

marxismo y teoría social

ALVIN W. GOULDNER*

La manera como trata Marx a la ideología y a los ideólogos, tiene ciertos silencios sintomáticos. Posee un "oscuro secreto" en el cual la existencia del secreto mismo permanece oculta. Habiendo enfocado sus análisis sobre lo que se encuentra oculto en otras teorías y en la sociedad burguesa, el marxismo puede parecer a algunos la personificación de un candor sano que no tiene secretos para sí. Por supuesto, clásicamente el delator desvía la atención de su propia culpa acusando a otro. Sin embargo, aunque su acusación tenga esa función autoprotectora, esto no quiere decir que estaba encaminada a hacerlo, ni que su acusación sea falsa.

Ya que estamos poniendo de relieve algunas advertencias, agreguemos ésta: el análisis que hacemos está enfocado sobre algunas de las contradicciones y mistificaciones internas del marxismo; aquellos que tengan la ilusión de que las ciencias sociales "normales" están exentas de contradicción y falsa conciencia correspondiente, no encontrarán ningún apoyo aquí. Por supuesto, a los sectarios les importa muy poco todo esto. Los marxistas sectarios y vulgares —es decir, no algunos, sino casi todos los marxistas— rechazarán íntegramente el punto general que aquí se presenta, aunque al mismo tiempo se inclinarán por su aceptación. Semejantes marxistas sectarios son las contrapartes radicales de los sociólogos "normales"; o bien, recíprocamente, los sociólogos normales (en el sentido que le da Thomas Kuhn) son los sectarios de la teoría social

académica, cercada por los límites relativos a la carencia que tienen de conocimientos reflexivos. Ninguno de los dos puede rechazar la autocritica abiertamente; ambos deben admitir la posibilidad de autocontradicción dentro de sus sistemas —por lo menos en principio. Por lo tanto, ninguno de los dos podrá enfocar sus ataques sobre la tesis general de que su sistema personifica una falsa conciencia. Más bien, su respuesta adopta comúnmente la forma de rechazo a los casos específicos tomados para ejemplificar su falsa conciencia, sin conocer nunca la verdad de cualquier especificación particular sobre esto. En suma, tanto los marxistas sectarios como los sociólogos normales admitirán que todos los hombres son mortales, pero ninguno de ellos piensa realmente en su propia mortalidad. Para el irreflexivo, la falsa conciencia de la mortalidad es siempre el destino del *otro*.

1

Podemos enfocar nuestro problema preguntando cómo esperan cambiar al mundo los ideólogos y la ideología —cualquier ideología. La interrogante es kantiana ¿cómo esto está superando lo "posible"? ¿cuáles son las suposiciones que cualquier ideología hace necesariamente para proponer sus proyectos públicos de reconstrucción social? Aquí enfocaremos el problema a sólo esta suposición tan necesaria: la ideología propone superar o vencer al presente proporcionando (además de cualquier otra cosa) un pensamiento nuevo, y según se afirma, correcto, que se espera produzca

* Copyright: Alvin W. Gouldner, 1974. Reservados todos los derechos. Ésta es una sección del capítulo de un libro que será publicado por Seabury Press, Nueva York.

un nuevo orden en el mundo. En otras palabras, la ideología supone que si el mundo debe ser cambiado, primero debe haber un cambio en el pensamiento, ya que este cambio es una condición necesaria para la reconstrucción del mundo. Esta premisa es común y válida tanto para las ideologías reaccionarias, como para las revolucionarias, no obstante lo diverso de las suposiciones hechas por las ideologías, y a pesar de lo diferente de sus proyectos concretos.

Esta suposición no siempre queda demostrada precisamente por lo que dicen los ideólogos sobre las relaciones entre el pensamiento y el cambio del mundo. Sin embargo, esto se manifiesta comúnmente (por lo menos) por el poder que atribuyen tácitamente a las ideas, por el hecho de comunicarlas enfáticamente a través de sus escritos, por la importancia que otorgan a lo escrito, por la cantidad de energía y de tiempo que consagran a la escritura, para no hablar todavía de la lectura.

Cualquiera que sea su política o su proyecto público —reaccionario o revolucionario—, todas las ideologías son consideradas por sus seguidores como si fueran tan concluyentes y tuvieran la exposición definitiva y autoritaria como lo contenido en un escrito. La preferencia socrática por la palabra hablada, y el rechazo correspondiente a lo escrito, es inherentemente antiideológico. No obstante, es profundamente característico de la persuasión ideológica, de las discusiones o reuniones que habrá comúnmente, en algún punto, una referencia recomendando ciertas lecturas; generalmente será para compras, préstamos o apropiaciones de libros, artículos o panfletos. Y habrá también una charla sobre esta lectura y escritura. (Que esto hace difícil distinguir entre ideología y, digamos, ciencia social académica, que esto enfoca una dimensión racional en la ideología, es correcto y era de esperarse. Es difícil diferenciarlas, ya que la ideología está caracterizada históricamente por su forma racional de discurso y persuasión. Pero éste es otro problema que no se tratará aquí.) Encauzar a un partidario potencial a la lectura, es conducirlo a lo que se considera una relación a la expresión autoritaria de la idea; con una encarnación de la idea valorada muy alto, casi como algo sagrado, esto puede ocurrir al margen de la presencia distraente de un grupo circunvecino de seguidores. Sin embargo existe una ambigüedad en ello: desde un punto de vista, el aislamiento de un hombre con un libro puede ser la base para la evaluación más racional de una idea, facilitando un juicio

más reflexivo. No obstante, desde otro punto de vista, el objeto impreso puede ser visto como la forma en que penetra un grupo ideológico en la vida privada de una persona, reforzando en consecuencia su presión pública sobre él.

