Naturaleza-Sociedad y praxis emancipativa

Nature-society Relation and emancipative praxis

Jorge Viaña
Investigador del Instituto Internacional de Integración
jviana@iiicab.org.bo

RESUMEN

El artículo plantea un posicionamiento para poder salir de las concepciones conservadoras acerca de la relación naturaleza–sociedad. Hay concepciones que ven la relación sólo desde el punto de vista de su fusión y no ven sus diferencias específicas, otras sólo la ven desde el punto de vista de su diferencia específica y dividida dicotómicamente, pero incluso las visiones que ven su unidad e indisolubilidad y a la vez sus diferencias especificas les cuesta ver su trenzamiento desde la praxis histórica.

Aquí se intenta ver la realidad social de la naturaleza y la realidad natural de la humanidad como compatibles en un proceso emancipativo, fuera de una visión y concepción plana de dominio. Este es el núcleo del presente artículo.

Pero para poder construir esta salida a las visiones conservadoras de un lado y del otro (antropocéntricas o eco-céntricas) de la relación naturaleza–sociedad hace falta un sujeto colectivo que la exprese y este es un problema de construcción política-práctica.

Palabras clave: Naturaleza, sociedad, emancipación, praxis

ABSTRACT

The article expresses a position towards making a way out of conservative positions about the relation between nature and society. There are conceptions that consider the realtion only from the point of view of their fusion and cannot see their especific differences, others only see from the point of view of their particular difference and see them divided dicotomicaly, but even the visions that see their unity and indivisibility and their especific diferences hardly see their imbricate relation from the historical praxis. The social reality of the nature and the natural reality of the humanity are tried to turn compatible between themselves in an emancipative process out of the plain vision and conception of domain. This is the core of the present article.

But to be able to build this way out of the conservative positions from one side and other (antroprocentrics or ecocentrics) on the relation nature-society is needed a collective subject to express it and that is a problem of politic-practic construction.

Key words: Nature, society, emancipation, praxis

Invitado / Invited: 07/09/2015 | **Aceptado / Accepted:** 15/10/2015

> Así como el marxismo ha descubierto en los hombres trabajadores el sujeto de la historia que se produce a sí mismo, y que sólo se puede descubrir y realizar plenamente con el enfoque socialista, es también verosímil que el marxismo avance en la técnica hasta llegar al sujeto desconocido de los procesos naturales, que aún no se ha manifestado en sí mismo: el que media a los hombres consigo, a él con los hombres, y a él consigo mismo.
>
> Alfred Schmidt

Los límites epistemológicos para comprender la naturaleza desde la praxis emancipativa

Uno de los fundamentos ocultos más importantes de las actuales discrepancias políticas de fondo entre corrientes de pensamiento y acción, que pretenden ser hoy faros para el avance de los procesos de cambio en Bolivia, Ecuador, Venezuela y que muchas veces se constituyen en sus frenos más claros, es la discusión no aclarada y superficial de los debates crítico–emancipativos sobre la relación naturaleza-sociedad y sus consecuencias en las prácticas políticas.

Estos debates están íntimamente ligados a finalidades políticas y objetivos dentro y fuera del Estado, con o sin principio de realidad, en un caso a visiones esencialistas y a históricas por ejemplo de las cualidades emancipativas de las sociedades comunitarias, una suerte de lectura naturalista de las cualidades sociales de las formas comunales idealizadas a la cual es interesante darle la vuelta para construir horizontes críticos ya que incluso autores como Althusser –híper críticos con las formulaciones "Ideológicas", "no científicas", etc.– plantea que no condenaba como tal "las maneras" ideológicas, cosmovisivas ya que en esas batallas ideológicas es donde tomamos conciencia de las distintas contradicciones de grupo de casta y de clase:

> En el texto "Marxismo y Humanismo" que data de 1963, ya interpretaba esta inflación actual de los temas del "humanismo" marxista o socialista como un fenómeno ideológico. No condenaba, de ninguna manera la ideología como tal: en la ideología es donde los hombres toman conciencia de su combate de clase y lo llevan hasta el fin; la ideología es, bajo su forma religiosa, moral, jurídica y política, etc., una realidad social objetiva; la lucha ideológica forma parte orgánica de la lucha de clases. Pero por el contrario criticaba los efectos teóricos de la ideología, que representan siempre una amenaza o un obstáculo al conocimiento científico y señalaba… como el síntoma histórico probable de una doble impotencia y de un doble peligro. Impotencia para reflexionar sobre la especificidad de la teoría marxista… impotencia para resolver los problemas reales (políticos y económicos en el fondo)… y peligro de ocultar estos problemas bajo la "solución" engañosa de formulas puramente ideológicas. (Althusser, 1978: XIV)

