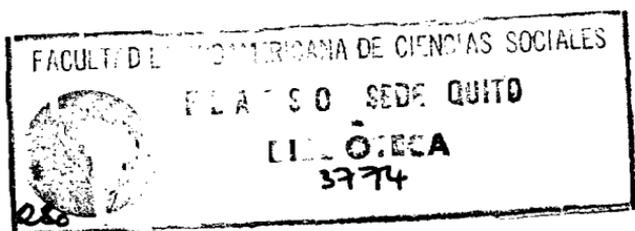


# AMERICA LATINA: ideología y cultura

Daniel Camacho — Emilio de Ipola  
Liliana de Riz — René Antonio Mayorga  
José Luis Najenson — José Nun

Edición: Francisco Rojas Aravena



ediciones

**FLACSO**

colección 25 aniversario

San José, Costa Rica, 1982

307  
R638am  
2.2  
6

REG. 3919  
CUT. 327  
BIBLIOTECA

Primera Edición:  
Ediciones FLACSO  
Diciembre de 1982

© Ediciones FLACSO

Este libro es editado por la Secretaría General de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO. Las opiniones que en los artículos se presentan así como los análisis e interpretaciones que en ellos se contienen, son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista de la Facultad.

306  
A512a

América Latina, ideología y cultura / Daniel Camacho (y otros). --  
Ediciones FLACSO a cargo de Francisco Rojas Aravena. --  
San José, C.R. : EUNED, 1982  
168p. : (Colección 25 aniversario).

ISBN: 84-89401-04-7

1. Ideología. 2. Cultura. 3. Ciencias Sociales. 4. Aculturación.



Impreso en Costa Rica  
en los Talleres Gráficos de la Editorial EUNED  
Reservados todos los derechos  
Prohibida la reproducción total o parcial  
Hecho el depósito de ley

## CONTENIDO

<i>PREÁMBULO</i> . . . . .	7
<i>PRESENTACIÓN</i> . . . . .	9
El Otro Reduccionismo JOSÉ NUN . . . . .	13
Cultura, Ideología y Democidio JOSÉ LUIS NAJENSON . . . . .	51
Un Juego de "Cartas Políticas". Intelectuales y Discurso Autoritario en la Argentina Actual EMILIO DE IPOLA - LILIANA DE RIZ . . . . .	83
Ideología y Crítica de la Ideología: Reflexiones en Torno a una Alternativa Teórica RENÉ ANTONIO MAYORGA . . . . .	113
La Interiorización de la Dominación Ideológica DANIEL CAMACHO . . . . .	157

# EL OTRO REDUCCIONISMO

José Nun

## 1. INTRODUCCION

Toda explicación opera una conversión de su objeto: o porque remite su sentido a esencias o invariables; o porque lo recompone como parte específica de una totalidad estructurada; o porque lo transforma en eslabón de una cadena lógica—deductiva. Dadas ciertas condiciones, esta *reducción* no sólo es legítima sino indispensable 1/. Distinto es el caso del *reduccionismo*, es decir, de una reducción que se ha vuelto prejuicio. Aquí, aquello que debía ser el resultado de la investigación aparece como su punto de partida, apriorístico y universal. Desde luego, no hay razonamiento sin premisas; pero el problema del reduccionismo es que las suyas presumen demasiado: o ya contienen la conclusión o, simplemente, no dejan “ver” el objeto que tratan de explicar.

En las dos últimas décadas, no pocos autores marxistas que quisieron internarse en dos regiones teóricas escasamente exploradas (la política y la ideológica) comprobaron de inmediato que el acceso estaba bloqueado e identificaron este bloqueo con el economicismo de la Segunda y Tercera Internacionales. La identificación fue válida pero parcial; porque lo que pasó a ser tema constante de crítica fue sólo una forma de reduccionismo, ésa que niega la especificidad y la autonomía de las varias esferas de la práctica social para remitir su sentido último, sea al nivel del desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas, sea a la acción de los grupos económicamente dominantes.

Este reconocimiento limitado de un problema más complejo produjo efectos igualmente negativos: uno, que la literatura a que me refiero haya estado lejos de privarse de sus propios reduccionismos; y otro, que cada vez que intentó trascenderlos, lo haya hecho a costa de actualizar aquellas partes del obstáculo reduccionista inicial que no había criticado. Como siempre, no advertir una carencia sirve para consolidarla.

El primero de esos efectos resulta evidente, por ejemplo, en las distintas variantes de la llamada "escuela lógica del capital", que derivan la instancia política de las necesidades de reproducción del capital en su conjunto y acaban reemplazando así un reduccionismo económico simple por otro más complejo 2/. Pero no son menos reduccionistas el pan-estructuralismo del primer Poulantzas —que presenta a las clases sociales (y, por tanto, a sus luchas) como meros "efectos de la estructura global en la esfera de las relaciones sociales" (1968: 66)— o la actual moda lingüística, que subsume la totalidad de las prácticas y de las significaciones en la sola práctica del discurso o del lenguaje.

El segundo efecto puede ser ilustrado con los trabajos de Hirsch y del último Poulantzas. Ambos se empeñan en superar el reduccionismo: Hirsch, el de la "escuela lógica del capital"; Poulantzas, el de sus anteriores planteos 3/. Y, para hacerlo, uno y otro se valen del mismo recurso: una apelación constante (y no elaborada) a la lucha de clases, reenvío que pasa así a funcionar como una nueva forma de reduccionismo. Por eso no es extraño que los dos autores hayan recibido críticas análogas: "El concepto de lucha de clases es usado [por Hirsch] como un *deus ex machina* para salvar al análisis del formalismo circular y de las tendencias teleológicas necesariamente implicadas en un reduccionismo de estructura a estructura" (Mouzelis, 1980: 181); "En la práctica, la lucha de clases se ha tornado [en el análisis de Poulantzas] en un *deus ex machina* que funciona como factor explicativo en todo aquello que no puede ser reducido fácilmente a momento necesario de las estructuras" (Laclau, 1981: 49).

Estas críticas aciertan en detectar la dificultad pero no se detienen a examinarla. Ocurre que, en su estado actual de desarrollo, el recurso que cuestionan connota un regreso a posiciones más clásicas del marxismo, que es explícito en Poulantzas (1978: 44) y que está implícito en Hirsch 4/. Sólo que, en sus versiones corrientes, estas posiciones se habían vuelto también parte del bloqueo reduccionista y habían sido revisadas únicamente en algunos de sus aspectos, *precisamente aquéllos que la generalizada crítica al economicismo permitió advertir*. 5/. Pero traían consigo otro reduccionismo que tiene que ser despejado, pues, entre otras cosas, impide avanzar en el análisis concreto tanto de la lucha de clases como de la estructuración de agentes políticos en sociedades contemporáneas. Las páginas que siguen están dirigidas a ponerlo en descubierto. Si no lo hago de inmediato es porque necesito constituir antes el espacio en que este otro reduccionismo emerge como tópico.

## 2. EL CONTEXTO RACIONALISTA DEL ANALISIS DE MARX

Los contornos del espacio a que aludo se empezaron a dibujar en Europa por lo menos desde el siglo XVIII. Al derrumbarse el viejo mundo medieval—cristiano, el sentido y el orden de la sociedad y de la naturaleza dejaron de estar garantizados por una autoridad trascendente: en un solo movimiento, los hombres se convertían a la vez en individuos y en sujetos capaces de definirse a sí mismos y de conocer científicamente la realidad. Esa es justamente la época en que el Iluminismo comienza a elaborar una filosofía de la conciencia; en que se va constituyendo una esfera pública en oposición a las prácticas del Estado absolutista; y en que avanza el desencantamiento de una cotidianeidad que quedará cada vez más librada a las sacudidas brutales del progreso.

Como se verá, estos antecedentes son indispensables para contextualizar el discurso de Marx sobre la política y sobre la ideología. Por eso conviene explicitarlos un poco más.

2.1 Kant pone la piedra fundamental de la moderna filosofía de la conciencia cuando plantea tanto la dualidad inerradicable del sujeto que conoce y del objeto de su conocimiento como el impacto decisivo del primero sobre el segundo. Todo acto cognitivo comprende necesariamente dos momentos: uno, pasivo, es el de la percepción sensible de la realidad, el otro, activo, es el del proceso intelectual que da sentido a la percepción. Es decir que las formas del juicio *filtran* lo percibido y, de esta manera, lo determinan, sin que el ser y su concepto puedan nunca identificarse. (La cosa en sí, el *noúmeno*, es precisamente el modo en que el pensamiento designa su límite, aquello que no puede conocer porque no es accesible a la experiencia). La unidad del mundo no viene asegurada, entonces, por Dios o por una armonía preexistente sino por la conciencia que organiza su inteligibilidad. Pero, ¿de dónde salen los filtros de que se vale esta conciencia para realizar su trabajo? Son “un conocimiento que poseemos sin saber de dónde proviene y que se apoya en principios cuyo origen nos es desconocido” (Kant, 1966:5). Se trata de una “síntesis original”, de las categorías puras y apriorísticas propias de un sujeto epistemológico absoluto, a las que debe recurrir cualquier pensamiento verdaderamente racional, esto es, que sea coherente y que opere en términos universales.

El soporte ontológico de esta concepción kantiana de la conciencia trascendental es el postulado iluminista de una naturaleza humana genérica. Los hombres son concebidos como básicamente semejantes en todos los tiempos y lugares, por donde no sólo se hace posible atribuirle a la conciencia una unidad invariante sino también aspirar a construir una ciencia del hombre cuyas generalizaciones sean tan universalmente

válidas como las leyes de la moderna ciencia de la naturaleza. Estos son, justamente, los supuestos que van a atacar Montesquieu, en Francia, y Herder, en Alemania, poniendo énfasis en la diversidad histórica irreductible de los caracteres nacionales; y es en este nuevo terreno que se situará Hegel para levantar su vigorosa crítica al kantismo.