2

Insistiendo: la importancia que los ideólogos le atribuyen a lo escrito y a la evidencia de lo escrito; además, de la gran importancia que le atribuyen a las ideas, en particular, y a las ideas como instrumentos de cambio social, podemos decir que el concepto de ideas como fuerzas constituye la dimensión común, fundamental y genérica a todas las ideologías concretas. Así, la “ideología genérica” es una creencia en el poder de las ideas.

Esta estimación del poder de las ideas, esta sobrestimación que se basa en la visión ideológica, y que es la esencia de la ideología genérica, también puede ser considerada ideológicamente. Es decir que podemos preguntar: ¿qué ideología es una ideología genérica? ¿Cuál estrato social sobrestima comúnmente la fuerza o el poder de las ideas? ¿Qué grupo es más probable que tenga un interés (espiritual, más que material) en poner de relieve la importancia de las ideas? ¿Quién afirma que las ideas pueden cambiar al mundo? Una vez planteadas estas interrogantes, podemos dar nuestra propia respuesta: la ideología genérica es la ideología específica a la inteligencia, a los intelectuales.

La sobrestimación del poder de las ideas; la creencia de que lo decisivo en el cambio social es tener ideas correctas; el poner de relieve la importancia de la teoría, de la explicación, de los sistemas conceptuales, sobre hechos que concreticen los conceptos o tomen forma con éstos; la importancia de las palabras, lenguas, discursos y sistemas de comunicación, son todos síntomas de la presencia de una “ideología genérica” que es más típica de los intelectuales que de cualquier otro estrato social. La no declarada pero consecuente premisa de todos los intelectuales, es la importancia de leer o escribir. La premisa de todos los intelectuales es que la gente puede cambiar con las ideas: el paradigma concreto de la idea del intelectual, el modelo de su encarnación, es el objeto escrito o impreso.

Inclusive entre aquellos intelectuales que buscan exorcizar las ideologías, los practicantes de la “ideología crítica”, existe la suposición —con frecuencia tácita,

y algunas veces explícita— de que las ideologías pueden ser superadas exponiendo simplemente ante aquellos que creen en ellas, las ideas correctas. Y algunas veces parecen creer que las ideologías pueden ser anuladas blandiendo las ideas correctas ante los ideólogos, como se blande la cruz ante el vampiro.

Yo sugerí, entonces, que la “ideología genérica” —la importancia en el poder de las ideas— es la ideología distintiva (no limitada a) de los intelectuales. ¿Cómo se comparan estas opiniones con la fórmula clásica de Marx sobre este principio? Éstas son en su mayoría convergentes y esencialmente eslabonadas con sus opiniones. Marx rechazó definitivamente cualquier sobrestimación del poder de las ideas, y lo hizo en forma polémica y repetida. Rechazó la suposición idealista de que la conciencia determina al ser y optó, a su vez, por la fórmula inversa: la conciencia del hombre está determinada por su ser social.

Cuando Marx y Engels buscaron con avidez aclarar las características esenciales y distintivas de la “ideología” pusieron de relieve que se trataba de un sistema de credo realizado con una falsa conciencia. Afirmaron que era una falsa conciencia precisamente porque el pensamiento veía sus propios orígenes únicamente en el pensamiento, y las ideas fueron basadas sólo en las ideas. En su famosa carta a Franz Mehrin (Londres, 14 de julio de 1893) Engels señala que “la ideología es un proceso ejecutado conscientemente, en realidad, por el llamado pensador, pero con una falsa conciencia... él imagina motivos falsos o aparentes”. Específicamente, agrega Engels, la ideología es una falsa conciencia, porque el pensador

deriva tanto su forma como su contenido del pensamiento puro, ya sea del suyo propio o del de sus predecesores. Trabaja únicamente con material del pensamiento, que él acepta sin examinarlo por ser producto del pensamiento, sin investigar más a fondo para encontrar un remoto proceso independiente del pensamiento... El presupuesto tácito es que estos hechos en sí son también únicamente el fruto de un proceso del pensamiento...

3

Vemos claramente que existe una continuidad entre el punto de vista marxista sobre la ideología, como pensamiento realizado con una conciencia falsa, y el criterio sobre la ideología (genérica) que establece como premisa la fuerza de las ideas. Yo afirmo que existe

una continuidad, pero no una identidad entre estas dos opiniones. Desde el punto de vista marxista, el ideólogo tiene una falsa conciencia porque sólo utiliza al pensamiento y a las ideas para apoyar su propio pensamiento; en consecuencia, la ideología es contemplada en la naturaleza como “un límite” en el pensamiento del ideólogo. Sin embargo, nuestra propia posición pone de relieve la opinión complementaria de que el pensamiento es considerado (por lo menos tácitamente) por el ideólogo en una cierta forma positiva: como un foco de poder. Es precisamente esta concepción lo que hace posible que el ideólogo acepte las ideas como un límite y no busque más allá de ellas. En efecto el pensamiento está concebido como satisfactorio para que se le considere pensamiento, porque está definido como poderoso. Ésta era la premisa tácita aceptada por el idealismo filosófico y está implícita hablando del pensamiento como *Geist* (*Geist* no era tanto un plano o heliografía, sino más bien una materia germinal con poder impreso).

Otra forma de aclarar esto: Marx no afirma inequívocamente que (en su propio vocabulario) el “idealismo” sea la esencia de la ideología, porque él también quiere tener la posibilidad de hablar de (ciertas formas vulgares o mecánicas) materialismo como si fuera ideología. Si él identifica la esencia de la ideología como idealismo —la sobrestimación de las ideas—, entonces se encuentra aparentemente en la posición contradictoria de aseverar que el materialismo es idealista.

La dificultad es que Marx no estableció firmemente una distinción entre el idealismo como una filosofía técnica, un lenguaje extraordinario, por una parte, y el idealismo como parte del lenguaje corriente y de la vida diaria, por la otra. Si lo hubiese hecho así, sería más fácil considerar que no existe contradicción en esto, a estos diferentes niveles. Sería obvio —no como discernimiento efímero, sino como perspectiva teórica— que inclusive los filósofos que son “materialistas” pueden, en sus suposiciones cotidianas tácitas, sobrestimar el poder de las ideas —incluso cuando sus teorías afirmen lo contrario. El idealismo tácito cotidiano es, entonces, compatible con el materialismo teórico.