Pero tal vez más peligroso e importante es el debate con toda la nefasta y antimarxista mitología stalinista del Diamat (Materialismo Dialectico) y varios tipos de razonamientos conexos que parecen ser una ingenua y grosera "metafísica de la naturaleza" que ha sepultado un materialismo histórico crítico–reflexivo, ya que lo concreto de las relaciones sociales específicas e históricamente surgidas (y por lo tanto sus potenciales y límites) se disuelve en la "suprema forma de movimiento de la materia". Pero a la vez curiosamente se oponen polarmente a lecturas críticas de las potencialidades comunitaristas (por reducidas que fueran) de las formas comunitarias que son resultados históricos concretos.

Parecería que un concepto de naturaleza crítico debe ser lo bastante "dogmático" como para excluir de la construcción teórica sobre la naturaleza conclusiones ideológicas, alejadas de la resolución real de problemas reales y que sólo posiciona conclusiones cosmovisivas y programáticas abstractas.

Pero también ser –a la vez– lo suficientemente no dogmatico y amplio para evitar que la naturaleza se consagre como una entidad metafísica, una esencia que opera como principio ontológico último. Una suerte de materialismo del cual se desprenden máximas éticas. Como veremos, este no es el caso de Marx, en las distintas visiones críticas, el planteamiento de Marx es el de un materialismo no determinista (Bellamy Foster) o una concepción en la que el materialismo no deriva en desprender máximas morales, es decir que Marx plantea un materialismo no ontológico (Alfred Schmidt).

Parecería que debería ser lo suficientemente esquemático y cerrado respecto de problemas que se acercan a postulados teológicos y metafísicos, es decir que no pretende dar respuesta a problemas metafísicos, e inflexible para ser consecuente con las necesidades que surgen de la praxis de los hombres.

En cualquier caso es fundamental no pensar en una concepción crítica–emancipativa de la relación naturaleza–sociedad en la que inmediatamente y casi como única finalidad lo que se busque sea enunciaciones abstractas y cosmovisivas. Esto es central porque tanto las visiones de un marxismo envilecido –como el mencionado líneas arriba– como de una visión que hace apología de la reproducción por prácticas de lo comunitario es hoy lamentablemente lo dominante.

Concepción relacional de naturaleza-sociedad y dialéctica sujeto–objeto

Lo que diferencia el concepto de Marx de naturaleza respecto de la mayoría de otras concepciones es el carácter socio histórico (Schmidt, 1976: 11), o sea, el concepto de naturaleza sólo es posible pensarlo en forma relacionada a la actividad humana, mutuamente relacionada (naturaleza–sociedad humana) dentro del horizonte histórico.

En Marx, naturaleza e historia de la sociedad humana están indisolublemente entretejidas y esta bisagra de intersección y trenzamiento mutuo es el eje de la reflexión y teorización tanto sobre la naturaleza como de la historia de la humanidad en la que se ve tanto la continuidad y vínculo –la historia de la sociedad surge en un momento histórico específico de la evolución de la naturaleza– pero a la vez no son lo mismo, tienen sus dinámicas y específicas leyes.

El motivo fundamental de este posicionamiento es no caer en un dualismo secante y excluyente naturaleza-sociedad que sólo ve la diferencia absoluta de ambas, ni en una concepción de naturaleza que sólo ve fusión y continuidad naturaleza–sociedad y que casi siempre lleva a una concepción de un determinismo naturalista de lo social, por ejemplo el caso emblemático es Malthus.

Por eso es que se puede decir que hay un esfuerzo de delimitar específicamente a qué se está refiriendo. Lo que Zavaleta denominaría "Certidumbre reductiva" (Zavaleta, 1986: 97).