Puesto de manera sencilla, el primer error de Kant habría sido no advertir que su análisis de los que llamó los “filtros” del conocimiento suponía, a su vez, el uso de filtros; y que estos últimos eran ellos mismos parte de la evolución general del pensamiento. ¿Cuál fue la causa de este error? Por sobre todo, haberle asignado una soberanía original a la razón *humana* cuando los hombres son apenas los vehículos finitos de la racionalidad de un *sujeto cósmico*, infinito, el espíritu absoluto (*Geist*). Sólo que, a diferencia del Dios del teísmo tradicional, éste es un espíritu que no puede existir independientemente de sus vehículos: “es un espíritu que únicamente vive como espíritu a través de los hombres” (Taylor, 1979: 11). El *Geist* necesita, pues, corporizarse; y lo hace en las distintas culturas históricas (*Volkgeist*), que constituyen así otros tantos estadios en su proceso de realización y de autoconocimiento. Tal proceso implica una marcha ascendente en la escala de las formas culturales, de manera que hay una jerarquía de modos de pensamiento y de expresión —en la que, por ejemplo, se debe colocar al propio kantismo como momento necesario—. Por eso, la racionalidad humana no es un punto de partida sino algo que se alcanza, esa instancia final de reconciliación entre el *Geist* y sus portadores en que éstos acaban reconociéndose como tales. Lo que aquí importa retener es que, ahora, la imagen de los filtros se ha historicizado: ya no hay un sistema inmutable de estructuras conceptuales atribuibles a una conciencia trascendental sino que las categorías del pensamiento, los modos de la conciencia, se modifican a medida que cambian las formas de organización social en que se encarna el espíritu absoluto. En suma, cada etapa de esta “autobiografía del espíritu” que escribe Hegel (Kolakowski, 1978: I, 60), cada *Volkgeist*, aparece poseyendo sus filtros propios.

Y es por este camino que llegamos a Marx. Para decirlo con Mannheim (1936: 68): “Así como antes el ‘espíritu del pueblo’ históricamente diferenciado [Hegel], tomó el lugar de la ‘conciencia en sí’ [Kant], ahora el concepto de *Volkgeist*, todavía demasiado inclusivo, es reemplazado por el concepto de conciencia-de clase [Marx] . . .” Claro que componer la serie en esta forma no es un acto totalmente inocente ni libre de riesgos.

El mayor peligro sería que sugiriese una continuidad que pudiera oscurecer la radical ruptura de Marx con la filosofía especulativa: mientras Kant se ocupa de las propiedades invariantes de la conciencia individual y Hegel, de las actualizaciones del *Geist* en la conciencia

colectiva, para Marx la conciencia es siempre un emergente de la *praxis*, de la actividad social de transformación del mundo 6/. No obstante, plantear aquel desarrollo tiene varias ventajas: una, que resalta que la “conciencia de clase” es un concepto teórico y no una noción empírica; otra, que distancia al concepto de las inmediatas connotaciones psicologistas que suelen asediario; la tercera, que lleva a preguntarse hasta dónde “reemplaza” realmente a la idea de *Volkgeist* o, más bien, la elabora y la complementa; y, *last but not least*, que destaca el carácter a la vez procesal y sintético de la noción, es decir, la medida en que la “conciencia de clase” —de manera análoga a la “conciencia trascendental” o al *Volkgeist*— denota la unidad subyacente a un sistema abierto y complejo de significaciones.

¿Cuál es el sujeto de esta unidad? Es claro que no se trata ya del “sujeto imaginario de una psicología trascendental” (Strawson, 1966: 97), como en Kant, ni del espíritu cósmico, como el Hegel: el sujeto ontológico primario es, ahora, el *individuo concreto*. Pero como el ser humano es “una animal que sólo puede individualizarse en medio de la sociedad” (Marx, 1973: 84), este individuo concreto es, necesariamente, un *individuo social*. Por eso, si es cierto que Marx traspone la síntesis hegeliana del *Geist* al hombre (Taylor, 1979: 143) 7/, hay que agregar enseguida que esto no supone una referencia a actores individuales: “. . . la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo en particular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1976 a: 619). Y, a su vez, estas relaciones —como cualesquiera otras— “sólo pueden ser establecidas como existentes al ser *pensadas*, como distintas de los sujetos que entran entre sí en estas relaciones” (Marx, 1973: 143).

A partir, entonces, de un análisis, de las relaciones características de la sociedad capitalista, Marx intentará dar cuenta de “eso que estaba ocurriendo ante sus ojos” (1975: 117): el ascenso de las luchas obreras, que indicaba que los sectores oprimidos no aceptaban necesariamente las interpretaciones dominantes de la realidad y tendían a contraponerles una visión propia del mundo. Es decir que un sujeto colectivo en formación —el proletariado— se hallaba en proceso de construir un sistema autónomo de significaciones intersubjetivas; y es a este nuevo sistema, a estos nuevos filtros, que alude la noción de “conciencia de clase revolucionaria”.

Se siguen dos preguntas estrechamente vinculadas: 1) ¿es posible imaginar una autonomización total de estos filtros clasistas?; y 2) ¿cómo son producidos? Si la primera plantea la naturaleza de las conexiones entre *Volkgeist* y conciencia revolucionaria, la segunda implica investigar qué es aquello que sintetiza este último concepto. Las respuestas que da Marx a ambas cuestiones ya no parecen hoy suficientes; más aún, esas respuestas, desprendidas de su contexto, han pasado a

alimentar lo que llamo *el otro reduccionismo*. Antes de considerarlas, conviene mencionar todavía otras dos coordenadas del espacio en que se ubica su discurso. (Dejo deliberadamente a un lado las que conciernen en forma directa a la economía, *no por menos importantes sino por más conocidas*. Y le encarezco al lector que no pierda de vista esta salvedad).

2.2 Habermas (1962) ha examinado cómo se desarrolló en Europa, desde el siglo XVIII, la *esfera pública*, esto es, un sector de la vida social en que un agregado político de personas privadas razona y debate públicamente. Se trata, en otras palabras, de la emergencia histórica de la denominada "opinión pública": se multiplicaban los foros de discusión de asuntos de interés general (clubes, periódicos, revistas, etc.), que buscaban mediar la división creciente entre el estado y la sociedad civil fomentada por la expansión de las economías de mercado.

Se iba articulando así el modelo liberal de una esfera pública como portadora de una doble potencialidad: por una parte, la reivindicación tendencialmente igualitaria del derecho de los ciudadanos privados a ingresar como tales al campo de las decisiones políticas; y, por la otra, la liquidación explícita del principio de autoridad y su reemplazo por el gobierno de la razón (*veritas non auctoritas facit legem*). Es claro que estas potencialidades no llegaron a consumarse: la sociedad política acabaría reafirmando el sistema de desigualdades de la sociedad civil y los intereses de la burguesía fijarían los límites del proyecto de autodeterminación racional (cf. Pizzorno, 1966: 243; Habermas, 1974: 52-53).

No puede dudarse, sin embargo, de la profundidad de esos cambios que ejemplariza la Revolución Francesa, "la más colosal que jamás ha conocido la historia" (Marx-Engels, 1976 a: 208). El resultado fue la constitución de un espacio político radicalmente nuevo; y esto al punto que, por eso mismo, Marx (1967: 20) llegaría a afirmar paradójicamente que en la Prusia absolutista no existía aún "estado político, un estado como tal estado".

La nueva legalidad implicó que, desde entonces, la fe o la tradición o la autoridad del emisor dejaran de ser credenciales suficientes para que una definición de la realidad social ingresase con éxito al debate público: en principio por lo menos, la racionalidad se convirtió en el único título reconocido como válido. Por eso observa Gouldner (1976: 197) que el "Iluminismo se transforma en la edad de la ideología cuando se emprende la movilización de las masas para proyectos públicos a través de la retórica del discurso racional".

Esto es, exactamente, lo que quiero subrayar: al tiempo de los análisis de Marx, en los países europeos más avanzados se había conso-

lidad ya una esfera pública que aparecía como el lugar por excelencia de la política. Era la arena en que se enfrentaban las ideologías, entendidas aquí como modos predominantemente racionales de discurso que basan sus llamados a la acción en el conocimiento que alegan y en el informe que producen acerca de lo que la sociedad es, cómo funciona, cuáles son sus méritos o sus fallas y cómo puede ser mantenida o cambiada 8/. Vale decir que ahora también los argumentos políticos pasaban a tener por solo garante declarado a la razón, desde que las ideologías iban a apelar invariablemente a teorías sociales para fundar su poder de convocatoria. (Un conservador como Burke [1890: 67], por ejemplo, no legitimará ya la dominación de la aristocracia inglesa invocando sus títulos de sangre sino esa larga experiencia que requiere la política, “lo mismo que cualquier otra ciencia experimental”).

De ahí que el blanco de las críticas de Marx hayan sido mucho menos la metafísica o la religión que las falsas pretensiones científicas de esas teorías sociales; puesto en términos más contemporáneos, en cada caso sus ataques buscaron dejar en descubierto “lo ideológico” de las ideologías. Y esto no sólo en lo concerniente a los sistemas de creencias justificatorias del orden establecido sino también a las propuestas alternativas de los diversos “socialismos” (ver Marx—Engels, 1976 a: 479—611; y 1976 b: 127—136). El proyecto de Marx fue, entonces, producir una explicación verdaderamente científica de la realidad que, al dar cuenta del “movimiento histórico en su conjunto”, sirviese de guía para la acción revolucionaria.

Sin saberlo, Kant y Hegel habían sido voceros de distintos momentos de la concepción burguesa del mundo; a sabiendas, Marx iba a ser ahora el intérprete de la conciencia de clase del proletariado (cf. Marx—Engels, 1976 a: 67—71 y 208—211).

2.3 Hay que considerar un tercer elemento: me refiero a la idea de una convergencia posible entre la ciencia y la vida cotidiana, que también cobra forma desde el siglo XVIII. Por cierto, la distancia ya había empezado a acortarse antes, con el gradual abandono del latín como lengua propia de los intelectuales. Pero, nuevamente, ocupa un lugar central el Iluminismo. Si hubo un proyecto que lo unificó, éste fue el de emancipar al hombre empleando el método científico para producir una crítica implacable de los componentes no racionales de la sociedad y de sus instituciones; por tanto, lograr la secularización de la vida cotidiana, despegándola de la religión y de las supersticiones, devino a uno de sus objetivos principales. Aunque llegara apenas hasta las personas educadas, un puente quedaba así firmemente tendido: en el siglo XVIII, no sólo toda obra científica “está arraigada en la vida diaria” y “se interesa por ella” de manera explícita sino que, a la vez, “la ciencia interesa a todo hombre culto” y no se ha convertido aún en una profesión (Bachelard, 1978: 28—29 y 38—40).