No se trata de que Marx no haya tenido conocimiento de la presencia del “idealismo” en la vida cotidiana, sino más bien que tuvo alguna dificultad para hablar de él a ese nivel. Cuando Marx habla de idealismo, casi siempre lo enfoca como una teoría de mandarines, más que como un aspecto del lenguaje ordinario. Correspondientemente, cuando Marx enfoca a

la ideología, la mayoría de las veces sólo enfoca el rol de las ideas e intereses en la vida cotidiana. Para el marxismo, el idealismo es la ideología escrita en un lenguaje técnico de mandarines; e ideología es el idealismo del interés corrupto escrito en lenguaje ordinario.

Marx no desea comparar al idealismo filosófico con la ideología, porque considera a la filosofía técnica "sólo" como el instrumento de la clase dominante, que es como él contempló a la ideología. Como lo indican las "Tesis sobre Feuerbach" de Marx, el idealismo ve propiamente el lado "activo" del conocimiento. Por lo tanto, él no desea reducir el idealismo a la ideología, porque cree que el idealismo no tiene una medida de verdad y autonomía, pero correspondientemente pone de relieve el carácter deformado y esclavo de la ideología.

Al no proyectar "ideología" e "idealismo", de manera que ambas tuvieran una medida de autonomía, una respecto de la otra, así como de otras fuerzas sociales, Marx, en algunas ocasiones, no logró ver que las reglas tácitas de la vida cotidiana no eran simplemente una forma degenerada de la alta cultura y que tenían un amplio grado de autonomía de los objetos de la cultura de los mandarines. Por lo tanto, no vio que la vida cotidiana de cada quien debe recorrer su propio camino, permaneciendo idealista, por ejemplo, a pesar de que una cultura teórica se convertía en materialista. Sin embargo, en esto existe una sobrestimación paradójica y tácita de la gran importancia que se espera tengan las lenguas mandarinas en la vida cotidiana. Como un paso hacia la definición del marxismo podemos decir que es: un "materialismo" filosófico que, en la práctica, está apoyado en el idealismo tácito de una cultura cotidiana.

Esto obedece a que gran parte del estudio de *El capital* de Marx está enfocado no solamente en la sociedad capitalista, sino en las teorías del capitalismo y su vocabulario técnico; *El capital*, después de todo, se subtitula enfáticamente "Una Crítica a la Economía Política". En Marx existe una fusión decisiva entre las categorías técnicas de la teoría económica, por una parte, y las categorías culturales de la vida cotidiana, por la otra. En el resultado existe, también en Marx, una fusión entre la crítica de la economía política y la crítica de la sociedad capitalista.

Por lo tanto, al enfocar la importancia de la cultura mandarina de la vida cotidiana, el marxismo manifiesta simplemente una vez más la importancia que siempre atribuyó a la "teoría"; el marxismo expone

otra vez el supuesto de que la teoría técnica es vital para trascender a la vida cotidiana. En realidad, ¿qué es *El capital*, si no la economía política más técnica? A lo que se refiere el marxismo es a someter la vida cotidiana a una extraordinaria "teoría", a una praxis informada y guiada por esta teoría: esto es lo que quiere decir al expresar para afirmar la "unidad" de teoría y práctica. Desde este punto de vista, la vida cotidiana pierde inevitablemente su autonomía; el objetivo es, en realidad, que pierda su autonomía, someter la vida cotidiana a una amplia cultura teórica.

4

La ideología genérica de los intelectuales, que establecen como premisa el poder de las ideas, se hace en un estilo distintivo de disertación y retórica. Se hace tan "objetivamente", que hablando es como se hace del poder de ciertas ideas u objetos culturales, pero no dice nada sobre el poder de sus productores, los mismos intelectuales. Es precisamente dramatizando la importancia de las ideas como la ideología genérica funciona para disfrazar el papel de los productores de ideas. La ideología genérica sirve para ocultar el papel de los hombres, a la sombra de los objetos culturales que acentúa.

¿Por qué existe tal obstrucción objetivista de los intelectuales en la verdadera ideología genérica que es la ideología de los intelectuales? Ante todo, es indicativa de esfuerzos para resolver tensiones entre los intelectuales y las clases más dominantes y hegemónicas. La burguesía y otras clases dominantes en la sociedad burguesa se conciben a sí mismas como "principales" actuando en su propio interés. Ellas también quieren que sus agentes actúen a favor de esos intereses. La clase hegemónica rechaza a los agentes que desean mandar.

Por lo tanto, la inteligencia que acaba de surgir recientemente sabe que es más prudente frenar y disfrazar sus ambiciones, que aspirar a ellas a través de su modesta posición social. Pero este disfraz no puede estar tan inexpugnable, de tal manera que nadie pueda adivinar en alguna ocasión que ellos tienen algo que ofrecer. En suma, los intelectuales prudentemente han iluminado su producto sin llamar una atención vulgar sobre sí mismos. La retórica del objetivismo los capacita justamente para hacerlo, para separar las ideas de las personas; en esta forma al papel social de las ideas le endosan un anónimo categórico.

Es a este nivel —por ejemplo, al nivel de este objetivismo desplazado— que el marxismo une la controversia con el idealismo, consagrándose principalmente a la crítica de las ideas más que a la de la inteligencia. En el curso de esta polémica, el marxismo introduce el objetivismo del idealismo, el objetivismo generalmente característico de la ideología en sí, aunque librándose a sí mismo del idealismo a un nivel filosófico, técnico.