En ese sentido lo que le interesa a Marx –y es sobre lo que insiste casi todo el tiempo– es esta mediación histórica–social de la naturaleza y no descubrir o definir qué es "la" naturaleza o cuál es la esencia de la naturaleza, o preguntas de este tipo, que conducen a generalizaciones esencialistas, o universalizaciones cosmovisivas. Pero por eso mismo, también Marx se refiere específicamente y de forma puntual a lo que Schmidt denomina mediación natural de la sociedad.

> La naturaleza es la fuente de toda la riqueza para Marx y no el trabajo (Crítica del programa de Gotha). En ese sentido, más amplio y más profundo, se podría decir que, como Adam Smith, en el fondo estaba más cerca de los Fisiócratas que de cualquier otra corriente de pensamiento económico en este aspecto, por eso ve que en todas las formas de producción la fuerza humana del trabajo es "sólo la exteriorización de una fuerza natural", o más precisamente en el trabajo el hombre "se contrapone como poder natural a la materia de la naturaleza" para sacar la conclusión fundamental "En tanto el hombre… actúa exteriormente sobre la naturaleza y la modifica, modifica al mismo tiempo a su propia naturaleza". De allí Alfred Schmidt saca esta conclusión tan interesante de la relación sujeto, objeto y naturaleza: "La dialéctica de sujeto y objeto es para Marx una dialéctica de las partes constitutivas de la naturaleza" (Marx en Schmidt, 1976: 12)

En este sentido la dialéctica sujeto y objeto establece que ambos son partes constitutivas de la naturaleza en sus diferentes dimensiones, por un lado el ser humano como resultado de la historia de la naturaleza y por el otro la naturaleza misma. Es ahí donde cobra sentido profundo la idea de la mediación histórico–social de la naturaleza y, a la vez, la mediación natural de la sociedad. En este punto

es donde se ve claramente lo que significa la relación naturaleza-sociedad, por un lado como continuidad y a la vez en sus diferencias específicas, pero desde el punto de vista de la praxis histórica.

De hecho, fuera de este enfoque epistemológico, sería imposible plantearse que la fuerza de trabajo humana es sólo la exteriorización de una fuerza de la naturaleza, como se vio líneas arriba. Aunque parcialmente –o totalmente– determinadas por la mediación social, de hecho en la teoría del valor en el capitalismo, o sea en una forma específica de sociedad plantea claramente Marx que "ni un solo átomo de naturalidad hace parte del valor en cuanto valor" (Marx el capital), o sea el valor es cuestión puramente social, y toda esta concepción se concretiza en la relación dialéctica con el valor de uso que es naturaleza y sustrato material, portador del valor de intercambio. Pero una cosa es el valor de cambio otra cosa en el valor de uso.

En todas estas mediaciones que Marx formula está presente esta relación de la naturaleza y la sociedad humana como aplicación de este enfoque relacional de naturaleza y sociedad humana.

La praxis histórica y la necesidad de una lucha por una ciencia unificada, ciencia de la naturaleza que a la vez sea ciencia del hombre

Lo que para Marx es central es proyectar esta concepción, pero sólo se la puede proyectar comprendiendo que en los elementos económicos sociales y políticos básicos seguimos en la prehistoria, mientras persista la explotación del hombre por el hombre que se ha exacerbado con la fractura irreconciliable del metabolismo naturaleza–hombre que por primera vez es llevada a fondo con el capitalismo no es posible.

Solo así podemos entender la famosa frase de Marx de una ciencia unificada:

> La ciencia de la naturaleza subsumirá igualmente en el futuro a la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre a la ciencia de la naturaleza: habrá sólo una ciencia. (Marx en Schmidt, 1976: 46)

El que ambas se subsuman una a la otra es un asunto de su supresión por su realización. Es la misma forma en la que Marx planteó la supresión de la filosofía por su realización: no se puede sólo suprimir la filosofía ni sólo realizarla, hay que realizar la filosofía para suprimirla e igual a las formas en las que plantea la supresión del Estado y la política por su realización. Aquí hay un método y un zócalo epistemológico central de Marx.