Esta confianza en la ciencia se volvió la certidumbre absoluta del siglo XIX europeo; y, a pesar del gran avance en los conocimientos, aquel puente se afianzó. De un modo que ya no ocurrirá en nuestra época, la mayor parte de las contribuciones científicas siguieron siendo accesibles para los ideólogos y para los publicistas (cf. Hobsbawm, 1975: 269). Basten dos ejemplos: *El origen de las especies* y *El capital* —seguramente las obras más representativas del progreso de las ciencias naturales y sociales en el siglo pasado— estuvieron al alcance de cualquier persona educada. (Vale la pena recordar que, en 1872, Marx (1946: XXV) autorizó que se publicase por entregas la traducción francesa de su libro pues “en esta forma, la obra será más asequible a la clase obrera, razón más importante para mí que cualquiera otra”).

Pero, además, el puente se extendió de manera significativa. Es que si no era excesivamente rígida la división entre el “hombre de ciencia” y el “hombre culto”, comenzó a debilitarse también la separación entre este último y el “hombre de la calle”. No hay ninguna duda que se mantuvo; pero creció el número de “hombres cultos” y aumentó la información del “hombre de la calle”. Dos procesos complementarios lo explican. Por un lado, desde la primera mitad del siglo se establecieron sistemas nacionales de educación que iniciaron la alfabetización masiva: así, “en Inglaterra, la población creció en una proporción de uno a cuatro; pero la población alfabetizada creció en una proporción de uno a treinta y dos” (Peckham, 1962: 27). Por el otro, hacia 1830 se habían maquinizado ya la producción de papel, la encuadernación y la imprenta, a lo que se sumó la mejora en los transportes para permitir no únicamente la publicación y circulación en gran escala de libros, folletos y revistas sino el desarrollo de los periódicos modernos, crecientemente dedicados a la difusión de noticias. Es más: en esos mismos años empiezan a aparecer por primera vez periódicos obreros en Londres y en París (ver Gouldner, 1976: 91–95 y 1979: 1–5).

Estos datos me parecen esenciales para contextualizar la concepción de Marx (1967: 10) de que “la teoría es capaz de apoderarse de las masas”. Curiosamente, el punto ha recibido muy poca atención; y tendió a ser desplazado por una lectura eminentemente instrumentalista de pasajes como éstos tan conocidos del *Manifiesto Comunista* (Marx–Engels, 1976 b: 116–117) que relevan la importancia política tanto de la concentración del proletariado en grandes fábricas como del incremento de los medios de comunicación. Y, sin embargo, uno de sus sustentos básicos es la mencionada idea de una interpenetración posible de la ciencia y de la vida cotidiana, es decir, la perspectiva de un descubrimiento racional (y masivo) de los velos del sentido común.

Por eso no es ocioso recordar en este punto que Marx descubre al proletariado como sujeto revolucionario después de trasladarse de

Alemania a Francia en 1843. Y esto porque la referencia es algo más que biográfica: desde 1830, París era “la nueva capital del mundo” (Marx a Ruge, setiembre 1843), la caldera europea del pensamiento radical y del movimiento obrero revolucionario. El propio Marx dejó testimonios inequívocos acerca del impacto que esto le produjo y de cuáles fueron los aspectos que más le impresionaron. En agosto de 1844, por ejemplo, le escribe a Feuerbach: “Debería usted haber asistido a una de las reuniones de los obreros franceses para poder creer en la frescura virgen, en la nobleza que destella entre esta gente agotada por el trabajo. También el proletario inglés está haciendo progresos gigantescos, pero le falta el *espíritu cultivado* del francés. No debo olvidarme de enfatizar, empero, los *méritos teóricos* de los artesanos alemanes en Suiza, Londres y París. Sólo que el artesano alemán es todavía demasiado artesano” (Ver Draper, 1977: 137; subrayados míos). Al año siguiente, en la primera obra que escribe con Engels, incorpora las experiencias que éste trae de Inglaterra y reivindica “el movimiento de la *gran masa*” en estos términos: “Sólo quien haya tenido ocasión de conocer la *estudiosidad*, el *afán de saber*, la energía moral, el incansable impulso a desarrollarse de los obreros franceses e ingleses, puede formarse una idea de la nobleza *humana* de este movimiento”. Y en otro lugar: “Resulta innecesario decir que una gran parte del proletariado inglés y francés es ya *consciente* de su misión histórica y labora incansablemente para establecer esta conciencia” (Marx–Engels, 1967: 150 y 102, traducción revisada y subrayadas agregadas). Por esos mismos días (enero 1845), Engels le escribe desde Barmen para decirle que la literatura comunista “ya ha alcanzado a los alemanes corrientes. Periódicos, semanarios, publicaciones mensuales y trimestrales y una creciente reserva de armas pesadas, todo en el mejor de los órdenes. ¡Todo sucedió tan endiabladamente rápido! . . . Las cabezas de la gente están listas y debemos golpear porque el hierro está caliente”. (Marx–Engels, 1975: 22).

De este modo, el puente entre la ciencia y la vida cotidiana se transmutaba en la unidad en curso entre la teoría y la práctica, cuyo sujeto universal sería la clase obrera.

### 3. LA CONCIENCIA REVOLUCIONARIA

He intentado situar algunos de los temas que fueron confluyendo en el discurso de Marx sobre la ideología y sobre la política; ahora interesa ver cómo los combinó de manera específica y cuáles son las respuestas que da esta síntesis a las preguntas que antes dejé pendientes.

Dije que la conciencia de clase proletaria designaba el desarrollo autónomo de un sistema de significaciones propio del nuevo sujeto co-

lectivo en formación. Pero dije, también, que había que evitar cualquier confusión con la anterior filosofía especulativa: Para Marx, el sentido es siempre una propiedad de la práctica colectiva y no de la conciencia individual. La diferencia con el subjetivismo mentalista de Kant es evidente.

Pero, ¿y Hegel? Porque, precisamente, “fuerza del concepto hegeliano de *Geist* reside . . . en su aprehensión de las dimensiones sociales del sentido” (Mannheim, 1956: 68). Dejemos a un lado su ontología del espíritu absoluto; queda todavía en pie la idea de una subjetividad que trasciende al individuo y que se ubica en la comunidad misma; más aún, los individuos son lo que son porque pertenecen a una comunidad, a un pueblo, que constituye su “sustancia”, su “esencia”. El espíritu de la sociedad se objetiva en sus prácticas e instituciones, que pueden ser pensadas, en clave hegeliana, “como una especie de lenguaje en el que se expresan sus ideas fundamentales” (Taylor, 1979: 89). Es este “espíritu objetivo” el que se manifiesta, entonces, en la vida pública de la comunidad, en las normas y en los usos que dan contenido a su *Sittlichkeit*, a su “ética concreta” 9/. Por eso, a la obligación moral que se agotaba en Kant en la voluntad y en el deber ser individuales, Hegel contrapone las obligaciones éticas que los miembros tienen respecto a la sociedad en que viven y que hacen que esta sociedad sea lo que es.

Ciertamente, Marx recoge la idea de una subjetividad trasindividual pero la redefine: al disolver el *Geist* en los hombres, al conectar *Sittlichkeit* y modo de producción, descubre el carácter de clase de lo que no aparece ya como “espíritu objetivo” sino como ideología dominante. Y esta ideología entraña una “conciencia falsa” no en términos de una oposición lógica entre lo verdadero y lo falso sino porque, aunque genere conocimientos correctos, lo hace desde la perspectiva estrecha en que la coloca su alienación clasista, o sea que descontextualiza obligadamente su discurso y es, por lo tanto, incapaz de controlar las condiciones de producción de sus propias significaciones.

Pero si las ideas dominantes de una época son las ideas de la clase dominante, el capitalismo ha engendrado en el proletariado a una clase universal, portadora de ideas revolucionarias. *La ideología alemana* (Marx-Engels, 1976: a: 54) presenta como “premisa práctica” de la existencia de esta clase un alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, que genera una gran masa de desposeídos en contradicción con el mundo de las riquezas y de la cultura. Como es sabido, esta “premisa” fue considerablemente elaborada en los estudios posteriores de Marx, que coinciden en una doble prognosis: por una parte, una creciente expansión del volumen y la homogeneidad de la clase obrera; y, por la otra, una tendencia constante a la centralización y a la concen-

tración de los capitales. Pero, en cambio, Marx nunca se detuvo a analizar específica y sistemáticamente la emergencia misma de aquellas “ideas revolucionarias”, por qué y cómo “emana la conciencia de la necesidad de una revolución fundamental” (*idem*: 60). Creo, no obstante, que en lo que llevo dicho se encuentran algunas de las claves principales para entender cuál era su concepción general de este proceso, la que va mucho más allá de sus consideraciones acerca de la situación material de la nueva clase. Me explicaré por pasos.

3.1 Para Marx, la conciencia “es desde el mismo comienzo un producto social” porque sólo puede realizarse a través del lenguaje, que “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” (*ibidem*: 49). Eco lejano de Aristóteles: el hombre es *zoon politikon* pero, a la vez, *zoon logon ekhon*, “un ser viviente capaz de hablar”. Eco más próximo de Herder: el lenguaje no es una mera colección de signos sino que expresa siempre una cierta conciencia colectiva.

Pero que la conciencia sea indisoluble del lenguaje no quiere decir que su análisis pueda agotarse en la hermenéutica; de ser así, no habría lugar para la “falsa conciencia”. En Marx, el sentido de la acción social trasciende el contexto de significaciones intersubjetivas en que se halla inmediatamente imbricada, tanto porque es probable que estas significaciones distorsionen la realidad como porque hay factores no culturales que inciden decisivamente sobre ese sentido (ver Rubinstein, 1981: 199).

Sin embargo, con la conciencia de clase proletaria se plantea por primera vez la perspectiva de un discurso no alineado, susceptible de designar sus propias determinaciones. Este es el punto de referencia constante de las reflexiones de Marx. Según Kolakowski (1978: I, 176), es justamente lo que convierte a su epistemología en parte de su utopía social. Pero, desde luego, Marx mismo no lo entendía así pues consideraba que aquel discurso se hallaba en concreto proceso histórico de gestación. ¿Por qué?

3.2 Tanto en *La ideología alemana* como en el “Prefacio” de 1859, la única correlación fuerte es la establecida entre ser social y conciencia social: mientras que la superestructura es “condicionada” por la base, el ser social “determina” la conciencia social.

