parte de un conjunto de quehacer político y movilización social, que se orienta al logro de “zonas de control Mapuche autónomo”, dando viabilidad a la dimensión de la Autonomía, en tanto autonomía material, económica, cultural y organizativa, real y efectiva. Todo esto, como antesala para la reconstitución nacionalitaria. Es así como las posiciones antisistema y anticapitalistas de la CAM están articuladas hacia el logro de una autonomía real, lo que significa resquebrajar y destruir las relaciones de dominación que nos oprimen como pueblo. Hay por lo tanto en la propuesta de la CAM, un tipo de liberación que abarca las distintas formas de opresión, tanto en su dimensión física-geográfica, económica, ideológica, cultural, y política. Para la CAM, la forma de asumir y construir autonomía es por la vía de los hechos, una autonomía *de facto*, en donde la recuperación de los derechos territoriales y políticos es la base de la propuesta.

Hoy día podemos afirmar que la autonomía en los hechos, grafica claramente la acción colectiva planteada por la CAM, expresada concretamente en lo que se establece como Control Territorial. Es precisamente este planteamiento del logro de la autonomía (*de facto*), el que nos distancia teóricamente y en la práctica de otras agrupaciones mapuche, que han dado prioridad a propuestas de autonomía en el

marco de reformas legales del Estado-Nación. Para la CAM, la autonomía no es sólo una propuesta o un objetivo estratégico, más bien expresa una forma o lógica central de nuestro pensamiento emancipatorio, que se debe conquistar desde ya. Es desde la base y frente a nuestros enemigos estratégicos que debemos conquistar la autonomía, y no en contrasentido de las comunidades movilizadas o del movimiento mapuche autonomista. Por lo tanto, la conquista de la autonomía en los hechos y no en el derecho (opresor), es nuestra propuesta desde y hacia las comunidades. Ahora bien, esta autonomía debe desarrollarse en el marco de una lucha decidida en contra del capitalismo neoliberal, y en contra del Estado chileno. “Unir dos vías que hasta hoy caminaban en direcciones separadas, cuando no contrarias. La lucha por la reivindicación nacional y la lucha contra el capitalismo”. La lucha por la autonomía *de facto* forma parte de la lucha anticapitalista.

Es así como en el amplio espectro de definiciones antisistema, la CAM hace converger tres elementos fundamentales en su pensamiento: Autonomismo (en las dimensiones anteriormente señaladas), Anticapitalismo (expresado concretamente en la acción directa) y el Pensamiento Revolucionario. Ya que en la medida en que nuestras comunidades van practicando su cultura, desarrollando el *mapudungun* y su religiosidad, haciendo *nguillatún*, *trawiin*, *kamarikun*, *nutram*, bajo formas específicas de quehacer político propio, se van organizando y luchando por la espacialidad territorial, en el desarrollo cotidiano del ejercicio de la justicia, la administración y la economía propia. Esto significa una confrontación directa con la institucionalidad del Estado, e implica lograr cambios y transformaciones. Es liberarse, sobre la base de ir acumulando y reconquistando. Eso es revolucionario.

Es por lo anterior que la CAM, desde un principio, ha planteado la acción política reflejada y plasmada en lo que se conoce como control territorial, alejándose de aquellas iniciativas que buscan la negociación enfocada en la entrega de tierras, porque ésta siempre significa integración y subordinación. Siempre se ha privilegiado avanzar hacia el desarrollo de la autonomía en los hechos, antes que en la construcción de un plan teórico al respecto. Por lo tanto, se prioriza la revitalización cultural y la reconstitución de las costumbres ancestrales y las autoridades tradicionales, por sobre las iniciativas políticas de reformas en el ámbito legislativo. Este énfasis en la recuperación territorial, como hemos señalado, tiene por objetivo el desarrollo de nuestras bases que sustenten el proceso de reconstrucción de lo propio.

En la historia de la CAM, nunca se ha puesto énfasis político en la reforma del Estado. La CAM siempre ha propuesto el desarrollo de un proceso de Liberación Nacional, que aunque lento y complejo, supera con creces las potencialidades de un proceso de negociación con la institucionalidad opresora. Es por todo lo anterior que en nuestro Planteamiento Político–Estratégico, hemos sostenido que nuestra propuesta de autonomía es de carácter revolucionario, para así diferenciar nuestro pensamiento emancipador de aquellas propuestas que tienen por objetivo un régimen autonómico acordado, negociado, u otorgado por el Estado opresor. La autonomía se conquista, se lucha por ella, no llega por concesión ni por negociación, las que terminan siendo funcionales al sistema de dominación.