Toda esta concepción parte de la no dualidad de historia de la naturaleza y de la humanidad. Veamos esta definición del clásico libro la Ideología Alemana mucho más clara en la que no hay una separación neta entre naturaleza y sociedad humana, pero tampoco quiere decir que sean lo mismo. Marx insiste en que sólo hay una única ciencia, la ciencia de la historia:

> Solo conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia. La historia sólo puede ser considerada desde dos aspectos, dividiéndola en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Sin embargo, no hay que dividir estos dos aspectos; mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente. (Marx citado en Schmidt, 1976: 45)

La ventaja de esta formulación es que claramente, además de que resalta la necesidad de no dividir estas dos historias, plantea que deben ser vistas como una única ciencia. Ciencia de la historia unificada de la naturaleza y de la humanidad. Pero esto plantea un dilema: ¿cómo se relaciona esta única ciencia de la historia con una posible ciencia del hombre que las articule? La respuesta es la praxis.

La única forma de plantearse estos desafíos de una ciencia unificada que estará más allá de los umbrales de la prehistoria y por lo tanto en una sociedad post-capitalista es la praxis histórica, eje central sobre el que gira toda esta argumentación mencionada hasta ahora, como lo hace notar Schmidt.

> La praxis histórica de los hombres, su hacer corporal, es el miembro de unión que cada vez se vuelve más activo, entre los dominios que aparecen como separados. El Marx de los manuscritos parisinos tiene la esperanza en que por obra del rol conciliador entre naturaleza e historia que desempeñara la praxis en el comunismo se logre incluso una coincidencia de ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu, que él define aquí como ciencia del hombre. (Schmidt, 1976: 46)

Actualmente, en las luchas en marcha, debemos plantearnos el avanzar hacia esta concepción, al menos delinear ciertos esbozos de esta forma de pensar la naturaleza y la sociedad humana, una mediada por la otra y teniendo como eje la praxis histórica, como se vio líneas arriba.

Es por este motivo profundo que la mayoría, si no todas las corrientes ecologistas, no pueden incorporar las preocupaciones –muchas de ellas legítimas e importantes– de las visiones más antropocéntricas y basadas en una concepción de priorizar el bienestar de las mayorías y del ser humano. Éstas a su vez –estas segundas corrientes– no pueden incorporar consecuentemente y de forma seria la necesidad de armonizar la necesidad de generar bienestar social resultado un enfoque antropocéntrico con las preocupaciones de las corrientes ecológicas, muchas de ellas legítimas e importantes para todos, más allá de ciertas reformas formales y legales

o enunciaciones discursivas. Todos somos presas relativamente de una concepción conservadora de la relación naturaleza–sociedad humana.

Aquí radica la potencialidad práctica y política profundamente emancipativa del planteamiento de Marx para la coyuntura política que vive Latinoamérica. Casi todas las visiones y concepciones son unilaterales en extremo. O ven la fusión de naturaleza-sociedad humana y no la especificidad y particularidad que las diferencia, o ven la diferencia de forma dualista y dicotómica y por eso no logran ver que existe un hilo de continuidad entre ellas. Pero más grave aún, incluso en concepciones que no caen en ninguna de estas dos visiones tan unilaterales, y que por lo tanto logran ver tanto la continuidad y unidad de ambas y la vez la especificidad que las diferencia y que por lo tanto están regidas por dinámicas y leyes diferentes, no se plantean la unificación de naturaleza y sociedad humana por medio de lo que Marx llama la praxis histórica.

Tecnología emancipativa y sujeto colectivo

Una de las grandes consecuencias de esta triple deficiencia teórica en las visiones y concepciones de la relación naturaleza-sociedad humana; a) no ver su unidad y continuidad sólo su diferencia y separación de forma dualista, b) no ver su diferencia y especificidad y verlas como fusionadas c) aunque logre ver tanto la unidad y continuidad de naturaleza y sociedad humana, como la especificidad y diferencia, me animaría a plantear como hipótesis que no existe ninguna corriente actual que las relacione en función de la praxis histórica de forma orgánica y como fundamento. Esto es lo que provoca de manera casi ineludible y más allá de las buenas voluntades que se vuelva casi imposible una discusión seria y profunda, pero sobre todo emancipativa, sobre la llamada tecnología. Ésta última queda en un limbo misterioso y sospechoso que se resuelve con pura retorica e ideología en pro o en contra de forma abstracta y desconectada de toda referencia profunda, palpable, histórica y concreta.