¿Cómo interpretarlo? Por cierto, la proposición en sí misma distaba de constituir una novedad: no otra cosa sostenían, por ejemplo, los críticos iluministas de la religión; y, en *Filosofía del Derecho*, Hegel no se priva de las que hoy muchos considerarían reducciones economicistas, como cuando examina, por ejemplo, el conservatismo de

la clase agraria (cf. Avineri, 1972: 155-161). Con lo que llego exactamente al núcleo del asunto: *en Marx aquella determinación no admite, per se, una lectura economicista*. Y esto porque en los trabajos en que trata del ser social no está aludiendo al modo de producción en sentido restringido 10/. Si este fuera el caso, las condiciones materiales serían suficientes para conducir a la emancipación de la conciencia proletaria. Pero el ser social aparece como un concepto totalizador que denota la unidad compleja del desarrollo humano en todos sus aspectos y que comprende también al sistema político, a las relaciones familiares, a las formas de organización social y, en fin, al conjunto de las actividades prácticas (cf. Fleischer, 1969: 109; Mondolfo, 1973: 45) Basta una relectura: “¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación *en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social*, cambian también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre?” (Marx-Engels, 1976 b: 121, subrayado mío).

La experiencia de trabajo es sin duda central en la *praxis* histórica que Marx busca descifrar; pero también intervienen constitutivamente la consolidación de la esfera pública y los avances generales de la educación. *Se trata, en una palabra, de la actualización potencial de la razón en la trama práctica de la vida colectiva*. Como le escribe Marx a Ruge en setiembre de 1843: “aun allí donde no está todavía conscientemente imbuido de demandas socialistas, el *estado político* en todas sus formas *modernas* contiene ya las demandas de la razón” (cf. Tucker, 1978: 14), proposición que va a reaparecer en términos más concretos en *El dieciocho Brumario* (1976 b: 435). Si a esto se añade lo dicho antes sobre la secularización de la vida cotidiana, se advierte por qué, para Marx, es el conjunto de estos desarrollos el que confiere sentido a las luchas obreras: impulsadas en primer lugar por las contradicciones inherentes al proceso de acumulación capitalista, estas luchas dislocan el discurso dominante y, dadas las características del contexto, abren la posibilidad de que surja una nueva una nueva conciencia colectiva. “La razón ha existido siempre, sólo que no siempre en forma razonable”, le dice Marx a Ruge; pero ahora se presentan, por fin, las condiciones históricas que permitirán “clarificar la conciencia del mundo” y “explicarle el sentido de sus propios actos”.

Hegel había mostrado cuál era la “astucia de la razón”: valerse de manera instrumental de los elementos subjetivos para poder hacer su trabajo en la historia. Marx anuncia la obsolescencia del recurso pues el proletariado es un sujeto colectivo capaz de alcanzar una comprensión plenamente racional de sus propias acciones.

3.3 ¿Se sigue de lo expuesto que el desarrollo de la conciencia de clase proletaria era para Marx una *necesidad histórica*? No, si a ésta se la concibe como una necesidad *de facto*; sí, en cambio, si se la entiende como lo que Habermas llama una “necesidad práctica”, es decir, como la realización de un fin para satisfacer una aspiración: si el proletariado quiere liberarse, *necesita* elaborar una visión autónoma y racional del mundo.

Pero que se haga real lo prácticamente necesario es una cuestión de capacidades y no sólo de intereses. Estas capacidades eran las que pensaba Marx que estaban creciendo “ante sus ojos”. E insisto: no meramente porque se desarrollaba la industria moderna. Ocurre que la definición social de una necesidad práctica implica una síntesis colectiva en la que *todos* los interesados tienen derecho a participar, de manera que “el establecimiento de lo necesario supone previamente la libertad de discusión” (Fleischer, 1969: 126). Para esto, el afianzamiento de la esfera pública proveía una plataforma o, cuando menos, un modelo; y, como sólo es verdaderamente libre una discusión que se basa en el conocimiento, la educación y la información de los participantes eran su requisito. Es por eso que la “publicidad” y la “discusión” aparecían como los principios organizativos esenciales de la Primera Internacional; según Marx, únicamente ellos podían asegurar la “unidad del pensamiento y de la acción” (cit. Wellmer, 1974: 123 n).

Adamson (1980: 110–112) cree descubrir aquí una limitación paradójica en el razonamiento de Marx. Si, como él mismo advertía, el trabajo capitalista “produce inteligencia, pero para el trabajador produce imbecilidad y cretinismo”, ¿cómo imaginar que este trabajo desarrollaría, a la vez, las capacidades necesarias para la revolución? El problema es que Adamson —tal como lo hicieron la Segunda y la Tercera Internacionales— sitúa su interpretación exclusivamente a nivel del proceso de trabajo y no considera esa evolución más global de la sociedad a que me estoy refiriendo y en la que, sin duda, pensaba Marx. Es este contexto de la práctica en su conjunto el connotado por la *Tercera Tesis sobre Feuerbach*, cuando plantea la coincidencia revolucionaria del cambio de las circunstancias y de la actividad humana; y es a él que alude la Carta Circular de 1879, cuando denuncia a quienes sostienen “que los trabajadores son demasiado poco educados como para emanciparse a sí mismos” (ver Tucker, 1978: 144 y 549–555).

Es verdad que Marx dejó sin elaborar las mediaciones de este proceso emancipatorio; pero, en textos como los que acabo de citar, el curso de su reflexión es claro y no lleva a la paradoja de Adamson precisamente porque trasciende el puro análisis de la situación de trabajo. Si hay insuficiencia, está en otra parte.

#### 4. EL OTRO REDUCCIONISMO

Según se desprende de lo dicho, al estudiar la realidad de su tiempo y, en especial, el ascenso de las luchas obreras, Marx operó legítimas reducciones explicativas y produjo, entre otros, el concepto de conciencia de clase. Aplicada al proletariado, esta noción denotaba, a la vez, una síntesis y una ruptura. Planteaba, por una parte, la posibilidad de un discurso plenamente racional en que se amalgamasen la ciencia, la ideología y el sentido común; y, por la otra, predicaba de ese discurso una autonomía absoluta, que lo opondría de manera radical a la cultura dominante. Eran éstas, en rigor, las dos caras de una misma moneda, que el reduccionismo se encargaría después de devaluar.

4.1 El riesgo de esta devaluación estaba ya latente en la separación tajante entre *Volkgeist* y visión proletaria que estableció el propio Marx. Creo que hubo por lo menos cuatro factores que lo llevaron a hacerlo:

- a) El siglo XIX vivió el impacto (y la fascinación) de la tesis kantiana de la libertad absoluta, esto es, de la independencia de una voluntad racional que sólo se reconoce a sí misma como fundamento de la obligación. Colletti (1979: 113) ha rastreado, entre otros, la influencia que Kant ejerció sobre Marx, vía Feuerbach. En este caso, el abandono de sus premisas epistemológicas no implicaba necesariamente la liquidación de aquella tesis, que podía ser redefinida en términos de la completa autonomía de una voluntad colectiva y revolucionaria.
- b) En este sentido, me parece que el antikantismo hegeliano produjo un resultado peculiar que también intervino en el asunto. Quiero decir: Hegel recusa la tesis de la libertad absoluta por su formalismo vacío y en nombre de otra concepción de la razón, que se encarna en las diversas *Volkgeister*; la cuarta y última de éstas representa el período de emergencia del estado moderno y, al analizarlo, Hegel privilegia sobre todo sus componentes racionales y no los elementos étnicos, nacionales o lingüísticos, que relega a meros residuos superables del pasado (cf. Avineri, 1972: 45-46 y 240-241). Esto ejerció un efecto de atracción indudable sobre la crítica de Marx, que se iba a ocupar de desmistificar aquellos componentes mientras soslayaba también, el examen de estos elementos.

- c) Si los dos factores precedentes concurrían a opacar en el plano conceptual la saliencia de las determinaciones nacionales de la cultura, la interpretación que hizo Marx de la “revolución burguesa” como fenómeno “histórico—universal” sirvió para reforzar esa lectura. Es, claro, uno de los temas del *Manifiesto Comunista*: con la expansión del capitalismo, el mercado mundial elimina las diferencias nacionales; y, aunque la lucha del proletariado contra la burguesía deba comenzar siendo una lucha nacional, lo será únicamente por su “forma” pero no por su “sustancia” (Marx—Engels, 1976 b: 118). Imagen cosmopolita de cuño economicista que, otra vez, remite los elementos locales al plano de lo accidental.
- d) El cuarto factor tiene todo el peso de la evidencia histórica: en el mundo que Marx conoció, el capitalismo ejercía la dominación pero no aún la hegemonía. Especialmente en el período en que fijó sus posiciones sobre la conciencia obrera, incluso los países más avanzados eran todavía sociedades excluyentes, divididas de modo ostensible en esos “dos mundos” que Disraeli describió para Inglaterra. De ahí que pareciera razonable sostener entonces que “el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía” (*ídem*). La idea de una autonomización completa de la alternativa proletaria se adecuaba sin demasiado esfuerzo a la realidad de este corte. Pero si en la época de Marx había razones para plantear cuestión en estos términos, esas razones se fueron haciendo luego cada vez menos convincentes. Y esto no sólo porque en los países avanzados se consolidó la hegemonía burguesa y se extendieron a la clase obrera los derechos civiles, políticos y sociales; sino porque, además, estos desarrollos distaron de ser uniformes y asumieron características y ritmos propios en los diversos lugares, indicando tozudamente la importancia de las historias nacionales. Es que la misma idea marxista de “revolución burguesa” revela hoy sus limitaciones, tanto porque engloba procesos económicos, políticos e ideológicos que no ocurrieron nunca en forma simultánea como porque homogeneiza aquello que análisis posteriores se dedicaron justificadamente a diferenciar (piénsese,

por ejemplo, en la distinción gramsciana entre “jacobinismo” y “revolución pasiva”; o en las elaboraciones de Gerschekron o de Barrington Moore sobre los muy distintos efectos que siguieron a los cambios producidos “desde arriba” y “desde abajo”).