En el lenguaje de este objetivismo introducido, el método que pregonaba el marxismo se convierte en “la unidad de teoría y práctica” (o “praxis”), más que en la unidad de los intelectuales y el proletariado. La doctrina de la unidad de teoría y práctica es, tácitamente, un llamado al establecimiento (o restablecimiento) de ciertas relaciones sociales entre los intelectuales y las masas. El foco objetivista sobre la unidad de teoría y práctica, permite a los socialistas evitar la confrontación directa con el problema del papel de los intelectuales en sus propios cuadros. El verdadero énfasis sobre el papel de la “teoría” dirige la disertación al margen de ese principio, pero se detiene allí, dejándolo como una discusión sobre teoría pero no sobre intelectuales.

Detrás de la afirmación del marxismo sobre la doctrina de la unidad de teoría y práctica, existen problemas fundamentales no resueltos acerca del papel de los intelectuales; y no únicamente sobre su papel hacia la sociedad en el mundo moderno en general, sino en particular en el movimiento socialista, sobre sus relaciones con el proletariado y sobre su inferencia en el comunismo y los partidos de vanguardia. Sobre todo, existe el problema no resuelto de la autoridad paradójica de los intelectuales en el “movimiento de los trabajadores”. El marxismo subraya que el papel de teoría y socialismo “científico” debe investir inevitablemente a teóricos e intelectuales de una gran autoridad. Por esto, son ellos y sólo ellos —con la rara excepción de un autodidacta de la clase trabajadora como Eugene Dietzgen*— las fuentes y los orígenes

* El propio juicio de Marx sobre Dietzgen (en una carta a Engels del 4 de octubre de 1868) fue característicamente áspera y condescendiente: “Mi opinión es que E. Dietzgen hubiera hecho mejor en condensar todas sus ideas en dos hojas impresas y publicarlas bajo su propio nombre como curtidor”. En su respuesta del 6 de noviembre de 1868, Engels fue más generoso y argumentó que Dietzgen tenía derecho a más espacio del que Marx le había otorgado; pero fue en la reputación donde también Engels dudó si la parte más brillante del trabajo de Dietzgen era realmente suyo: “... si se estuviera seguro que él lo descubrió por *sí mismo*”.

de la teoría del socialismo. Si el marxismo afirma la primacía del proletariado como agente histórico, es claramente un agente que se espera cumpla su misión histórica sólo después de haberse librado de la esclavitud, de la proximidad del *statu quo*, y este, a su vez, nunca es posible excepto sometiendo al tutelaje de la “teoría”.

La doctrina de la unidad de teoría y práctica tiene este silencio: ¿Cómo puede uno someterse al tutelaje de la teoría sin, al mismo tiempo, someterse a sí mismo al tutelaje de teóricos e intelectuales? La doctrina marxista de la unidad de teoría y práctica es, por lo tanto, una doctrina que funciona tácitamente para encubrir la verdadera estructura social del movimiento socialista; es una doctrina tácita sobre el sistema de estratificación social dentro del movimiento socialista, sirve para ofuscar su verdadera estructura de dominación y los orígenes y carácter de su estrato dominante de intelectuales.

Esta fórmula contrasta con el característico autoconocimiento del marxismo. En la medida en que está involucrado su propio fundamento, el autoconocimiento de Marx y el marxismo era que este mismo era un punto de vista teórico basado en intereses objetivos, que reflejaban el surgimiento histórico del proletariado. Desde este punto de vista, el marxismo fue la filosofía crítica que guiaba a la autoemancipación del proletariado.

Lo que oscurece esto es el papel que juega la inteligencia como base social de la teoría marxista y como estrato social cuyo propio carácter social —y no sólo el del proletariado— forma la naturaleza del marxismo. Si fuera cierto que el “ser social” determina la conciencia, como insistían Marx y Engels, entonces debemos plantear estas preguntas: ¿Cómo podría surgir la conciencia del proletariado del ser social de la inteligencia? ¿Cómo podría la inteligencia eludir su propio ser social diferente para dar expresión a la conciencia de otro estrato, el proletariado? ¿Creían realmente Marx y Engels que ellos mismos eran trabajadores, e inclusive proletarios intelectuales? No existe la más ligera indicación de que ellos hayan pensado en esa forma de sí mismos. Más bien parece que ellos pensaban en sí mismos como revolucionarios intelectuales. Pero nunca sugirieron cómo los intelectuales podrían desarrollar la conciencia de un proletariado revolucionario, excepto para señalar que, en muy pocas ocasiones, ciertos miembros de la clase dominante se habían pasado al proletariado.

El marxismo sólo tiene la más efímera y mutilada

explicación de sus propios orígenes, ya que éste no puede explicarse a sí mismo sin la más obvia autocontradicción, y sin revelar la presencia discordante de los intelectuales como figuras autoritarias en un movimiento de la clase trabajadora. El objetivismo del marxismo funciona para encubrir la presencia y autoridad embarazosa de los intelectuales en un movimiento de la "clase trabajadora".

Por lo tanto, la inconciencia del marxismo es una incapacidad para enfrentarse y preparar la disertación racional que se refiere a: el verdadero papel dirigente de los intelectuales en un movimiento socialista proletario; el papel de las ideas en un movimiento comprometido con el materialismo; la importancia del compromiso voluntario en una teoría política que pone de relieve la primacía de las estructuras y formaciones sociales.

5

Los trabajadores, decía Marx escribiendo a Sorge (Londres, 19 de octubre de 1877), que dejan el trabajo y se convierten en literatos profesionales, siempre establecen algún agravio teórico que funciona y están siempre listos para atribuirse algunas tonterías de la supuesta "casta" sabia. Con este espíritu, uno de los primeros en ser purgados del círculo revolucionario del joven Marx en 1846, fue el líder revolucionario alemán Wilhelm Weitling —un desarraigado y de los pocos que poseían un auténtico origen de la clase trabajadora— en una ceremonia casi ritual de degradación de *status*. Weitling fue vituperado por Marx y Engels por la pobreza de su doctrina teórica y denunciado como un ignorante y "abyecto farsante".