Por eso no es casual que se hubiera eludido tan sistemáticamente el debate concreto de cómo construir referencias profundas y emancipativas del diseño y uso de las tecnologías, ya que o se hace apología a crítica de su rechazo casi absoluto, o se hace apología a crítica de su uso indiscriminado. Ambas son profundamente conservadoras y están arraigas en su concepción conservadora de la relación naturaleza–sociedad humana que debe visibilizarse y debatirse.

La realidad social de la naturaleza y la realidad natural de la humanidad se intenta volverlas compatibles en un proceso emancipativo, fuera de una visión y concepción plana de dominio puro. De modo que la ciencia natural del hombre se acerque a la ciencia humana de la naturaleza (Schmidt, 1976: 46).

Hasta aquí ciertos elementos básicos para avanzar en el debate, sin embargo, lo más importante es poder vincular estos debates de una concepción emancipativa

con la necesidad de plantearse la formación de un sujeto colectivo que vaya construyendo fundamentos de articulación emancipativa de la relación naturaleza-sociedad articulada desde la praxis histórica.

En este sentido es muy importante la reflexión de Schmidt, retomando las ideas de Bloch de inspiración renacentista y de la filosofía de Schelling:

> Así como el marxismo ha descubierto en los hombres trabajadores el sujeto de la historia que se produce a sí mismo, y que sólo se puede descubrir y realizar plenamente con el enfoque socialista, es también verosímil que el marxismo avance en la técnica hasta llegar al sujeto desconocido de los procesos naturales, que aún no se ha manifestado en sí mismo: el que media a los hombres consigo, a él con los hombres, y a él consigo mismo. (Schmidt, 1976: 46)

A pesar de que nos alerta de una incompatibilidad de ciertas posiciones de inspiración renacentista y de las filosofías como la de Shelling o Humboldt, éstas son centrales en el debate actual en cuanto a darle profundidad al buen vivir y más aun si intentamos fundamentar la lucha por el socialismo comunitario. Bloch incluso llega a hablar de una "cosmología comunista", que estaría justificada por la necesidad de construir:

> la zona problemática de una mediación dialéctica del hombre y su trabajo con el sujeto posible de la naturaleza. (Bloch citado en Schmidt, 1976: 46)

Hoy más que nunca hace falta esta reflexión con este nivel de profundidad para avanzar en el discurso en construcción de lo que es el buen vivir y todo el debate sobre el socialismo comunitario.

Debemos virar de paradigma guiados por esta concepción de la relación naturaleza-sociedad trenzadas por la praxis histórica que se describió sintéticamente en el presente artículo para poder ir descubriendo y construyendo este sujeto colectivo que indudablemente está cerca de las practicas comunitarias y de los sujetos comunitarios pero construyendo conscientemente una nueva relación naturaleza–sociedad como parte de la construcción de sí mismo y alejado de las tres formas de unilateralidad conservadora que se mencionó ampliamente. Los que ven solo la unidad y no la diferencia, los que ven la diferencia y no su unidad, y los que incluso viendo ambas no se plantean trenzarlas por medio de la praxis histórica para que tengan un sentido emancipativo. Se avanzaría enormemente si hiciéramos este ejercicio.

Pero además hoy es una necesidad política práctica imperiosa. Para no seguir creyendo que se debate y se avanza, cuando lo único que se hace es adjetivar atrincherados en unilateralismos deleznables: de un lado están "los desarrollistas extractivistas" y en el polo opuesto la acusación en Bolivia y Ecuador de "los pachamámicos" "románticos", etc.

Para poder dar un encuadre crítico a esta búsqueda política práctica se debe hacer un esfuerzo por replantearse algunos aspectos del debate general que se sostuvo en los años 60 del siglo pasado alrededor de las preocupaciones –si bien desde un posicionamiento muy dogmatico– de ciertos autores críticos que insistían en no dar soluciones ilusorias, cosmovisivas e ideológicas a problemas concretos. Pasemos a revisar el mencionado debate, Sólo a manera de ejemplo se usará algunos autores que reflexionaron sobre la temática.

Los esfuerzos por hacer una crítica radical del orden de cosas existente, pero además una crítica radical de toda ilusión especulativa

Una relectura y revisión de las preocupaciones y reflexiones de Althusser hoy puede ser muy fecunda, centrada en las preocupaciones y peligros de lo que él considera visiones equivocadas (Empirismo, Historicismo, Humanismo) más allá de si compartimos sus concepciones y propuestas sobre lo que es el marxismo, la ideología , su visión de ciencia y el conjunto de su producción teórica.