Pero el problema es más de fondo: si, por un lado, no ha existido tal cosa como una “revolución burguesa clásica”, por el otro, en la medida en que los “dos mundos” se fueron volviendo “uno” —cualesquiera fuesen los caminos y los tiempos— las luchas obreras han debido apropiarse, usar y redefinir las formas y los modos discursivos que eran parte, en cada caso, de su realidad social específica (ver Num. 1981). Esto es: tales luchas se han dado necesariamente en el interior de *Volkgeister* constituidas, cuyos “idiomas” las han determinado al tiempo que eran transformados por ellas. Y en esto fue más presciente Hegel que Marx, aunque ninguno de los dos concediera su debida importancia al factor nacional.

A lo que hay que añadir otra circunstancia concreta. Como dije, Marx hizo dos prognosis generales y éstas se mostraron contradictorias: al verificarse la primera (tendencia a la centralización y concentración crecientes de los capitales) no se cumplió la segunda (tendencia al aumento en el volumen y la homogeneidad de las filas proletarias). A fines del siglo XIX era todavía posible trazar una estrategia socialista en función de un enfrentamiento “clase contra clase” que no admitiese compromisos; unas décadas después, al afianzarse la democracia burguesa, fue quedando claro que el movimiento obrero por sí mismo, no contaba ni cuenta en ninguna parte con una mayoría electoral. Przeworski (1980: 39) resume la disyuntiva: “los socialistas tienen que elegir entre un partido que sea homogéneo en su apelación de clase pero esté sentenciado a perpetuas derrotas electorales; y un partido que luche por el triunfo electoral a costa de diluir su carácter de clase”. Es indudable que ha prevalecido, en general, la segunda opción; pero debo agregar que inclusive la primera no podría ya suponer tampoco una autonomización absoluta, por los argumentos que indiqué más arriba.

O sea que una de las denotaciones del concepto de conciencia de clase proletaria, la ruptura radical, era una hipótesis más o menos plausible en los días de Marx: pero mantenerla, explícita o implícitamente, como verdad recibida se vuelve hoy uno de los prejuicios del otro reduccionismo.

4.2 Lo mismo ocurre con la aceptación acrítica del segundo referente del concepto. La conciencia de clase tematizaba la unidad tendencial del nuevo sujeto colectivo en formación *porque* Marx suponía que se estaba constituyendo un campo de significaciones alternativo y potencialmente homogéneo que iba a asegurar esa unidad. Este sería el espacio de la reconciliación de los opuestos, producto no ya del reconocimiento de la idea — como en Hegel— sino de la transformación práctica del mundo, de una creación colectiva que tendría total control sobre sus obras y que estaría en condiciones de articular *doxa* y *episteme*, experiencia cotidiana y conocimiento científico.

Se trataba de una interpretación y de un proyecto; pero, en todo caso, de una interpretación que tenía motivos para considerarse razonablemente bien anclada en la realidad de su tiempo. Por un lado, según se vio, el propio contexto histórico contribuía a abonar la expectativa de que emergiese un discurso revolucionario unívoco y conceptualmente inteligible para los actores; por el otro, episodios concretos de lucha confirmaban que un capitalismo salvaje y en crisis periódicas era incapaz de cumplir sus promesas (dominio de la razón; respeto del individuo; aumento del bienestar general; etc.) y hacía efectivamente posible esa reconstrucción social del sentido. Foster (1974: 123-124), por ejemplo, ha mostrado no sólo que es explicable precisamente en estos términos el surgimiento de la militancia proletaria en Oldham, Inglaterra, en el segundo cuarto del siglo XIX, sino hasta qué punto “lo que sobresale con mayor claridad es la importancia quizá sorprendente del lenguaje: de la forma en que fueron discutidos los argumentos”. Estas discusiones permitieron que ideólogos, agitadores y obreros participasen de un discurso común, en el que se iban integrando el programa socialista y “las perspectivas sociales heredadas de la experiencia industrial cotidiana”; y es especialmente revelador que haya jugado un papel decisivo en el proceso la lectura *en masa* de la prensa radical, “el mayor y más innegable de todos los desarrollos” (*idem*: 147). En relación a la segunda mitad del siglo XIX y al conjunto de las formaciones capitalistas, Hobsbawn (1975: 273), a su vez, ha puesto de relieve la centralidad que asumieron “en la mente del hombre de la calle los grandes educadores y emancipadores”; y la medida en que “la ciencia (transformada lógicamente en ‘socialismo científico’) pasó a convertirse en la clave de la emancipación intelectual frente a las cadenas de un pasado supersticioso y de un presente opresivo”. La orientación, el crecimiento y la organización del movimiento obrero europeo venían a dar así “una prueba empírica resplandeciente” del acierto de la intuición de Marx, pese a su carácter demasiado abarcador —o tal vez, por eso mismo— (cf. Bon y Burnier, 1975: 32).

Sólo que, un siglo después, se han modificado de tal manera las premisas concretas de la hipótesis de la conciencia revolucionaria como

totalización racional en curso que, al repetirla sin más, lo único que se hace es cerrar el círculo de eso que denomino “el otro reduccionismo”. Para ilustrarlo, alcanzará con mencionar aquí apenas algunos de los cambios que son más inmediatamente cotejables con lo que llevo expuesto. Valen dos aclaraciones: una, que me sigo refiriendo básicamente al caso de los países capitalistas avanzados, los mismos que, según Marx (1946: XV), les iban a poner por delante a sus émulos menores “el espejo de su propio porvenir”; otra, que las necesidades de una presentación tan esquemática como ésta me obligan a hacer cortes en procesos que, en verdad, han sido históricamente continuos aunque su significación haya experimentado variaciones cualitativas en las épocas que comparo.

1.) Ante todo, en contraste con lo que sucediera en los siglos XVII y XVIII, el “nuevo espíritu científico” —que para Bachelard (1978:9), se inaugura con la teoría de la relatividad— ya no dialoga con el sentido común. En rigor, “habla” cada vez menos, si por hablar se entiende la verbalización de sus proposiciones en términos corrientes. Tanto por razones genuinamente científicas como por otras que tienen que ver más con la dominación tecnocrática y con prácticas profesionales deliberadamente restrictivas, se han multiplicado “juegos de lenguaje” exclusivos 11/, inaccesibles para el hombre culto y, mucho más, para el hombre de la calle (cf. Arendt, 1958: 3). Por cierto, los notables avances realizados y esta misma inaccesibilidad han contribuido a potenciar al máximo el prestigio de la ciencia: como alguna vez señaló Adorno, hoy día hasta quienes firman los horóscopos astrológicos prefieren presentarse como “profesores” y no como “magos”. Pero lo que me interesa es que el desarrollo científico no ha implicado un acercamiento sino un hiato creciente entre ésta y otras esferas de la práctica social.

2.) A la vez, se ha ido debilitando la específica función mediadora de las ideologías, que prometían encargarse de conectar un sistema tendencialmente cerrado —el del conocimiento teórico— con otro tendencialmente abierto —el de la vida cotidiana—. Esta función no debe ser confundida con el auge de los trabajos de vulgarización, que ha sido proporcional al aumento del hermetismo de la actividad científica: en buenos principios, las ideologías no se proponían meramente traducir a un lenguaje simple los hallazgos de la ciencia sino utilizarlos de manera selectiva en sus enunciados sobre la realidad para integrarlos de este modo a proyectos públicos de movilización colectiva. Las dificultades que fue enfrentando esta tarea se deben, en parte, a la propia opacidad de una producción científica cada vez más vasta y más espe-

cializada; y, en gran medida, a la degradación de la esfera pública, en la que la manipulación simbólica ha reemplazado al debate y el esclarecimiento de las opiniones se ha rebajado a un problema técnico que deben resolver los expertos en propaganda y en relaciones públicas (cf. Habermas, 1974: Edelman, 1964). En un sentido, las ideologías se han autonomizado; pero esto al precio de irse disolviendo como tales, es decir, como modos racionales de discurso. Porque o se naturalizan en prejuicios de evidencia o se amparan en aquello que nacieron negando, las apelaciones emocionales a la autoridad —sea ésta la del ser nacional, la de los valores occidentales o la de las tradiciones partidarias—. En cualquier caso, ni los ámbitos ni los modos en que hoy compiten las ideologías estimulan una discusión racional de los principios en que fundan su poder de convocatoria.

3.) En tercer lugar, los progresos de la educación y de las comunicaciones no han conducido a una singularización cada vez más lúcida del ser de clase en la experiencia cotidiana de los sectores populares. Las explicaciones son diversas y complementarias: los efectos integradores del sistema escolar; la menor saliencia de la situación de trabajo, tanto por un desplazamiento global del foco hacia las esferas del consumo y de la movilidad como por la difundida tendencia (que Marx no pudo prever) a negar las frustraciones que resultan de una práctica no gratificante; un repliegue al mundo de lo privado como lugar de la realización personal, constantemente reforzado por los mensajes publicitarios; etc. A todo lo cual se agrega una circunstancia que merece un párrafo aparte.

Si, como indiqué, buena parte de las expectativas de Marx se apoyaban en una circulación amplia de mensajes lingüísticos cuyo soporte material era el texto escrito, en el último medio siglo asistimos a un predominio abrumador de los mensajes auditivos e icónicos, cuyos vehículos son la radio, el cine y, sobre todo, la televisión. Sería absurdo subestimar la importancia de este cambio: no únicamente las imágenes desplazan a los conceptos y se angosta drásticamente la eventual distancia crítica entre el mensaje y su receptor sino que la industria cultural invade los espacios que antes ocupaban los periódicos obreros, el teatro popular o los debates en los círculos socialistas. Desde luego, no se trata de idealizar el pasado ni de satanizar el presente; pero sí de poner de manifiesto que han variado significativamente las condiciones de producción del sentido común de las clases subalternas y ello según modos que inciden sobre la calidad reflexiva del discurso colectivo y lo alejan de otras prácticas discursivas con las que, cien años atrás, pudo suponerse que se confundiría 12/.