Para fomentar la teoría entre los trabajadores, se requería algo que los trabajadores mismos mostraban no tener o estar muy poco adiestrados para ello. Con todos sus riesgos, el proletariado tendría que obtener la teoría de un estrato social fuera de sus propias filas —como años más tarde lo dedujo correctamente Karl Kautsky en su marxismo—, y a quien la clase trabajadora tendría que someterse, si deseaba realizar su misión histórica.

Entonces, el marxismo fue creado, y permanece, como una teoría social paradójica en la cual aquellos que crean la teoría misma no figuran claramente en ella, sino que están ocultos tras la doctrina objetivista de la unidad de teoría y praxis. Paradójicamente, es el teórico, la inteligencia, los intelectuales, los que —aunque hayan despachado de prisa la teoría marxista— están

destinados a ser la fuente de la verdadera teoría que el marxismo afirma ser indispensable para el advenimiento del socialismo.

Además es necesario también poner de relieve que existe una cierta racionalidad en el impulso del marxismo para encubrir la presencia de los teóricos, aun cuando se jactaba de la importancia de la teoría en el movimiento socialista. Ya que como considera Engels en la cita anterior, ¿con qué teóricos puede contar realmente el socialismo? Si no puede contar con los autodidactas entre los trabajadores ni con los académicos, entonces ¿con quién? Y si no puede contar con ninguno de los dos, ¿de dónde vendrá, en realidad, el desarrollo acumulativo y continuo de la teoría marxista?

Si el marxismo pone de relieve la importancia de la teoría para la transformación social, por una parte, y si, por la otra, alienta un recelo comprensible del autodidacta y del académico, con eso el marxismo asegura su propio estancamiento. Porque si no existe estrato social de intelectuales y teóricos que puedan continuar desarrollando la teoría marxista, ¿cómo va a proporcionar esta teoría una guía para el cambio continuo y las nuevas circunstancias históricas dentro de las cuales debe hacerse la transición al socialismo?

Entonces, al jactarse de la teoría, el marxismo —y de manera muy adecuada, dadas sus aspiraciones revolucionarias— sospecha de los teóricos. Si los teóricos tienen su origen y formación en la clase trabajadora, el marxismo teme que tendrán la crudeza de los autodidactas o las susceptibilidades del *parvenu* a lo simplemente barato o en boga. Sin embargo, si se trata de teóricos académicos que viven cómodamente una vida mandarina, el marxismo teme de su timidez convencional, su inferencia en el ramo civil de la administración de la universidad, sus orígenes de familia de clase media, su falsa conciencia y su adaptación al *statu quo*. Sin embargo, en el marxismo existe esta ineluctable contradicción: la teoría es absolutamente necesaria para la transformación social, pero no debe confiarse en los teóricos. De Marx a Mao esta contradicción se muestra en la continua falta de confianza en la inteligencia. Esta contradicción es, también, lo que encubre la doctrina de la unidad de "teoría" y "práctica".

6

En consecuencia, las relaciones entre teóricos y marxismo son profundamente ambivalentes. Éste los

necesita, pero no puede confiar en ellos. Hace frente a esta ambivalencia, en parte, afirmando un compromiso sólo con la "teoría", pero no con los teóricos. El marxismo sabe firme y lúcidamente que aun sus propios teóricos pueden comprometerlo al *statu quo*, al que ellos deben servir constantemente como una "correa de transmisión" inconsciente, destruyendo los propios compromisos revolucionarios del marxismo.

Para los marxistas, el ser ambivalente con la teoría y los teóricos significa que ellos deben también ser ambivalentes con el marxismo en sí. Es precisamente en esto donde alcanzamos los niveles más profundos del verdadero secreto del marxismo: sus propias dudas sobre cultura, actividad intelectual y teoría en sí. En el marxismo existe un nivel —que mientras se reprime, más perdura y es más fuerte— en donde el marxismo es antiintelectual, antifilosófico, antiteórico. Existe otro nivel en el cual la prometida "abolición" marxista de la filosofía no era únicamente un *Aufhebung* cerebral hegeliano, sino una gran fantasía de verdadera agresión contra la teoría. Éstos se encuentran entre las propensiones reprimidas del marxismo derivadas de sus propias contradicciones, de jactarse de la teoría y al mismo tiempo recelar de los teóricos.

En este nivel sojuzgado, el marxismo se considera, en parte, la semilla de sus enemigos;* tiene la impresión de que el enemigo a ser conquistado está en parte dentro de sí mismo; empieza a sospechar que la "revolución permanente" tiene su inferencia fundamental en una autotrascendencia. El marxismo empieza a entender que la revolución permanente debe significar la revolución contra sí mismo. Las contradicciones del marxismo dirigen ciegamente por encima de la trayectoria del parricidio teórico, invitándolo a un acto rebelde que lo paraliza; el maoísmo ha visto esto con más claridad que todos los otros marxismos. Ésta es la razón de su objetivo fundamental (aunque oculto) en la "revolución cultural".

Conociendo la vulnerabilidad de los teóricos, de sus propios teóricos, a las deformaciones ideológicas que emanan de las instituciones dominantes, el marxismo logra —inclusive si se retira de su inferencia fundamental— una medida sustancial de genuina flexibilidad. Tiene un cierto conocimiento correcto y sensible de los peligros que lo amenazan. Puede aceptar fácilmente la realidad de este enemigo como un objeto externo, incluso si algunas veces soporta la idea de que

* Como por ejemplo, en la idea de que "el capitalismo crea las semillas de su propia destrucción".

él está también ineludiblemente interiorizado. Limitado y precario como es su conocimiento de sí mismo, el marxismo, parece ser más prudente autocrítico de su propia vulnerabilidad al *statu quo* que de la teoría social académica. A diferencia del marxista, el teórico académico no está obligado a una causa rebelde que lo ponga en conflicto con las ideologías dominantes en torno a él, de tal modo que lo hace ser consciente de su presión sobre él y de su vulnerabilidad hacia éstas. Careciendo en general de tales tensiones de conocimiento sublimado, el teórico social académico es más idóneo para encapricharse en un "libre valor" escolar.

7

Al jactarse de la teoría, mientras amonesta a los teóricos, el marxismo implica evidentemente que sería necesario un tipo de teórico para el socialismo, ya que, como afirma el marxismo, la clase trabajadora no puede ser emancipada sin teoría; pero él no puede crear teoría ni espera recibirla de los académicos usuales. Por lo tanto, si se hace necesario un teórico especial, es también necesario crear la infraestructura social que pueda producir, y reproducir tales teóricos especiales. Ese instrumento especial era, por supuesto, el "partido de vanguardia" organizado, que vino a dar amplitud a la autoconciencia en la organización del Partido Bolchevique de Lenin y en su análisis teórico, *¿Qué hacer?* La función latente del partido de vanguardia era superar la contradicción entre la insistencia marxista sobre la necesidad de teoría, y su crítica hacia los teóricos.

La función del partido de vanguardia no puede concebirse simplemente en términos de las necesidades y el papel del proletariado únicamente. No puede concebirse simplemente como la verdadera conciencia de la clase trabajadora, de su misión histórica —para hablar en los términos de Lukacs. Seguramente no es la conciencia "natural" al proletariado que, como lo sugirió Lenin, es principalmente la del economismo o la del *trade unionismo*. Esta conciencia del partido de vanguardia está ampliamente articulada y dirigida por los intelectuales dentro del partido y especialmente en sus cuadros dirigentes. Como tal, ésta es una conciencia abierta a la inteligencia, abierta a su formación específica, a su cultura y a su situación actual, que son apenas semejantes a las del proletariado.

Pero el partido de vanguardia no es sólo una correa de transmisión para la conciencia de la inteligencia. No es sólo el instrumento a través del cual la inteligencia

da expresión a la conciencia e ideología que “traen ellos consigo” al partido de vanguardia; no es una conciencia totalmente precedente a ese partido. El partido de vanguardia no es sólo una cubierta y un instrumento para la inteligencia, inclusive si los cuadros centrales de vanguardia se derivan fundamentalmente de la inteligencia y son controlados por ésta.

El partido de vanguardia es el instrumento de una inteligencia transformada. Es, también, un instrumento para la *transformación* del carácter social de la inteligencia. En alguna parte, esta transformación de la conciencia de la inteligencia por el partido de vanguardia puede ser considerada como una “radicalización” producida, en cierto grado, por la implicación de la inteligencia en una lucha política intensificada contra el *statu quo*. Ésta es, y siempre ha sido, la única forma de radicalización. Es una radicalización desde arriba, nacida no de la propia experiencia del intelectual, sino de su identificación con los humildes y los débiles; nacida no tanto de su propia privación económica, como de la violación de su propio espíritu jacobino, de la violación del sentido intelectual de su propia dignidad y autoconsideración, de la violación de sus esperanzas culturales y, especialmente, de su creencia categórica en (una cierta clase) de igualdad. Esta radicalización *precede* a la implicación del intelectual con el partido de vanguardia y es la influencia a través de la cual se va comprometiendo durante la lucha organizada. A través de esto, la inteligencia se libera de una aceptación no crítica del lenguaje e ideología del *statu quo*; se libera con respecto a sus símbolos de autoridad, de cualquier suposición sobre su “naturalidad” o vulnerabilidad al cambio.

Los compromisos se contraen por medio del partido de vanguardia que hace difícil (o imposible) para la inteligencia el seguir profesiones normales dentro de las instituciones convencionales. Desde un cierto punto de vista, puede decirse que la inteligencia ya “radicalizada” es aquella cuyos prospectos de profesión están amenazados en el *statu quo*. Sin embargo, su futuro está atado cada vez más a la lucha contra el *statu quo* y a su victoria sobre éste. Esta transformación material forma parte de la infraestructura de los cambios ideológicos, las transformaciones en el valor, el cambio lingüístico y la producción de la conciencia vinculada por la “radicalización”.

Una función principal del partido de vanguardia es la administración de esta alineación de la inteligencia, de las profesiones normales dentro del *statu quo*

por una serie de pruebas sucesivas y compromisos acumulativos hasta que, al final, una pequeña sección de la inteligencia no desea ya regreso alguno al *statu quo*. Por otra parte, también una función importante del partido de vanguardia es el ayudar a los intelectuales en semejante transición y en sus propias ansiedades e inquietudes. Esto debe esperarse, primero, porque tales intelectuales entran en una confrontación peligrosa contra la autoridad y, segundo, porque ellos mismos dejan las profesiones convencionales que les dan seguridad y que sus familias esperaban que lograrán.

Una función esencial del partido de vanguardia es administrar la transformación social de la inteligencia; promoviendo su alineación de la sociedad y las profesiones convencionales; facilitando su autodisciplina a pesar de que se encuentre con frecuencia en una gran ansiedad. Éste es un punto de vista sustancialmente diferente a la concepción *pollyana* (optimista) del partido de vanguardia sobre la “radicalización” del intelectual, la comunicación de simpatía y el aprendizaje del proletariado. Es también una concepción que está totalmente en desacuerdo con el punto de vista de Lukacs, de que la vanguardia es la encarnación de la verdadera misión histórica del proletariado y su propia conciencia de clase

El partido de vanguardia es una agencia para la asimilación selectiva y la resocialización de la inteligencia, alienándola aún más de sus orígenes de clase y cultura media. Es también una agencia para el desarrollo tutelar correspondiente de algunos que tienen su origen en la clase trabajadora, a condición de que asimilen la teoría adecuada, subordinen su práctica a ésta y superen los límites naturales de conciencia de clase trabajadora —economismo y trade unionismo—. Estos últimos escapan a las presiones de estas estructuras institucionales que, desde su diferente origen, los ligaría de nuevo a la sociedad convencional.

El surgimiento del partido de vanguardia señala un nuevo periodo histórico en el cual un sector del movimiento socialista ya no espera pasivamente la maduración histórica de las formaciones socioeconómicas que una vez se consideraron requisito para el socialismo. El surgimiento del partido de vanguardia marca el comienzo de la larga crisis del socialismo evolucionista, “científico”. Ahora, la nueva definición operacional de la existencia de los requisitos objetivos para la revolución se convierte en el análisis, el endurecimiento, la lucha y la obediencia del partido de vanguardia hacia su centro. El propio desarrollo del par-

tido de vanguardia se vuelve la condición objetiva decisiva para la revolución.

Por lo tanto, una innovación organizacional central de la concepción leninista de vanguardia era la importancia que daba a la iniciativa de la vanguardia, frente al proletariado y las masas. La segunda innovación organizacional, cristalizada por Lenin en su bien conocida controversia con L. Martov (*Iullii Osipovich Tsveterbaum*) sobre los requisitos formales para los miembros del partido, era aquella en la que Lenin rechazaba con buen resultado la distinción entre los intelectuales y otros, e imponía sus exigencias para su común sumisión a la disciplina del partido.

El partido de vanguardia está en constante peligro de dos patologías organizacionales fundamentales: Una es el "oportunismo", en el que se sucumbe a la política y cultura burguesa, sin ser ya capaz de mantener un límite efectivo entre sí mismo y el medio que lo amenaza. La otra patología organizacional es el "sectarismo", en el que a causa del límite proporcionado se es demasiado impermeable, la vanguardia se aísla de la realidad social y al protegerse a sí misma de la influencia de fuera, deja también de influenciar lo de fuera. Estas dos patologías desmoralizan y agotan sus fuerzas. Éstos son, podemos decir, los riesgos de trabajo normales en la vida del revolucionario profesional. Pero además, éstas son sólo patologías, y de ninguna manera la total esencia y sustancia de su existencia y significado.

8

Visto desde el punto de vista de ideología y teoría, el sectarismo significa el fracaso del choque con el Otro. Significa la deformación correspondiente de la teoría, primero, por su "monumentalización", sacralizando el gran libro y otras fuentes autorizadas que, habiendo sido escritas ya hace tiempo, fracasan inevitablemente al referirse a un entendimiento del presente. En segundo lugar, el sectarismo significa la teoría de la "subjetivización" al abandonar a la disciplina la fantasía política y la ansiedad personal con una prueba de realidad, con un choque con el Otro; aquí las necesidades políticas y los "autismos" controlan la diagnosis social.

Correspondientemente, el oportunismo significa rendirse a una teoría e ideología alienada, no porque ésta sea empíricamente más justa, sino porque es esencialmente más fuerte desde el punto de vista político y

social; también significa discontinuidad irracional en el desarrollo teórico, el fracaso para construir y desarrollar la teoría acumulativa. Por encima de todo, el oportunismo significa la transformación fundamental de la teoría revolucionaria —ésta se vuelve académica.

La transformación del intelectual en revolucionario profesional por la vanguardia, significa la total instrumentalización de la teoría misma. Por una parte, la teoría ya no sirve como un esfuerzo muy grande para abarcar la cultura en su totalidad, sino que se enfoca en un principio más estrecho implícito en la polémica que involucra al partido político actual. La teoría ya no está relacionada con la "gran noticia", sirviendo como un sistema de avanzada y de primer aviso; la teoría está ahora subordinada a la verdadera proximidad de lo primero que había a la mano encaminado a trascender. Se convierte en la "investigación de mercado" de la revolución.

Por supuesto, siempre existe una tendencia poderosa para tal investigación de mercado y para hacer armoniosos sus descubrimientos con los compromisos políticos que ya han sido realizados y justificados en otros campos. Lejos de proporcionar información, la teoría sirve principalmente para contribuir a legitimar las políticas formadas sin referencia a ella. Ahora constituye una racionalidad de *Ersatz*.

Por último, la teoría se vuelve *Weltanschauung* en el contexto del partido de vanguardia. En sus propias relaciones internas, por una parte, y, por la otra, en las relaciones de la vanguardia con las masas. Entonces, en la vanguardia la teoría no funciona como una encalladura para el conocimiento crítico de un mundo social más grande; ni tampoco como información instrumentalmente útil para manejarla; ni como escapatilla para persuadir a otros a aceptar las políticas de la problemática. La teoría se vuelve también una serie de creencias compartidas que mantienen la solidaridad social del partido de vanguardia y el personal de seguridad de sus miembros individuales.

Cerrado como si temiese alguna rebelión contra las fuerzas poderosas del *statu quo*, el partido de vanguardia no puede considerar fácilmente —o permitir que otros consideren— su teoría con un ojo reflexivo y frío, ya que tiene necesidad de esta teoría como lenguaje compartido para mantenerla unida, para hacerla capaz de realizar un esfuerzo de cooperación; para reforzar su solidaridad y defender a sus miembros de las zozobras que los amenazan.

Con respecto a esto, creo que es erróneo condenar a

la Unión Soviética por haber transformado al marxismo en un *Weltanschauung* o, al menos, imputarle una culpabilidad especial por este desarrollo, ya que éste es inherente al hecho de que en el contexto de la lucha peligrosa y absorbente del partido de vanguardia para cambiar al mundo, y mantener su propia existencia organizacional bajo presión, éste debe tener y mantener valores compartidos. En efecto, éstos los deriva de su teoría. Por lo tanto aquí la teoría se convierte en la cultura que sirve a la solidaridad y supervivencia social. Hasta ese grado debe ser apartada de la valoración calculadora y racional necesaria para desarrollarla, profundizarla, ajustarla y mejorarla como un instrumento, ya sea para entender al mundo social o para cambiarlo.

Una vez que la teoría se vuelve cultura, el requisito de cultura cotidiana para la solidaridad social de vanguardia, la teoría ya no puede ni ser “perturbada” ni instrumentalmente revisada, sin ofender el sentido de propiedad de los cuadros de vanguardia, sus concepciones de lo sagrado, y sin amenazar su verdadera seguridad. La afirmación de la doctrina de la unidad de teoría y práctica casi siempre sirve para cubrir el hecho de que la teoría ha muerto y que ha sido reemplazada por un ritual.

9

Así el marxismo vive en dos niveles, lo cual no significa de ninguna manera sugerir que tiene “dos caras”; ni tampoco se trata en lo absoluto de inferir que en este aspecto sólo es un poco diferente de la sociología normal académica. Existe el nivel manifiesto del marxismo como lenguaje extraordinario, como teoría y filosofía técnica, como un materialismo en pro de la emancipación de la clase trabajadora. El marxismo también vive en un nivel más profundo, un nivel inconsciente del que no se puede hablar fácilmente en su propia comunidad, en el cual existe un compromiso con la teoría, con las ideas, con la ideología genérica, y la discordante autoridad de los intelectuales.

En términos de esta estructura de doble estrato del marxismo podremos enfocar la existencia y el significado metafórico del marxismo. Sólo a la luz de la doble estructura del marxismo podremos notar cómo el proletariado era en realidad para Marx, y siempre lo fue, una metáfora. Por causa de esta calidad metafórica del proletariado en el marxismo ha sido posible hacerlo a un lado y buscar otras operaciones históricas para reemplazar ese “corazón” cansado de la revolución. Una

vez más, esto hace comprensible cómo los marxistas pueden concretizar al “socialismo” en una variedad sorprendente de formas, por ejemplo, como “una dictadura del proletariado”, supuestamente (quizás únicamente) capaz de surgir inclusive en sociedades con escaso proletariado.

Hablar de la calidad metafórica del marxismo sirve para hacer referencia a la intercambiabilidad del marxismo en vastos casos concretos diferentes, de manera que se pueda decir que existe “socialismo” en Rusia, China, Cuba o inclusive (para algunos) en Argelia y Albania. En forma correspondiente, la intercambiabilidad del “proletariado”, de la gente, del campesinado, de los explotados colonialmente, de los sojuzgados racialmente, significa que el compromiso fundamental que hizo el marxismo no era para con el “proletariado” como tal, sino para otro valor definido vagamente que abarca el proletariado, pero que permite la inclusión de vastos estratos sociales diferentes.

Esta calidad metafórica del marxismo es uno de sus grandes factores adaptativos. Permite al marxismo sobrevivir las repetidas contradicciones de su teoría y economía social técnica manifiesta y adaptarse a las predicciones falsificadas, sin evocar en muchos de sus seguidores un sentido desmoralizante de la no racionalidad o inautenticidad del marxismo.

En realidad, precisamente esta calidad metafórica del marxismo es lo que señala la presencia de su verdadera racionalidad; lo que señala que sus compromisos fundamentales no son para algunos segmentos sociales limitados históricamente, sino de manera principal para ciertos valores e ideas: la lucha contra el sufrimiento innecesario, la explotación, la carestía irracional y cualquier desigualdad de “plusvalía” interpretable como supreflua a la luz de la productividad moderna —una lucha que ya no estaba limitada a las sociedades capitalistas con proletariado, una lucha cuyo universalismo fue principalmente persuasivo y significativo para los intelectuales.

Esta racionalidad del marxismo, su compromiso sobre un valor básico, perdura a su nivel más profundo como justificación de la ideología y fomentando la acción contra casi cualquier forma de desigualdad en el mundo moderno.

Esta parte inferior reprimida del marxismo —reprimida porque está en contradicción directa con su nivel técnico, donde el marxismo sucumbe fácil y frecuentemente a una opinión de sí mismo como una “ciencia”, donde el marxismo se vuelve un materialismo que se basa en un evolucionismo político, donde

ya no es tanto la lucha, sino el desarrollo de ciertas condiciones objetivas— es el requisito de revolución y socialismo. Este nivel más profundo y reprimido, es una infraestructura del marxismo que no puede ser autorreflexiva; en realidad, su existencia es apenas reconocible en el sistema de símbolos constituidos por la teoría marxista manifiesta. Este nivel más profundo y reprimido es el sistema de supervivencia final del marxismo y su significado esencial. Contiene el último código inmanente para la interpretación de mensajes a nivel técnico; para resolver autoritariamente las ambigüedades y disonancias que no se pudieran resolver en ese nivel manifiesto. En suma, el nivel más profundo contiene —entre otras cosas— el último recurso analítico.

10

Los grandes marxistas revolucionarios se definen por

su valentía al establecer contactos a este nivel reprimido y silencioso del marxismo, por su habilidad para restablecer un contacto revitalizador con el marxismo más profundo. La lucha invisible de los revolucionarios como Lenin, Mao y Castro ha sido para obtener las superficies manifiestas más profundas del marxismo “científico”, el más profundo objetivismo y evolucionismo pasivo. Explorando el profundo marxismo manifiesto arriesgan la carga del revisionismo, de la herejía política, del izquierdismo y del ostracismo consecuente. En suma, arriesgan su marxismo y sus vidas. Una vez que han empezado su camino hacia los niveles más profundos y reprimidos, pueden ahora movilizar y utilizar el voluntarismo del marxismo latente, su convicción sobre la importancia de las ideas, y la fuerza de lo subjetivo. El éxito de los grandes revolucionarios marxistas se debe en parte al hecho de que fueron capaces de dirigirse por el nivel latente y reprimido del marxismo.