El centro de sus preocupaciones es muy claro, como se ve en la siguiente cita:

> Para decir las cosas con sencillez, el recurso a la moral profundamente inscrito en toda ideología humanista puede desempeñar el papel de un tratamiento imaginario de los problemas reales. (Althusser, 1978: 206)

El debate fundamental para Althusser parece ser su preocupación de que las argumentaciones del humanismo marxista, bañadas de lo que denomina “recurso a la moral” pueda derivar en la imposibilidad de dar un tratamiento real y concreto de problemas claramente reales, económicos, políticos, sociales y que por lo tanto no se los plantee a ese nivel, económico, político, social de forma concreta, sino sólo con discurso ideológico sobre la enajenación y la esencia del hombre.

Esto derivaría en lo que él denomina “tratamiento imaginario de los problemas reales”. Tal vez de entrada habría que decir que parecería que es perfectamente posible el compatibilizarlos y no ponerlos en las antípodas de un antagonismo irreconciliable, ya que en el propio Althusser parece ser posible armonizar, al menos parece posible teóricamente, pues él mismo planteó que no estaba en contra de “esta ideología como tal”:

> En el texto “Marxismo y Humanismo” que data de 1963, ya interpretaba esta inflación actual de los temas del “humanismo” marxista o socialista como un fenómeno ideológico. No condenaba, de ninguna manera la ideología como tal: en la ideología es donde los hombres toman conciencia de su combate de clase y lo llevan hasta el fin; la ideología

> es, bajo su forma religiosa, moral, jurídica y política, etc., una realidad social objetiva; la lucha ideológica forma parte orgánica de la lucha de clases. Pero por el contrario criticaba los efectos teóricos de la ideología, que representan siempre una amenaza o un obstáculo al conocimiento científico y señalaba… como el síntoma histórico probable de una doble impotencia y de un doble peligro. Impotencia para reflexionar sobre la especificidad de la teoría marxista… impotencia para resolver los problemas reales (políticos y económicos en el fondo)… y peligro de ocultar estos problemas bajo la "solución" engañosa de fórmulas puramente ideológicas. (Althusser, 1978: XIV; cursivas nuestras)

Y una vez más insiste en que puede conducir a la impotencia para teorizar y reflexionar y resolver la especificidad de los problemas reales y también reflexionar y usar críticamente la teoría marxista.

Queda mucho más clara su preocupación cuando, en su texto póstumo, titulado "El porvenir es largo", plantea claramente:

> Cuando "encontré" el marxismo me adherí a él por mi cuerpo. No ya por que representara la crítica radical de toda ilusión "especulativa", sino porque me permitía no sólo vivir, a través de la crítica de toda ilusión especulativa, una relación auténtica con la realidad desnuda sino igualmente poder vivir en lo sucesivo también aquella relación física… (Althusser, 1992: 287, 288; cursivas nuestras)

Lo que nos alerta con sus interesantes reflexiones y preocupaciones fundamentales Althusser, es que las concepciones y construcciones puramente ideológicas muchas veces son ilusiones, incluso bien intencionadas, políticamente correctas pero ingenuas, sin preocupación de tener un principio de realidad profundo y permanente, por lo tanto concepciones utópicas en el peor sentido de la palabra, para decir lo menos.

En sus palabras, parece que habría que emprender siempre la crítica radical del orden de cosas existente, una vieja y clásica "fórmula" marxista incuestionable, pero también habría que emprender la crítica radical de toda ilusión especulativa como un complemento simétrico. Porque si no, no es posible la crítica radical del orden de cosas existente y este sí es un aporte incuestionable a un posicionamiento crítico emancipativo.