4.) Si los señalamientos anteriores conciernen especialmente al plano cognitivo, interesa incluir también en este breve inventario una referencia a las organizaciones. Es cierto que Marx tuvo en cuenta este factor; pero lo pensó casi siempre de manera instrumental, sin incorporarlo *teóricamente* a sus reflexiones sobre la conciencia de clase. Nuevamente, intervinieron circunstancias históricas: esos análisis datan en general de un período en que las organizaciones obreras eran incipientes y, además, ilegales. Pero la razón de fondo hace, otra vez, a su idea de la emergencia posible de un discurso revolucionario que fuese autónomo, unívoco y transparente para todos sus portadores. Es lo que explica tanto su falta de consideración sistemática del problema del partido como, por ejemplo, esa "extraña omisión" de su famoso mensaje de apertura de la Primera Internacional 13/. En otras palabras: aquella idea de Marx no tiene en cuenta el hecho de que las organizaciones son, como tales, sistemas con exigencias propias; y que éstas, al igual que la estructura y la composición de los ambientes específicos en que operan, condicionan en gran medida la lógica de su acción e impiden asimilarla simplemente a los fines institucionales manifiestos. ¿Cómo no advertirlo hoy, cuando las sociedades modernas se acercan tanto a la imagen weberiana de la jaula de hierro burocrática? ¿Cuándo las demandas de sus prácticas respectivas hacen que aun sindicatos y partidos de idéntico signo ideológico se autonomicen y abandonen el modelo de la "correa de transmisión", según lo ilustra, por ejemplo, el caso italiano (cf. Weitz, 1975)? O sea que lo que se quería discurso unitario no sólo se fragmenta necesariamente en los juegos de lenguaje de la ciencia, de la ideología o del sentido común sino que las distintas esferas institucionales introducen un nuevo (y poderoso) elemento de dispersión y de intransparencia.

En suma, que habiendo variado radicalmente las condiciones que la hicieron admisible, insistir ahora a priori en una concepción de la conciencia de clase proletaria como síntesis comunicable por un único discurso significa colocarse de lleno en el campo del otro reduccionismo. Y esto es lo que hacen *volens nolens*, quienes reproducen acríticamente los planteamientos clásicos acerca de la lucha de clases.

## 5. ALGO DE LO QUE NO SE VE

Cuenta Marianne Weber (1975: 337) que pocas cosas impresionaban tanto a su esposo, Max Weber, como el hecho de que "en su curso mundano, una idea opera, siempre y en todas partes, en oposición a su sentido original y de esta manera se destruye a sí misma". En el caso de la conciencia de clase, el sentido original de la idea era

claro: tematizaba cómo se iban generando en la práctica “filtros” alternativos del conocimiento, nuevos modos sociales de construcción de la realidad que tornaban visible la explotación y creaban así las condiciones para liquidarla. El contexto histórico en que fue producido el concepto hizo que diera saliencia exclusiva a una forma de explotación, la de clase (que sigue siendo obviamente central, aunque no sea la única); y que denotara una configuración particular de esos filtros (que, retrospectivamente se revela inadecuada). Sin embargo, lo que importa es aquel sentido original de la idea, que hoy debe ser recuperado, reelaborado y transformado en función de situaciones que ya no son las del siglo XIX. Y esto exige superar todos los reduccionismos, antes de que acaben de consumir esa parábola que obsesionaba a Weber.

Como dije al comienzo, hasta ahora se ha detectado en los análisis políticos marxistas *una* forma de reduccionismo, que tiene dos manifestaciones: la primera es subjetivista y fija *a priori* una conexión de índole instrumental entre la acción de los agentes o de las instituciones políticas y la voluntad de los grupos económicamente dominantes; la segunda, objetivista, preconstituye una relación casual que no remite a actores sino a estructuras y presenta los comportamientos de los agentes o de las instituciones como funciones o efectos de las necesidades de reproducción del modo de producción, sea que defina a éste de manera amplia o restringida (cf. Mouzelis, 1980).

El otro reduccionismo que estoy cuestionando posee una forma diferente y de ahí que atraviere esas dos manifestaciones: no concierne a la determinación misma de las prácticas sino al modo en que éstas son conceptualizadas, es decir, por referencia a un único discurso, actual o potencial, que les daría sentido. Por eso no son ajenos a él autores de orientación tan distinta como, digamos, Lukacs o Althusser; por eso, también, no incide únicamente sobre el análisis de las clases subalternas. Si bien aquí me he centrado en el problema de la conciencia revolucionaria, interesa advertir que esa limitación distorsiona igualmente el examen de las clases dominantes desde que lleva a atribuirles, a su vez, sistemas de significaciones consistentes y homogéneos, como si hubiese, por ejemplo, *un* discurso del capitalismo competitivo y *un* discurso del capitalismo monopólico que, desde el campo de la burguesía y según las épocas, “hablarían” lo mismo el economista que el político o el empresario. Con su lucidez habitual, fue precisamente el teórico de la hegemonía quien previno contra este error, que los estudios tan en boga sobre la “reproducción” se han encargado de difundir: “aun donde los gobernantes así lo afirman de palabra, el Estado como tal *no* tiene una concepción unitaria, coherente y homogénea, por lo que los grupos intelectuales se disgregan entre estrato y estrato y en la esfera del mismo estrato” (Gramsci, 1975: II, 1394, subrayado mío).

Las consecuencias del otro reduccionismo son, en verdad, considerables; y se hacen sentir tanto en el trabajo teórico como en la práctica política. Me circunscribo a un par de señalamientos:

- a) Con la notable (aunque todavía parcial) excepción del propio Gramsci, el marxismo ni ha explorado la existencia de múltiples "racionalidades" (ver Garfinkel, 1967) ni ha podido plantearse en toda su especificidad el tema del sentido común y su lógica particular de tratamiento de la realidad en la experiencia de la vida cotidiana. En cambio, a partir del supuesto reduccionista de *la* racionalidad, se ha dedicado a investigar, por ejemplo, las orientaciones obreras en función de modelos "científicamente" contruidos de conciencia de clase, con respecto a los cuales evalúa distancias y cercanías sin preguntarse antes si acaso hay congruencia entre *sus* juegos de lenguaje y los de los obreros que interroga. (Me apresuro a añadir que politólogos y sociólogos no marxistas duplican alegremente el procedimiento y consiguen así falsificar sin mucho esfuerzo *su* versión de la hipótesis de la conciencia de clase). Las prácticas discursivas del sentido común, como cualesquiera otras, no sólo expresan significaciones sino que sirven para constituir las; y esto según modos de uso y reglas interpretativas cuya correspondencia con los de prácticas distintas no puede de ninguna manera prejugarse. Un ejemplo: en el discurso teórico, la pertenencia de clase, además de poseer denotaciones claras y unívocas, puede ser postulado como el primer momento en la estructuración de un espacio de significaciones políticas; pero ¿por qué extrapolar *a priori* esta "racionalidad" a la de los sujetos que se entrevista y considerar un hallazgo concreto que hoy día, entre los trabajadores, la "identidad de clase" no esté linealmente asociada a sentimientos de "lealtad de clase" (vgr., Zweig, 1961: 134) cuando todo lo que se ha hecho es disconfirmar las hipótesis *del observador* acerca del sentido tanto de esos términos como de su relación? No digo que esa desconexión no pueda existir en la realidad; digo que, para saberlo, haría falta internarse primero en la "racionalidad" específica que gobierna las respuestas *de los observados*. Y agrego que los resultados inciertos y a menudo contradictorios de las encuestas sobre autoidentificación llevan a pensar que, si la "intercambiableidad de perspectivas" es una idealización primordial de razonamiento de sentido común en la actitud natural

(Schutz, 1962: 11–12), habría que comenzar por entender sus varios contenidos en contextos determinados para iniciar por aquí la reconstrucción de los campos semánticos en cuyo interior recién podrían cobrar sentido aquellas autoidentificaciones de los respondentes 14/. En suma, que al obstaculizar la elaboración de instrumentos conceptuales adecuados para comprender prácticas que no son las propias del científico cuando opera como tal, el otro reduccionismo cierra el horizonte de visibilidad del investigador y, con demasiada frecuencia, hace que se sorprenda dos veces: una, cuando ocurren estallidos populares; y otra, cuando se apagan. Y no creo que el problema se resuelva formulando tesis como ésta de la “conciencia dual” que se puso tan de moda luego del Mayo francés porque me parece menos una explicación de la historia concreta que un síntoma de aquella misma perplejidad (ver. vgr., Mann, 1973: 45–54).

- b) Uno de los efectos políticos más notorios del otro reduccionismo es la famosa concepción de la vanguardia como portadora de la conciencia externa que debe ser introducida en las masas. (Nótese, de paso, hasta dónde es congruente con mi argumento que en el *¿Qué hacer?* —obra insignia de esa concepción— Lenin (1972: 52 n) sostuviese que los únicos obreros que pueden participar en la elaboración de una ideología proletaria no son los más militantes sino los más teóricos, “en la medida en que logran, en mayor o menor grado, dominar la ciencia de su siglo y hacerla avanzar”). Es que, dados contextos que no evolucionaron conforme a las previsiones de Marx, el otro reduccionismo alimenta un planteo autoritario y verticalista de la política desde que niega la autonomía relativa y la eficacia específica de las diferentes esferas de la práctica social para buscar someterlas a los dictados de un único discurso (ver Num, 1973; 1981). A lo que cabe añadir que la cuestión se agudiza en situaciones en que es viable una “guerra de posiciones” y no una “de movimientos” puesto que el éxito de la primera depende de que se reconozcan previamente la diversidad y las peculiaridades de las “posiciones” de que se trata. Y sin embargo, el otro reduccionismo ha sabido sacar buen provecho de una debilidad inherente a esta conocida

metáfora gramsciana de las estrategias militares para subordinarla a su lógica. Me refiero a que, tomada literalmente, la imagen connota la existencia de un estado mayor que, en efecto, dirigiría la guerra y cuyas órdenes deberían ser acatadas por un ejército ya constituido. Por este resquicio, lo que era estrategia deviene pura táctica y se transforma en un esfuerzo del partido por controlar puestos en todos los lugares institucionales que se pueda, a objeto de difundir mejor un mensaje idéntico en cada uno de ellos. No es casual que el proyecto fracase; y las críticas de sectarismo que habitualmente acompañan su abandono obligado de la "posición" representan otras tantas denuncias implícitas del reduccionismo a que aludo. Es que la complejidad misma de las "sociedades de Occidente" sobre las que reflexionaba Gramsci impone descartar cualquier idea fija de estados mayores o ejércitos o discursos preconstituidos para sustituirla por la de destacamentos y significaciones diferenciados que van emergiendo y mutando en los múltiples espacios en que se dan los antagonismos. Por supuesto que esto trae a primer plano la ardua cuestión de si es acaso posible —y cómo— lograr la convergencia y la unidad de estas luchas, no permitiendo que se dispersen o que se agoten en el particularismo; pero asumirla implica justamente enfrentarse con un problema real que aún carece de respuesta adecuada y al que no se le puede escabullir el bulto. Por lo demás, se trata de un problema que el otro reduccionismo no soluciona; simplemente lo niega.

- c) Esta última observación debe ser completada: el otro reduccionismo no sólo impide comprender los modos peculiares de recepción de un discurso en distintas esferas y bloquea así un control de sus condiciones de refracción que lo vuelva auténticamente comunicable; sino que, paralelamente, hace que no se lean bien los significados de las prácticas cuyos códigos no deja penetrar. Unas veces, peca por defecto y atribuye a la "unidimensionalidad" de los destinatarios lo que, por lo menos en parte, es un producto de su propia manera de elaborar y de transmitir los mensajes; de ahí la chatura de las visiones "reproductivistas", que no encuentran en la realidad los puntos de ruptura que predefinen al tiempo que se privan de conocer los que sí existen. Otras veces, la falla es por exceso: al subsumir las diversas racionalidades en la suya, suele conferirles a muchas rei-

vindicaciones una capacidad immanente de desarrollo que no necesariamente poseen. Así, no hay duda que las luchas contra el racismo o el sexismo contienen fuertes potencialidades democráticas; pero tampoco éstas constituyen necesidades “de facto”. Por eso pueden ser circunscriptas o desviadas por una derecha moderna y pragmática que, a menudo, advierte mejor que la izquierda la efectiva heterogeneidad de los niveles de acción y se ocupa entonces de diseñar estrategias flexibles y selectivas. En Estados Unidos, por ejemplo, sería proyecto actual de esa derecha: “estabilizar la economía; reforzar la disciplina y la jerarquía en las instituciones centrales de la vida pública (lugar de trabajo, fuerzas armadas, estado, escuelas); y *permitir una considerable libertad en la vida privada, mientras desnaturaliza sus impulsos democráticos*”. (Resnick, 1981: 11; subrayado mío). Enfrentar proyectos de este tipo exige una articulación concreta de las prácticas que no se logra por *fiat* ni unificándolas en abstracto; y, menos aún, suponiendo *a priori* que los avances que se consigan en un sector se expandirán por fuerza a los restantes. En síntesis que, como Jano, el otro reduccionismo tiene dos caras: la primera es pesimista y preside los análisis de la reproducción; la segunda es optimista y le sonrío a todas las luchas. Y no son confiables ninguna de las dos.

## 6. FINAL EN $X_n$

Para concluir, y puesto a formalizar, diría que Marx relevó un conjunto  $y_1$  de tendencias históricas que conducían a  $x_1$ , o sea a la emergencia de un determinado tipo de conciencia revolucionaria. No hay duda que esas condiciones  $y_1$  han cambiado; pero, ciertamente, no basta con limitarse a mostrar que “dado  $\bar{y}_1$ , entonces  $\bar{x}_1$ ”. Si tuve que valerme, en parte de este último dispositivo, fue para poner más nítidamente de manifiesto cómo una reducción había desembocado en un reduccionismo. Sin embargo, espero que haya quedado claro, siquiera por implicación, que de lo que realmente se trata es de establecer qué conciencias revolucionarias pueden corresponder a las nuevas situaciones, cuáles  $x_n$  para que  $y_n$ . A este fin, es indispensable que la indagación construya su objeto sin prejuicios y se de herramientas adecuadas para conocerlo. Y, tanto para esto como para poder asumir sin sobresaltos los plurales que acabo de subrayar, el otro reduccionismo ha probado ser un formidable estorbo. De su superación depende

percibir, por ejemplo, cómo se van constituyendo en diferentes espacios (y en diferentes sectores del mismo espacio) los agentes de esos  $x_n$ , de esos sistemas de significaciones alternativos y liberadores que no remiten ya a un único sujeto universal, sin que esto equivalga a negar el papel central, aunque limitado, que tienen y tendrán en estos procesos los trabajadores y sus organizaciones.

Dicho lo cual, conviene que califique un poco el  $y_n$  para evitar confusiones. Porque el diálogo con Marx me llevó naturalmente a referirme —bien que en términos muy generales— a la experiencia de los países capitalistas avanzados; y, previsiblemente, no todo lo expuesto es aplicable a la realidad (de por sí tan variada) del llamado capitalismo periférico, aunque el otro reduccionismo haya hecho tantos estragos en su análisis como en el de los demás lugares.

Así, contra lo que suele suceder, no me parece que puedan trasladarse sin más a América Latina hallazgos norteamericanos o europeos sobre los modos actuales de producción del sentido común de los sectores populares. Pienso, especialmente, en los estudios acerca del impacto socializador de los *mass media*. Aunque en los países avanzados se han vuelto ya sospechosas muchas simplificaciones “reproductivistas” sobre el tema (ver, por ej., Gitlin, 1979; Kellner, 1979), se trata de un área que se halla obviamente dominada por la cara pesimista del otro reduccionismo. Y esto es muy evidente en América Latina donde, en general, la literatura sobre los medios masivos de comunicación está dedicada a demostrar su calidad (innegable) de instrumentos oligárquico—imperialistas de penetración ideológica pero casi no se ocupa de examinar cómo son recibidos los mensajes y con cuáles efectos concretos: es como si fuera condición de ingreso al tópico que el investigador se olvidase de las consecuencias no queridas de la acción social para instalarse en un hiperfuncionalismo de izquierda. ¿Hasta qué punto, por ejemplo, el contraste que sugieren las series televisivas importadas entre el *American way of life* y la pobre realidad local adormece o activa la insatisfacción? ¿En qué medida la retransmisión de programas que reflejan los privilegios de las metrópolis nacionales opera, sin buscarlo, como desestabilizador en regiones atrasadas? Dado, en fin, que ningún hecho significa por sí mismo, ¿cuáles son y cómo se forman las reglas interpretativas con que diversos sectores filtran las informaciones que les llegan?

En un plano más global, investigadores chilenos, argentinos o brasileños se han venido interesando en los últimos años por la politización de la vida cotidiana de las clases subalternas (repolitización, escriben algunos tentados por la metafísica). Comparto plenamente este interés y me parece una reacción muy saludable contra el otro

reduccionismo. Pero, justamente por eso, creo nuevamente que hay que cuidarse de transferir proposiciones que fueron elaboradas atendiendo a desarrollos no inmediatamente comparables. Así, una cosa es que la esfera privada gane saliencia política en el contexto de una degradación secular y no violenta de la esfera pública; y otra bien distinta que lo haga porque esta última se contrajo brutalmente o ha desaparecido como tal en los hechos. Lo primero es propio de ambientes en que el capitalismo ha podido cumplir parte de sus promesas y ha consolidado su hegemonía, sin perjuicio de los altibajos y de las recesiones que signan su curso; lo segundo, de situaciones enmarcadas por la crisis, la marginalidad, la caída abrumadora de los ingresos y, es claro, la represión. De ahí que si, en el centro, el socialismo puede aparecer hoy sobre todo como una crítica del sentido común (cf. Bauman, 1976: 131), en la periferia tiene necesariamente que ser una crítica del sentido común y del capitalismo. Por un lado, esto supone controlar cualquier desviación "culturalista" del análisis; e implica advertir, por el otro, el carácter forzosamente precario y disperso de aquella politización y hasta dónde deberá experimentar considerables transformaciones antes de confluir en un movimiento social efectivo.

Es que vale la pena terminar izando una señal de peligro, porque el otro reduccionismo tiene dos caras, como Jano, pero en cabeza de Medusa. Y no es extraño, entonces, que pueda reaparecer, invertido, en alegatos "basistas" que, por bien intencionados que estén, siguen desconociendo la especificidad de las varias prácticas y continúan imaginando que es posible un discurso homogéneo y único, aunque esta vez diáfananamente producido "desde abajo".

México, julio 1982

## NOTAS

*Agradezco a Emilio de Ipola sus comentarios a una primera versión de este texto.*

- 1/ Lévi-Strauss (1964: 358) propone razonablemente dos condiciones: “la de no empobrecer los fenómenos sometidos a reducción y la de tener la certidumbre de que, previamente, sea reunido alrededor de cada uno todo lo que contribuye a su riqueza y a su originalidad distintivas, pues no serviría de nada empuñar un martillo para pegar al lado del clavo”.
- 2/ Para una muestra representativa de esta corriente, ver los trabajos incluidos en Holloway y Picciotto (1978).
- 3/ Ver Hirsch (1978) y Poulantzas (1978).
- 4/ Digo “ímplicito” porque Hirsch sostiene: “Para una ‘derivación’ estricta de las funciones del estado de los movimientos de la lucha de clases y de la competencia, necesitaríamos sin embargo una teoría adecuada de estos procesos en la ‘superficie’ de la sociedad: una teoría que todavía no tenemos” (1978: 84). Si esta teoría aún no existe, parece legítimo concluir que es su adhesión a los principios clásicos del marxismo la que le permite afirmar, sin embargo, que “las funciones concretas del estado sólo se materializan a través de la mediación de la competencia y de la lucha de clases” (1978: 83).
- 5/ Para ser justo con Poulantzas, su último libro contiene varios atisbos de la cuestión que quiero plantear. Véase, en especial, el excelente ensayo con que se cierra la obra (1978: 251-265).