Así se entiende que nuestra elaboración ideológica resulta también una estrategia política, desde y para las comunidades, distanciándonos de elaboraciones teóricas que provienen “desde arriba”, y son sostenidas por pseudo intelectuales. La CAM siempre ha enfocado sus esfuerzos en

contribuir a un proyecto autonómico “desde abajo”. Es por eso que ha tomado distancia de las otras propuestas de autonomía ya elaboradas. Es por lo anterior, que la CAM se aleja de las propuestas autonómicas levantadas por otras organizaciones mapuche (como *Wallmapuwen*), porque ésta, en tanto propuesta teórica–abstracta y de carácter elitista, está encaminada irremediamente a un proceso de negociación con el Estado, en momentos en que aún se mantiene vigente nuestra desventaja estratégica, la que no solamente afecta al movimiento mapuche autónomo, sino al conjunto del pueblo Mapuche.

Y lo que es más significativo para nosotros, desde el punto de vista moral y político, porque estas organizaciones poco o nada hacen por cambiar las condiciones en las que encuentra nuestro pueblo, para sustentar la autonomía, y más bien, parecen esperar que otros se esfuercen y sacrifiquen en aras de acumular fuerzas para viabilizar sus propuestas. Entonces, para la CAM lo realmente central, es un proceso de acumulación de fuerzas para lograr autonomía. Por ahora son más importantes los caminos de lucha, planteando con claridad que la autonomía no se obtiene por concesión, sino que se conquista. Es por esto que la CAM siempre ha estado más enfocada en hacer colapsar las relaciones injustas de dominación, y no centra su atención en participar en pactos y/o negociaciones. Ahora, si al interior de nuestra experiencia de lucha por territorio y autonomía, hay sectores que plantean bajar la guardia y negociar reafirmando al sistema, se produce un rompimiento casi natural de posiciones, por la disidencia establecida.

“Por eso nuestra lucha no es solamente de resistir y buscar un reacomodo. Nosotros lo que proponemos es destruir las estructuras de dominación, principalmente aquellas que dañan a nuestro Pueblo; destruirlas y de ahí reinstalar las nuestras. No se trata tan sólo de resistir, sino de disputar territorialmente al

enemigo, para que al menos las forestales dejen de existir en nuestros espacios. Es lo que llamamos transformar, desde aquello que es depredador y capitalista, que es estructura de dominación que sustenta a otras estructuras de dominación, hacia un espacio territorial nuevo, para el desarrollo de otros aspectos sociales, económicos, culturales y políticos nuestros, donde el tema de la justicia y la dignidad se restablezcan, sean un hecho”.

Lo central en nuestra propuesta es la transformación de las relaciones dominantes, de ahí nuestra postura acerca de las acciones de resistencia y autodefensa. Por lo tanto, el carácter revolucionario de la propuesta se impregna de confrontación, de proyecto de Liberación Nacional, que se produce a través de la lucha concreta. Efectivamente hay un rompimiento con la relación colonial, en tanto esta relación se expresa hoy en el capital nacional y transnacional, en el Estado y su institucionalidad, que conforman al conjunto de la cultura occidental hegemónica. De aquí también se entienden las diferencias ideológicas y políticas con otras agrupaciones, que no se definen como mapuches anticapitalistas y revolucionarios, sino más bien como políticos pragmáticos, que actúan en los marcos de las relaciones dominantes.

Es en este marco que las acciones de resistencia deben ser reafirmadas, ya que al ser observadas sólo en su carácter antagónico y/o confrontacional, tienden a confundir, asignándonos posiciones “militaristas”, sin comprender a cabalidad nuestro pensamiento emancipatorio. De partida, debemos dejar en claro que nunca se ha planteado desde la CAM una vía insurreccional y revolucionaria (a secas), orientada hacia la toma del poder. Lo que sí se plantea, es desarrollar un proceso de acumulación de fuerzas en todos los planos, que implica descolonización que viabilice una propuesta coherente de Liberación

Nacional. De hecho, nuestra organización planteó en su momento: “Estas expresiones de resistencia, van desde mínimas acciones de desobediencia, con resistencia cultural e ideológica, pasando por la autodefensa de masas, hasta la construcción de órganos de resistencia territorial, que garanticen un tipo de accionar ofensivo y estratégico, que incluso nos desafía a hacer esfuerzos mayores para la construcción de una fuerza cualitativamente superior en el plano material y militar, que permita enfrentar la beligerancia de un enemigo sistémico y poderoso, sostenido por la oligarquía y el Imperio”.

Hasta ahora hemos sostenido que desde la autonomía pasaremos a la liberación definitiva, que más allá de la autonomía tiene lugar la liberación Mapuche de la dominación, expresada en la relación de subordinación colonial. Es por eso que la CAM ha manifestado así su posición: “Es la restitución de la autonomía del pueblo Mapuche, el autogobierno, la construcción de una economía interna, el control de las relaciones sociales, el respeto a la cultura y a la lengua. Hemos comenzado un proceso de acumulación de fuerzas, proceso necesario para conseguir el objetivo de la autonomía y posterior liberación”. Entonces, para mayor comprensión, debemos dejar claro también que la CAM no es separatista, no hemos planteado la creación de un Estado separado del chileno, por lo tanto la demanda separatista no aparece en nuestro pensamiento y discurso.

Lo que sí se expresa es la demanda territorial, para desarrollar un proceso de autonomía y liberación nacional. Podría parecer claro que la demanda de recuperación total del territorio ancestral abre la posibilidad de una posición separatista, pero al respecto no tenemos una posición definida. Lo que sí está claro, es que en los objetivos de nuestra lucha, no nos planteamos la posibilidad alternativa de incluirnos dentro del Estado de Chile,

mientras la esencia misma de la estructura de dominación que posee el Estado–Nación chileno, sostiene a un modelo neoliberal capitalista proimperialista. Por lo tanto, existe una radical negación de todas las formas de opresión y dominación sistémica, y del Estado–Nación, en tanto éste sirve a los intereses del capital transnacional.

Si bien en nuestras definiciones no está la idea separatista, siempre hemos dejado un margen para un replanteamiento de nuestra postura, de acuerdo a las exigencias del proceso. Esta es una de las razones por la cual no hemos planteado cabalmente una propuesta de autonomía a futuro, (al menos como documento), ya que ésta debe ser elaborada más adelante, cuando constituyamos las condiciones para su viabilidad definitiva. El sustento de nuestro proyecto autónomo está en la base comunal, y esto es sumamente claro. Se apoya en un quehacer coherentemente anticapitalista, y en base al control territorial, en donde, como se ha señalado, se revitalizan las prácticas culturales y las estructuras sociopolíticas tradicionales. Estas definiciones son puestas en práctica a través de un proyecto de rearticulación de comunidades, creando mayor poder Mapuche y autonomía, instancias que tendrán que resolver un tipo de funcionamiento mayor, que puede generar condiciones o no hacia la independencia total.

Por ahora nuestro norte es la liberación nacional, lo que no quita la necesidad de seguir deliberando al interior de nuestra organización, en particular y con el movimiento mapuche autónomo en general, a pesar de las dificultades producidas por la represión, la dispersión y las diferencias–desprendimientos sufridas. Aún en las actuales condiciones, y de acuerdo a nuestras definiciones político-ideológicas, no es pretensión nuestra construir propuestas de características demasiado abstractas. Estamos por acumular fuerzas en el movimiento mapuche real, desde las comunidades y desde abajo, sin elitizarnos ni

separarnos de las comunidades. Por eso nuestros esfuerzos, actualmente, están dirigidos hacia un mayor debate y hacia una mayor formación en la base, con el objetivo de contribuir hacia una mayor politización e ideologización en todos los niveles, sobre todo en aquellas instancias que sostienen el proceso: las comunidades en resistencia, sus estructuras político–tradicionales, sus *puweichafe* y sus militantes.

Nuestro proyecto político–estratégico está inconcluso. Podríamos señalar que ha sido bloqueado, en cierta forma, por la acción del Estado y de otras fuerzas *winka* que nos confrontan. Sin embargo, nuestro pensamiento emancipatorio se encuentra enmarcado en un proceso de largo aliento, que implica la reconstitución y la reemergencia de la identidad, como una forma de defensa y preservación ante los procesos desestructurantes provocados por la transnacionalización económica capitalista, y por las relaciones opresivas de parte del Estado de Chile. Apostamos por un gran proceso de autoafirmación étnico–nacional, que de calidad y capacidad a nuestro proyecto de Liberación Nacional, el cual seguirá sustentado en un proyecto de reconstrucción de nuestro Pueblo–Nación, hoy anclado en las experiencias de control territorial, y en la revitalización de nuestras expresiones culturales y valóricas, propias del ideario Mapuche. La Reconstrucción de nuestro Pueblo–Nación, es la base ineludible para la Liberación Nacional.

Es por lo anterior que la reconceptualización del *WEYCHAN* reemerge. Es la autoconvocatoria para luchar, como fue en el pasado, así como lo hicieron nuestros *fütakekuyfikecheyem*, hoy cobra vigencia, así nos están diciendo nuestros *pulongko*, así lo vamos asumiendo.

Por territorio y Autonomía, avanzamos hacia la Liberación Nacional Mapuche.

17 de junio de 2013, Comisión Política CAM.

NOTICIAS



DIVERSAS



1. Una vez más, el Colectivo Contrahistorias protesta enérgicamente en contra de la absurda justicia colombiana, y en contra del represivo gobierno colombiano actual, que han vuelto a criminalizar el pensamiento crítico, encerrando nuevamente al Dr. Miguel Ángel Beltrán, miembro de nuestro Comité Científico Internacional, por el simple pecado de atreverse a pensar diferente y a expresar públicamente sus opiniones sobre la historia y la situación actual de Colombia. Pero, reafirmamos que frente a la razón de la fuerza, siempre vencerá, finalmente, la fuerza de la razón.



2. *Contrahistorias* informa a todos sus lectores, que el Instituto Politécnico Nacional publicará muy pronto el libro de Immanuel Wallerstein, *Horizontes del Análisis del Sistema-Mundo*, el que comenzará a circular en breve. Recomendamos a nuestros lectores estar atentos, y buscar y leer este interesante libro.



3. Ha sido publicado en España, el libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Antimanual del Buen Rebelde*, por parte de la Editorial El Viejo Topo, de Barcelona, en la que es ya su séptima edición. Invitamos a nuestros lectores españoles a procurarse y a leer esta nueva reedición.



4. Fue publicado en Colombia el libro colectivo *La dignidad rebelde. El neozapatismo en 2015*, por parte de la Editorial Desde Abajo, lo que informamos a nuestros lectores colombianos y en general.



5. Ha sido recientemente reeditado en México el libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Microhistoria Italiana: Modo de empleo*, por parte del Instituto Politécnico Nacional, en la que es ya su tercera edición en español y cuarta en general.



6. Nuestra pequeña Editorial Contrahistorias ha reeditado ya el *Antimanual del Buen Rebelde*, de Carlos Antonio Aguirre Rojas, en su sexta edición, anterior a la reciente edición española arriba mencionada. Invitamos a todos nuestros lectores y seguidores a buscar esta obra con la red de amigos de Contrahistorias, y en las librerías que habitualmente distribuyen nuestras publicaciones.

7. El Colectivo Contrahistorias informa la reciente aparición de la revista *A través del espejo*, cuyo primer número está dedicado en su mayoría al tema de los estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, invitando a nuestros lectores y seguidores a buscar este importante material.



8. También informamos la publicación del número 4 de la revista *Rebeldía Zapatista*, que incluye entre otros materiales, la compartición del EZLN en el *Primer Festival Mundial de las Resistencias y las Rebeldías contra el capitalismo*, y un interesante texto del Subcomandante Insurgente Moisés, materiales que vale la pena revisar y analizar con cuidado.



9. También invitamos a nuestros amigos y lectores a revisar los materiales de las ponencias de los compañeros neozapatistas, expuestas en el Seminario 'El pensamiento crítico contra la hidra capitalista', y que son consultables en el sitio de Enlace Zapatista: <http://www.ezln.org.mx>, materiales de una riqueza analítica y de una profundidad que amerita no sólo leerlos y revisarlos con cuidado, sino también estudiarlos y debatirlos colectivamente y con seriedad.



10. El Colectivo Contrahistorias, que es orgullosamente miembro del vasto movimiento antisistémico de 'La Sexta', recuerda a todos sus lectores que el Seminario 'El pensamiento crítico contra la hidra capitalista', que tuvo lugar en Chiapas en mayo pasado no fue más que el *arranque* de

un proceso de reflexión colectiva y de relanzamiento del trabajo teórico y del ejercicio del pensamiento crítico, que todos nosotros, los adherentes de La Sexta debemos prolongar, replicar, reproducir y ahondar, en nuestros respectivos espacios, y en nuestros específicos calendarios y geografías, hasta diciembre de 2015, y quizá después.



11. Carlo Ginzburg, miembro de nuestro Comité Científico Internacional, impartió en el prestigiado *Collège de France*, durante los días 4, 11, 18 y 26 de mayo de 2015, una serie de cuatro Conferencias Magistrales sobre el tema de 'La longue durée à la loupe', mismas que pueden ser escuchadas en el sitio: <http://www.college-de-france.fr>.



12. El Colectivo Contrahistorias informa con gusto que el Dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas impartirá la 2ª Cátedra Marc Bloch, en la Universidad de San Carlos de Guatemala, la última semana de octubre de 2015. Invitamos a nuestros lectores y amigos mexicanos, centroamericanos, y en general, a asistir a este importante evento.



13. Informamos a nuestros amigos y lectores que hemos ya subido a internet hasta el número 21 de *Contrahistorias*, de modo que nuestros primeros 21 números son consultables en nuestras cuatro direcciones de la red. Además, dichos números pueden ser descargados sin problema de esos sitios proporcionando una sencilla información personal.

Contrahistorias. La otra mirada de Clío

Precio en librerías: 40 pesos.
Precio venta directa: 35 pesos.