Tal vez un complemento de estas reflexiones es el motivo más concreto por el cual Althusser rechazaba las posiciones puramente ideológicas. En su texto póstumo, al reflexionar sobre la importancia y brillantez de Spinoza, quien había alcanzado "una prodigiosa conciencia de la naturaleza de la ideología", plantea que él se sentía fascinado por la teoría de los profetas en la que si bien los profetas van a la montaña para escuchar la voz de dios, en el fondo escuchan a sus pueblos, y son los pueblos mismos, en su conciencia de sí, y de su conocimiento, los que enseñan a los profetas

sordos y ciegos el sentido del mensaje de dios, todos menos Daniel, que no sólo no entiende lo que dios le ha dicho, sino que ni siquiera lo que el pueblo le explica para hacerle comprender lo que ha escuchado. Esto para Althusser sería:

> Prueba de que la ideología puede, en ciertos casos, y por qué no por naturaleza ser totalmente opaca para los que le son sumisos. Esto provocaba mi admiración, como la concepción de Spinoza sobre las relaciones entre la ideología religiosa del pueblo judío y su existencia material en el templo, los sacerdotes, los sacrificios, las observancias, los rituales, etc.… debía insistir intensamente sobre la existencia material de la ideología (Althusser, 1992: 290)

En términos más específicos, la existencia de ideologías de cualquier tipo implica que los sumisos a esta ideología (sea cual fuera la ideología) están imposibilitados de jugar un papel crítico emancipativo, sean ideologías indinianistas, humanistas o religiosas.

La idea de que "la ideología puede ser opaca para quienes le son sumisos" nos ayuda a entender cómo en proyectos emancipativos, si sólo se difunde ideologías, éstas pueden terminar siendo conservadoras, o sea jugar el papel opuesto del que le atribuimos. Pero, además, está claro que por eso insistía Althusser sobre la ideología como "existencia material", es decir, real, fáctica y palpable, que desempeña un papel fundamental en las luchas sociales.

Este conjunto de reflexiones me parece central, ya que un aspecto fundamental de los debates –desde el destape de la crítica a las formas de construir el "socialismo real" y las críticas al estalinismo desde hace medio siglo– es justamente no poder armonizar las críticas vinculadas al humanismo marxista con posiciones más "cientificistas" y menos "ideológicas", que plantean aspectos más puntuales y concretos de las mismas problemáticas económicas, sociales, políticas. Y a la vez también –igual o más importante– insistir sobre la existencia material de la ideología.

La herencia clásica: contenido y forma de las ideologías y las luchas por fines puramente ilusorios

En una carta interesante que Engels escribe en 1893, ya al final de su vida, a Franz Mehring, destacado dirigente del partido marxista alemán, explica por qué insistían tanto Marx y él en derivar de los hechos económicos básicos, las ideas políticas, jurídicas, etc. Y al hacerlo –decía Engels– el "contenido nos hacia olvidar la forma", o sea la génesis de estas ideas Él plantea la interesante frase que parece ser la fuente de algunas de las formulaciones más emblemáticas de Althusser:

> La ideología es un proceso que realiza el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven permanecen ignoradas por él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. Se imagina, pues, fuerzas propulsoras falsas o aparentes.
>
> Como se trata de un proceso discursivo, deduce su contenido y su forma del pensar puro, sea el suyo propio o el de sus predecesores. Trabaja exclusivamente con material discursivo, que acepta sin mirarlo, como creación del pensamiento, sin someterlo a otro proceso de investigación, sin buscar otra fuente más alejada e independiente del pensamiento; para él esto es la evidencia misma, puesto que para él todos los actos, en cuanto les sirve de mediador el pensamiento, tienen también en este su fundamento último. (Engels, 2009: 60; cursivas nuestras)

Aquí está claro que la preocupación de los ideólogos está alejada de la búsqueda de "otras fuentes", no someten sus discursos ideológicos a "otros procesos de investigación" y por eso la auto referencia discursiva y del pensamiento puro es "la evidencia misma".

Pero además –y más importante– que en parte es lo que ayuda a no caer tampoco en una visión positivista es que no se puede, en una visión profunda y crítica cuando uno se plantea que el contenido y la forma, deducir y fundamentar ambas en el pensar puro. Es un posicionamiento que por un lado recupera la importancia de la reflexión teórica e ideológica, pero también la necesidad de la evidencia, procesos de investigación que no son pensamiento puro, sino que tienen otras fuentes además del pensar puro del ideólogo.