- 6/ El riesgo que señalo aumenta porque, en algunos textos muy citados de Marx, esa ruptura no es todavía completa. Tal el caso de la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, donde el proletariado aparece por primera vez como “corazón” del proceso emancipatorio pero quien retiene la condición de “cabeza” es la filosofía (Marx 1967: 15). Para una crítica breve y demoledora a la razón especulativa, ver, en cambio, Marx (1967: 122–126).
- 7/ El brillante análisis de Taylor se resiente por asignar una centralidad excesiva a los *Manuscritos Económico–Filosóficos* de 1844. En su lectura, “hombre” es sinónimo de “esencia genérica”, noción de cuño feuerbachiano que Marx abandona al pasar de una “dialéctica antropológica” a una “dialéctica praxológica”, para usar términos de Fleischer (1969). Es a esta segunda fase que corresponde la categoría de “individuo social” a que me refiero en el texto. Para tratamientos más detallados, ver Schaff (1965); Mondolfo (1973); Gould (1978).
- 8/ Uso la noción en ideología en el sentido que elabora Gouldner (1976), a cuya excelente obra remito al lector. En realidad, este uso recupera uno de los significados tradicionales del término, que no debe ser oscurecido por el reciente énfasis de la literatura en “lo ideológico” como modo general de lectura de los fenómenos sociales (ver, por ejemplo, Ipola, 1982).
- 9/ Para la relevancia política de la noción de *Sittlichkeit*, ver Avineri (1972: 87–98) y Taylor (1979: 83–95). Conviene señalar que Marx no conoció dos fuentes hegelianas esenciales a este respecto (*System der Sittlichkeit* y *Realphilosophie I y II*) pues sólo han sido publicadas en este siglo. Curiosamente, este tema –de notoria influencia en Dilthey, Durkheim, Mannheim, etc. (cf. Rubinstein, 1981: 193–201)– ha sido, en general, ignorado por el reciente alud de trabajos sobre el concepto gramsciano de hegemonía.
- 10/ Conviene aclarar que aludo a los trabajos juveniles de Marx, que son los que contienen sus principales elaboraciones sobre la conciencia de clase. Marx nunca abandonó estas posiciones, como lo prueban tanto sus prefacios (y los de Engels) a las sucesivas reediciones de sus primeros escritos como su inalterable fidelidad a la *Tercera Tesis sobre Feuerbach* (cf. Kolakowski, 1978: I, 233). Es cierto, sin embargo, que el énfasis nomoló-

logico de su obras de madurez va a estar permeado por un claro determinismo económico. En cualquier caso, ya es tiempo de reconocer que hay *varios* Marx verdaderos y no siempre coherentes, lo cual tiene, entre otras, la ventaja de permitir un análisis más auténtico de su pensamiento: la experiencia muestra que el esfuerzo por *descubrir un* Marx verdadero y siempre coherente suele ser un recurso del comentarista para *encubrir* la presentación de sus propias posiciones (cf. Gouldner, 1980).

11/ Para la idea del lenguaje como un conjunto de “juegos”, ver Wittgenstein (1968, párrafo 7); para una introducción a esta problemática, ver Kenny (1973) y para una breve aplicación, Nun (1981). Como el texto de Wittgenstein no es suficientemente claro en esto, quiero puntualizar que no considero de ninguna manera que los “juegos de lenguaje” sean compartimientos estancos. A este respecto, los juegos de lenguaje del sentido común, por ejemplo, reciben y metabolizan temas que corresponden a los de la ciencia: baste advertir que, hoy en día, el hombre de la calle se dice y se siente “deprimido”, “angustiado” o “neurótico”, mientras que esto no hubiera podido sucederle en los siglos XVII ó XVIII, antes del desarrollo de la psicología.

12/ Gouldner (1976: 171) ubica en la categoría de *masas* a todos aquéllos “para quienes la ideología es menos central porque sus conciencias están mas formadas por la radio, el cine y la televisión; más influidas por la ‘industria de la conciencia’ que por los productos ideológicos del ‘aparato cultural’”.

13/ Escrito en inglés, pronunciado en Londres y dirigido principalmente a los trabajadores británicos, este mensaje revisa los progresos de la clase obrera desde 1840 sin siquiera mencionar el desarrollo de los sindicatos que, precisamente, se habían consolidado y estaban legalmente reconocidos en Inglaterra (ver Collins y Abramsky, 1965: 51). Dos años después, Marx va a subsanar esta omisión; pero si reconoce entonces el papel de los sindicatos como una escuela indispensable para la lucha de clases, insiste en que esta función debe quedar subordinada a los objetivos políticos generales del movimiento obrero.

14/ Para ponerlo en términos de Touraine (1966: 124–133), *pero invirtiendo la secuencia que propone*, en las prácticas del razonamiento de sentido común el “principio de totalidad” comanda

el sentido de los principios de “identidad” y de “oposición”. Por supuesto, el trabajo ideológico puede actuar sobre estas prácticas y redefinirlas parcialmente; pero una cosa es entrevistar militantes y otra, estudiar las orientaciones de los obreros corrientes. Intento mostrar las ventajas de este modo de aproximación en el análisis de una encuesta a trabajadores argentinos en la rama automotriz, cuyos resultados finales se hallan en proceso de publicación.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamson, Walter L. 1980. *Hegemony and Revolution* (Berkeley).
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition* (Chicago).
- Avineri, Shlomo. 1972. *Hegel's Theory of the Modern State* (Londres).
- Bachelard, Gastón. 1978. *La formación del espíritu científico* (México).
- Bauman, Zygmunt. 1976. *Socialism: The Active Utopia* (Londres).
- Bon, Frédéric y Brunier, Michel—Antoine. 1975. *Clase obrera y revolución* (México, trad. Ana María Palos).
- Burke, Edmund. 1890. *Reflections on the Revolution in France*. (Londres, ed. F. G. Selby).
- Colletti, Lucio. 1979. *Marxism and Hegel* (Londres, Trad. Laurence Garner).
- Collins, H. y Abramsky, C. 1965. *Karl Marx and the British Labour Movement* (Londres).
- Draper, Hal. 1977. *Karl Marx's Theory of Revolution* (Nueva York)
- Edelman, Murray. 1964. *The Symbolic Uses of Politics* (Urbana, Illinois).
- Fleischer, Helmut. 1973. *Marxism and History* (Nueva York, trad. E. Mosbacher).

- Foster, John. 1974. *Class Struggle and the Industrial Revolution* (Londres).
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology* (Englewood-Cliffs, N. J.).
- Gitlin, Todd. 1979. "News as Ideology and Contested Area: Toward a Theory of Hegemony, Crisis, and Opposition", *Socialist Riview*, N<sup>o</sup>. 48.
- Gould, Carol C. 1978. *Marx's Social Ontology* (Cambridge, Mass.).
- Gouldner, Alvin W. 1976. *The Dialectic of Ideology and Technology* (Nueva York).
- Gouldner, Alvin W. 1979. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. (Nueva York).
- Gouldner, Alvin W. 1980. *The Two Marxisms*. (Nueva York).
- Gramsci, Antonio. 1975. *Quaderni del Carcere* (Turín, ed. Valentino Gerratana).
- Habermas, Jürgen. 1962. *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Berlín).
- Habermas, Jürgen. 1974. "The Public Sphere: An Encyclopaedia Article", *New German Critique*, N<sup>o</sup>. 3.
- Hirsch, Joachim. 1978. "The State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of the Bourgeois State", en John Holloway y Sol Picciotto, comps., *State and Capital* (Londres).
- Hobsbawm, E. J. 1975. *The Age of Capital, 1848–1875* (Londres)
- Holloway, J. y Picciotto, Comps. 1978. *State and Capital* (Londres)
- Ipola, Emilio de. 1982. *Ideología y discurso populista* (México).
- Kant, Emanuel. 1966. *Critique of Pure Reason*. (Nueva York, trad. F. Max Muller).

- Kellner, Douglas. 1979. "TV, Ideology, and Emancipatory Popular Culture", *Socialist Review*, N<sup>o</sup>. 45.
- Kenny, Anthony. 1973. *Wittgenstein* (Harmondsworth).
- Kolakowski, Leszek. 1978. *Main Currents of Marxism* (Oxford).
- Laclau, Ernesto. 1981. "Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas", en Norberto Lechner, comp., *Estado y política en América Latina* (México).
- Lenin, V.I. 1972. *¿Qué hacer?* (Santiago).
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje* (México).
- Mann, Michael. 1973. *Consciousness and Action among the Western Working Class* (Londres).
- Mannheim, Karl. 1936. *Ideology and Utopia* (Nueva York).
- Mannheim, Karl. 1956. *Essays on the Sociology of Culture* (Londres).
- Marx, Carlos. 1946. *El Capital* (México, trad. Wenceslao Roces).
- Marx, Carlos. 1967. *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México, trad. Wenceslao Roces).
- Marx, Carlos. 1973. *Grundrisse* (Nueva York, trad. Martín Nicolaus).
- Marx, Carlos y Engels, Federico. 1975. *Selected Correspondence, 1844-1895* (Moscú, trad. I. Lasker).
- Marx, Carlos y Engels, F. 1976 a. *The German Ideology. Theses on Feuerbach*. (Moscú).
- Marx, Carlos y Engels F. 1976 b. *Selected Works in Three Volumes* (Moscú).
- Mondolfo, Rodolfo. 1973. *El humanismo de Marx* (México, trad. Oberdan Caletti).
- Mouzelis, Nicos. 1980. "Reductionism in Marxist Theory", *Telos*, N<sup>o</sup>. 45.

- Nun, José. 1973. "El control obrero y el problema de la organización", *Pasado y Presente*, II: 2.
- Nun, José. 1981. "La rebelión del coro", *Nexos*, Nº. 46.
- Peckham, Morse. 1962. *Beyond the Tragic Vision*. (Nueva York).
- Pizzorno, Alessandro. 1966. "Introduzione allo studio della partecipazione politica", *Quaderni di Sociologia*, Nº. 3.
- Poulantzas, Nicos. 1968. *Pouvoir politique et classes sociales* (París).
- Poulantzas, Nicos. 1978. *State, Power, Socialism* (Londres).
- Przeworski, Adam. 1980. "Social Democracy as a Historical Phenomenon", *New Left Review*, Nº. 122.
- Resnick, Bill. 1981. "The Right's Prospects: Can It Reconstruct América?", *Socialist Review*, Nº. 56.
- Rubinstein, David. 1981. *Marx and Wittgenstein* (Londres).
- Schaff, Adam. 1965. *Marxismo e individuo humano* (Madrid, Trad. M. R. Borrás).
- Schutz, Alfred. 1962. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. (La Haya).
- Strawson, P. F. 1966. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*. (Londres).
- Taylor, Charles. 1979. *Hegel and Modern Society* (Cambridge).
- Touraine, Alain. 1966. *La conscience ouvrière* (París).
- Tucker, Robert. C. 1978. *The Marx-Engels Reader* (Nueva York).
- Weber, Marianne. 1975. *Max Weber: A Biography* (Nueva York).
- Weitz, Peter. 1975. "The CGIL and the PCI: From Subordination to Independent Political Force", en Donald L. M. Blackmer y Sidney Tarrow, comps., *Communism in Italy and France* (Princeton, N. J.)

- Wellmer, Albrecht. 1974. *Critical Theory of Society* (Nueva York).
- Zweig, Ferdinand. 1961. *The Worker in an Affluent Society* (Nueva York).
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations* (Nueva York, Trad. G. E. M. Anscombe).