En contraposición, la autocrítica que el mismo Engels hace es que al proceder de esta forma –derivar de los hechos económicos básicos las ideas– "El contenido les hacia olvidar la forma" (Engels, 2009: 60), es decir, les hacía olvidar el propio proceso de surgimiento de las ideas. Por eso es que concluye diciendo en la misma carta:

> Con esto, se halla relacionado también el necio modo de ver de los ideólogos: como negamos a las distintas esferas ideológicas que desempeñan un papel en la historia un desarrollo histórico independiente, les negamos también todo efecto histórico. (Engels, 2009: 61)

Trabajar con "puro material discursivo", para decirlo sintéticamente, es la esencia de esta preocupación de algunas tendencias del pensamiento crítico que con Altusser llegan a una máxima expresión.

En suma, los contornos de este debate no son lo fundamental, sino el que estemos alertas frente a formulaciones que en tono tan tajante Engels llama "conciencia falsa" debido a que no logramos llegar a las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven como ideólogo, en el fondo estas permanecen ignoradas por él, justamente porque se imagina, fuerzas propulsoras falsas o aparentes, yo añadiría fuerzas parciales o locales.

Es vital en una estrategia emancipativa visibilizar qué fuerzas son falsas, aparentes o parciales y locales y cuáles reales y tangibles sin caer en el empirismo positivista. Esto es fundamental que se lo pueda lograr cuando no olvidamos el contenido y la forma de estos procesos. Esta formulación sobre las ideologías es central, pero también la autocrítica de Engels de no olvidar el origen de las ideas y que todo el proceso ideológico es esencial. Habría que estudiar si Althusser lo pudo lograr.

Por otra parte, en un texto corto y muy interesante, "La política exterior del zarismo ruso", Engels muestra cómo el "humanismo" de Tomas Moro de los siglos XV y XVI, que fue la primera forma de ilustración burguesa, se transformó en jesuitismo católico pero, además y más interesante aún, cómo la segunda forma de este "humanismo" en el siglo XVIII se convirtió en jesuitismo moderno y en una forma de la política exterior del imperio Ruso mostrando cómo estas posiciones transitan a su "polo diametralmente opuesto": cuando estas posiciones "humanistas" se convierten en materia estatal, se da la transformación en su contrario.

> Karl Kautsky demuestra en su obra sobre Tomas Moro como el "humanismo" de los siglos XV y XVI –primera forma de ilustración burguesa– se transformó en el jesuitismo católico durante su posterior desarrollo. De manera exactamente igual, en el siglo XVIII, la segunda forma de este, totalmente madura, se convierte en jesuitismo moderno, en diplomacia rusa. Esta transformación en su contrario, este modo de alcanzar en último término el punto diametralmente opuesto al de partida, constituye el destino inevitable de todos los movimientos históricos, cuyos participantes no comprenden con claridad sus causas y condiciones reales de existencia, y por lo tanto, están orientados hacia fines puramente ilusorios. (Engels, 2009: 155)

En la visión de Engels, está claro que una cosa fundamental es que un discurso de cualquier tipo de movimiento ideológico "cuyos participantes no comprenden con claridad sus causas y condiciones reales de existencia" estará orientado hacia fines puramente ilusorios.

En la lectura de Althusser, de forma similar –los ideólogos– darán tratamientos imaginarios a problemas reales, darán soluciones engañosas y construirán formulas puramente ideológicas. Estas reflexiones son muy valiosas más allá de todo el

gran debate del marxismo alrededor de Engels y su supuesta "fidelidad" o no a las propuestas y postulados de Marx. Y de hasta qué punto Althusser pudo o no continuar con estos postulados de Marx y Engels.

Después de haber mostrado claramente las preocupaciones más importantes de algunos autores clásicos que reflexionaron la temática de las ideologías y de esta importante temática a la que podríamos llamar "crítica radical de toda ilusión especulativa", quisiéramos volver a hacer énfasis en que a pesar de los riesgos de esta empresa, lo fundamental actualmente para poder avanzar es la necesidad de cambiar radicalmente nuestra forma de ver la relación naturaleza-sociedad que ya de por sí es difícil y además ir construyendo las bases de este sujeto colectivo que encarne esta revolución.

Bibliografía

Althusser, L. y otros (1968). *Polémica sobre marxismo y humanismo*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (1978). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo*. Barcelona: Destino.

Marx, K. y Engels, F. (2009). *Sobre el Arte*. Buenos Aires: Claridad.

Schmidt, A. (1983). *El concepto de Naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI.