

dialéctica

AÑO XIII

Nº 19

Julio de 1988

NUMERO ESPECIAL

MARXISMO Y CULTURA POLITICA EN LA CRISIS ACTUAL

Sánchez Vázquez, González Casanova, Sergio Bagú,
Juan Castaingts, Angelo Altieri, Vargas Lozano,
Salazar Valiente, Juan Mora, Marcela Lagarde,
Miguel Concha, Horacio Cerutti, Orlando Núñez,
Carlos Figueroa, Roger Burbach, Enrique de la Garza

Escuela de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Puebla



VAN-1. CORO. SERV. DGG,
HEMEROTECA

VAN-1. CORO. SERV. DGG,
HEMEROTECA

dialéctica

Revista de la Escuela de Filosofía y Letras
de la Universidad Autónoma de Puebla

Dirección: Gabriel Vargas Lozano
Roberto Hernández Oramas

Consejo Editorial: Angelo Altieri Megale, Oscar Correas, Carlos Figueroa Ibarra, María Teresa Colchero, Alfonso Vélez Pliego, Adrián Gimata Welsh, Javier Mena.

Consejo Asesor: Adolfo Sánchez Vázquez, Georges Labica, Dora Kannoussi, ~~Juan Mera Rubio~~, Pablo González Casanova, Sergio Bagú, Agustín Cueva, Giuseppe Vacca, Francisco Fernández Buey, Izván Mészáros. (Lista incompleta.)

dialéctica, núm. 19, julio de 1988. Aparece tres veces al año. Precio del ejemplar: 4,500.00. Correspondencia, giros, cheques a: Revista *dialéctica*. Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Calle 3 Oriente, núm. 403, Puebla, Pue. 72000. México. Tel. 42-40-97.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA. Rector: M. C. Samuel Malpica Uribe. Secretario General: M. C. Hipólito Martínez Rangel. Secretario de Rectoría: Arq. Jesús Aroche Ramos. Coordinador de la Escuela de Filosofía y Letras: Psiq. Abraham Quiroz Palacios.

dialéctica

AÑO XIII

Nº 19

Julio de 1988

SUMARIO

PALABRAS DE INAUGURACIÓN /5

CONFERENCIAS

Adolfo Sánchez Vázquez, *El marxismo en América Latina* /11

Pablo González Casanova, *La formación del pensamiento progresista en México* /29

Sergio Bagú, *Valor interpretativo de la obra de Marx y Engels aplicable a la realidad de América Latina* /41

MARXISMO Y FILOSOFÍA HOY EN LATINOAMÉRICA

Gabriel Vargas Lozano, *El debate por la filosofía del marxismo en México* /63

Horacio Cerruti Guldberg, *La recepción del marxismo por el pensamiento cristiano latinoamericano* /77

Angelo Altieri, *¿En qué sentido es factible hablar de estética marxista?* /85

MARXISMO Y CIENCIA SOCIALES

Enrique de la Garza Toledo, *Los retos del marxismo en metodología* /93

Juan Castaingts Teillery, *El marxismo como paradigma de las ciencias sociales* /97

Juan Mora Rubio, *Aspectos del pensamiento de Hegel y Marx en relación con la ciencia de la Historia* /125

Orlando Núñez, Roger Burbach, *Democracia y revolución en las Américas* /131

NUEVOS SUJETOS, NUEVOS FENÓMENOS, NUEVOS MOVIMIENTOS

Marcela Lagarde, *El marxismo y las mujeres* /151

Miguel Concha, *Las comunidades eclesiales del base y el movimiento popular* /159

EL RETO AL MARXISMO EN CENTROAMÉRICA

Mario Salazar Valiente, *Reto al marxismo en Centroamérica y el Caribe. Algunas cuestiones práctico teóricas respecto a la transición* /169

Carlos Figueroa Ibarra, *El reto al marxismo en Centroamérica* /185

PALABRAS DE INAUGURACION

INICIAMOS hoy el coloquio "Marxismo y cultura política en la crisis actual" organizado por la revista *Dialéctica* de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP, con motivo del onceavo aniversario de su fundación y del cincuenta aniversario de la transformación del Colegio del Estado en Universidad.

Queremos agradecer a todos nuestros amigos el haber aceptado la invitación a participar en este coloquio y quisiera aprovechar la ocasión para decir algunas palabras en torno a la revista y sobre el sentido de la reunión que tendrá lugar durante los próximos tres días.

La revista *Dialéctica* fue fundada en julio de 1976 con dos propósitos: por un lado, dar origen a un órgano que integrara un alto nivel teórico con un sentido crítico y progresista, y por otro, fortalecer, en la medida de lo posible, a una universidad, la UAP, que era atacada por su compromiso con las luchas populares.

Desde su fundación hasta ahora, *Dialéctica* ha publicado 18 números que forman aproximadamente 4 300 páginas. En ellas se han abordado diversos problemas relativos a la filosofía, la historia, la literatura, la psicología o la ciencia política. Durante su existencia, el Consejo de Redacción de *Dialéctica* ha intentado documentar algunos de los problemas que han surgido en estas disciplinas, como los del significado original de las obras de Marx

y Engels; los sentidos de la dialéctica en los clásicos; el debate en torno de las tesis epistemológico políticas de Louis Althusser; las claves para construir una historia social de Latinoamérica; la relación entre psicoanálisis y marxismo; el significado y sentido de la filosofía en nuestros países; el debate en torno de la herencia de Antonio Gramsci; la problemática del Estado y la del poder; la llamada crisis del marxismo; la racionalidad tecnológica; el poder de la ideología; el tiempo nublado de Octavio Paz y, en fechas recientes, la recepción del marxismo en Latinoamérica, entre otros.

En *Dialéctica* han colaborado de manera especial y desinteresada una gran cantidad de connotados investigadores en los campos de las humanidades y las ciencias sociales, procedentes de México, Latinoamérica o Europa. Entre ellos podríamos destacar a Angel Altieri, Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Cardoza y Aragón, Giuseppe Vacca, Dominique Lecourt, Manuel Sacristán, René Zavaleta y Zaira Rodríguez, estos tres últimos, infortunadamente desaparecidos; Adam Schaff, Gerard Pierre Charles, Pierre Vilar, Perry Anderson, y muchos otros. Están por publicarse importantes textos de Pablo González Casanova, Ernst Mandel, Mihailo Markovic, Vjekoslav Mikecin, y Elmer Altvater, entre otros.

Han concedido entrevistas exclusivas a *Dialéctica* Pierre Vilar, Wenceslao Roces, Manuel Sacristán, Adam Schaff, Aldo Schiavone, Ettiene Balibar, Georges Labica, Carlos Paris y Biagio de Giovanni. Se ha publicado, con su autorización, la entrevista filosófico-política de Humberto Cerroni.

Todo esto significa que la revista, a pesar de la irregularidad con que se publica y las dificultades que encuentran los órganos de esta naturaleza para su distribución, ha logrado ya una presencia en el ámbito nacional e internacional. Esta presencia se debe tanto al renombre de los autores que han colaborado, muchos de los cuales hoy nos honran con su participación en el coloquio, como

al apoyo decidido que ha recibido por parte de la Universidad. En relación con esto último, quisiera decir que *Dialéctica* no sólo ha estado presente con su reflexión en los más importantes acontecimientos de la UAP sino que es producto genuino del clima de independencia, libertad y espíritu crítico que se respira en esta Universidad, clima que es producto de la lucha de todos sus miembros.

El coloquio que se inaugura hoy tiene el fin de propiciar un análisis intensivo de algunos de los problemas que hoy enfrenta el marxismo en el marco de una cultura política y en la crisis actual. Durante tres días se intentarán responder, a través de conferencias y mesas redondas, preguntas como las siguientes:

¿Cuáles han sido las concepciones marxistas que han estado en debate en las últimas décadas sobre las vías para la transformación de las sociedades latinoamericanas?

¿Cuál es el lugar del marxismo en el desarrollo del pensamiento progresista en México?

¿Cuál es el valor interpretativo de las obras de Marx y Engels en torno de las sociedades latinoamericanas?

¿Cuál es la función de la filosofía en Latinoamérica?

¿Cuáles son los alcances y/o límites del paradigma marxista en la economía, la sociología, la educación o la antropología?

¿Cómo se enfrenta, desde una cultura política de izquierda, la emergencia de nuevos fenómenos como los del sujeto revolucionario; nuevos movimientos como los de la mujer y la ecología o problemas como los de las nuevas tecnologías?

¿Cuál es el reto del marxismo en Centroamérica y el Caribe?

¿Cómo se manifiestan las concepciones progresistas en el arte, la literatura y la cultura popular? Y finalmente, ¿Cuál ha sido y cuál puede ser la relación entre socialismo y democracia en nuestro país?

La respuesta a estas preguntas se hará, sin duda, desde

una perspectiva abierta, crítica y autocrítica. Hoy se vive en nuestro país una crisis profunda que nos está arrasando a un deterioro económico, político y social. Frente a ello, la izquierda organizada ha dado pasos importantes hacia una mayor unidad en el ámbito político. A este movimiento debe corresponder un esfuerzo por fortalecer su potencial explicativo y cultural en la búsqueda incesante de alternativas que tiendan a la construcción de un verdadero socialismo democrático frente a las posiciones derrotistas, desencantadas o nihilistas y frente a un capitalismo subdesarrollado cuyos modelos políticos suelen tender al autoritarismo y la antidemocracia.

En este coloquio se reunirán también, por primera vez, los representantes de las más importantes revistas teóricas de la izquierda en nuestro país para exponer los objetivos de sus respectivas publicaciones.

Finalmente, el Comité Organizador de este coloquio por mi conducto agradece a las autoridades de la UAP, al Comité para la conmemoración del Cincuenta Aniversario y a los compañeros y compañeras que colaboraron en las múltiples tareas necesarias para llevar a cabo esta reunión; el apoyo decidido que han prestado para la realización de esta iniciativa.

1ero. de abril de 1987
GABRIEL VARGAS LOZANO
Co-director de *Dialéctica*

1. CONFERENCIAS

EL MARXISMO EN AMERICA LATINA

Adolfo Sánchez Vázquez

LA AMPLITUD del término "marxismo" nos obliga a fijar, desde el primer momento, las coordenadas en que habremos de movernos. *Primera:* la de atenernos a una situación de hecho: la diversidad de corrientes marxistas en América Latina. *Segunda:* la de considerar marxistas a todas las corrientes que se remiten a Marx, independientemente de como hayan sido rotuladas: socialdemocracia, leninismo, maoísmo, castrismo-guevarismo, reformismo o foquismo. Por marxismo en América Latina entenderemos, pues, la teoría y la práctica que se ha elaborado en ella tratando de revisar, aplicar, desarrollar o enriquecer el marxismo clásico.

Puesto que todo marxismo se remite a Marx, cabe empezar preguntándonos: ¿cuál es el Marx que llega a América Latina? Es el Marx de los textos que primeramente circulan en el continente, el del *Manifiesto comunista*, primer tomo de *El capital* y Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, textos leídos desde la década del 80 del siglo pasado, con clave socialdemócrata y, desde los años veinte del presente siglo con la clave leninista de la III Internacional. Este Marx proporciona una concepción de la historia, y del lugar que en ella ocupan tanto los países modernos, capitalistas, como los "atrasados". Los parámetros de dicha concepción son los siguientes:

1) existe una historia universal desde que la burguesía ha creado un mercado mundial; 2) este desarrollo histórico universal, vinculado a la expansión mundial capitalista, tiene un carácter progresivo no sólo por el inmenso incremento de las fuerzas productivas sino también porque crea las bases materiales de una sociedad superior y con ellas hace emerger al proletariado como sepulturero del capitalismo; 3) el desarrollo progresivo del capi-

talismo desemboca inevitablemente en la sujeción de los pueblos no occidentales, colonizados, cuya incorporación al progreso histórico dependerá, en definitiva, del proceso de expansión capitalista; 4) aunque el capitalismo prepara las condiciones materiales para el socialismo, éste sólo llegará como resultado de la acción del proletariado, convertido en sujeto central y exclusivo del cambio revolucionario; y 5) la emancipación de los pueblos sojuzgados sólo vendrá por tanto de la acción del proletariado de las metrópolis, como eje de la revolución mundial.

Aunque este paradigma lo aplica Marx sobre todo a los pueblos de Oriente, se extiende también a América Latina, aunque este continente apenas si ha sido objeto de la atención de Marx. Entre los escasos textos de Marx y Engels sobre América Latina está el artículo de Engels, de 1847, con motivo de la guerra de conquista que los Estados Unidos libran contra México. En él se dice: "Constituye un progreso también que en un país ocupado hasta el presente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. En interés de su propio desarrollo México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos". Afirmaciones más elaboradas de este género se encuentran por esos mismos años en los escritos de Marx sobre la colonización británica en la India. Su característica fundamental es considerar la dominación del capitalismo inglés como objetivamente progresista, aunque reconociendo la elevada cuota de explotación y sufrimiento que significaba para las masas populares.

Pero volviendo a América Latina tenemos también el artículo de Marx sobre Bolívar en el que acumula los epítetos más negativos contra el Libertador. Marx asimila a Bolívar al fenómeno del bonapartismo, pero al hacerlo su enfoque eurocéntrico le hace perder de vista la especificidad de las sociedades latinoamericanas. Mientras que en la explicación del bonapartismo francés, Marx en concordancia con sus principios metodológicos busca la clave del surgimiento de un individuo como Bonaparte en cierta correlación de las fracciones de la clase dominante, aquí la explicación del fenómeno Bolívar la busca en cierta incapacidad común a "todos sus compatriotas". Su eurocentrismo le lleva así a mellar el arma metodológica que él mismo había creado y utilizado al estudiar el bonapartismo originario.

Ahora bien, la experiencia histórica del desarrollo desigual del capitalismo, que arroja riquezas sobre las metrópolis y miseria sobre las colonias, así como la experiencia política de las luchas nacionales y de clases en Irlanda, llevan a Marx y a Engels a elaborar un nuevo paradigma sobre las relaciones entre metrópolis y colonias o entre pueblos “civilizados” y “atrasados”. En el viraje teórico que da Marx con sus escritos sobre Irlanda, el desarrollo capitalista occidental no sólo se presenta en sus aspectos positivos sino también negativos. Sus efectos contradictorios explican las posiciones reformistas de los obreros ingleses y las revolucionarias de los trabajadores de Irlanda. El sujeto revolucionario ya no es central o exclusivamente la clase obrera sino toda la masa explotada y oprimida irlandesa, de la que son parte fundamental los campesinos. Por último, el centro de la revolución pasa del país capitalista desarrollado al país “atrasado” y la revolución en éste —como revolución de independencia— adopta una forma no sólo social sino nacional.

Pero admitido este nuevo paradigma, se plantea a Marx la cuestión —se la plantean a él los populistas rusos— de si un país “atrasado”, aunque no colonial, e insuficientemente desarrollado desde el punto de vista capitalista, puede ascender a la forma superior de sociedad, comunista, sin pasar por el capitalismo, o si por el contrario habrá de recorrer necesariamente el camino capitalista. Ya en 1877, en “Carta a la redacción de *Otchéstvienni zapiski*” (“Anales de la patria”) y saliendo al paso de un crítico ruso de *El capital*, Marx escribe: “A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de los aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio)”.

La respuesta de Marx a la cuestión que le plantea Vera Zásulich y que tanto inquieta a los populistas rusos sobre si la Rusia zarista, con predominio de la comuna rural en el campo, habrá de pasar necesariamente por el capitalismo, consiste en afirmar que una serie de circunstancias históricas hacen posible en Rusia que la comuna rural pueda convertirse en “un elemento regene-

rador de la sociedad rusa" y convertirse "en punto de partida del sistema económico al que tiende la sociedad moderna". Y todo ello "sin pasar por el régimen capitalista". Pero se trata de una posibilidad que para realizarse requiere ante todo una condición que Marx señala claramente: una revolución rusa.

Tal es la posición que Marx asume en los textos suyos antes citados y que los marxistas de América Latina ignorarían al llegar el marxismo a este continente e iniciar aquí su itinerario. Habría, pues, un Marx ausente que correspondería al de sus escritos sobre Irlanda y la comuna rural rusa. Los parámetros de su concepción de la historia y de la revolución, diferentes de los anteriores, serían los siguientes: 1) la historia universal se constituye no sólo con los "pueblos históricos", occidentales, sino también con los pueblos oprimidos, "sin historia"; 2) el desarrollo histórico capitalista de Europa Occidental no se da inevitablemente en todos los países; 3) sus efectos negativos para los pueblos sojuzgados ponen en cuestión su carácter progresista; 4) el centro de la revolución no se halla exclusivamente en Occidente sino que, en determinadas condiciones históricas, se halla fuera; 5) la emancipación de los países colonizados o dependientes sería llevada a cabo no por el proletariado de las metrópolis sino por las masas oprimidas de esos países; y 6) en las condiciones de "atraso", o de sojuzgamiento por las metrópolis, la liberación social se halla indisolublemente unida a la liberación nacional. Este paradigma marxiano, ignorado al comenzar a difundirse el marxismo en América Latina, tendrá que esperar algunos decenios para abrirse paso entre los propios marxistas del continente.

El primer marxismo de América Latina es el que llega de Europa a través de núcleos de trabajadores europeos inmigrados y trasplantado miméticamente, como había sucedido con otras ideologías políticas europeas como la del liberalismo. Pero el socialismo no era en tierras latinoamericanas una novedad que llegara con el marxismo. Desde mediados del siglo XIX existía ya un socialismo no marxista, masiánico o utópico tanto en el terreno de las ideas como en el de la acción. El socialismo marxista nace orgánicamente con la fundación del Partido Socialista Argentino en 1895, que es también el año en que se publica en Madrid la primera traducción al español de *El capital*, realizada precisamente por Juan B. Justo, fundador de dicho partido. Este socialismo marxista no sólo tiene que hacer frente al Estado y las clases dominantes, sino también al anarquismo introducido por trabajado-

res inmigrantes europeos, particularmente italianos y españoles. La rivalidad entre socialistas reformistas y anarquistas se extiende desde finales del siglo pasado hasta comienzos de la década del 20, especialmente en América del Sur. Pero también en México llegó a gozar de cierta influencia en las primeras décadas del siglo, asociado sobre todo al nombre de Ricardo Flores Magón y a su periódico *Regeneración* (1900-1918).

El marxismo que llega a América Latina y que hacen suyo los partidos sociales fundados es el de la versión dominante en la sección más relevante de la Internacional Socialista: el Partido Socialdemócrata Alemán. Este marxismo socialdemócrata lleva a cabo una revisión fundamental —en sentido reformista— de las tesis básicas de Marx. Y con respecto a los países colonizados o dependientes, la Internacional Socialista se apoya en los textos más eurocentristas de Marx y Engels, con base en ellos ve su destino sujeto a la lógica implacable de la expansión capitalista que los condena a sacrificarse ante el progreso histórico encarnado por las metrópolis occidentales. En cuanto a América Latina, la II Internacional no podía tener, por tanto, una política que reivindicara la lucha nacional de sus pueblos contra el imperialismo. Las posiciones de Juan B. Justo en su *Teoría y práctica de la historia* (1909) son un eco del marxismo reformista, evolucionista de la socialdemocracia alemana y, a la vez, un calco del eurocentrismo mencionado.

Pero en los años de difusión del marxismo de la II Internacional, surge también una orientación opuesta, como la que defiende Luis Emilio Recabarren, fundador del Partido Socialista de Chile. Ahora bien, de modo semejante a como la izquierda radical europea, representada por Rosa Luxemburgo, se oponía en nombre de un verdadero internacionalismo a la lucha por la autodeterminación nacional, el antirreformismo de Recabarren no significa una reivindicación del elemento nacional. Por ello ve en la conmemoración del Día de la Independencia una celebración burguesa a la que el pueblo chileno no debe sumarse.

Vemos, pues, que el marxismo que llega a América Latina, de finales del siglo pasado a comienzos de la década del 20, es un calco del que impone la socialdemocracia alemana en la II Internacional. De él está ausente una cuestión fundamental con la que tendrá que bregar el marxismo, teórica y prácticamente, en el continente: la lucha antiimperialista de los pueblos latinoamericanos por su autonomía y verdadera liberación nacional.

Un acontecimiento histórico lejano —la Revolución Rusa de 1917— deja una profunda huella en la recepción del marxismo en América Latina. De esta revolución derivaría el intento de dirigir las fuerzas revolucionarias a escala mundial conforme a la teoría, la estrategia y la organización bolcheviques que habían triunfado en Rusia. Tal sería la razón de ser de la fundación de la Internacional Comunista en 1919. En la difusión y aplicación del marxismo, la IC significaba una ruptura radical con la II Internacional. Desde los años veinte fueron constituyéndose en América Latina diferentes partidos comunistas como secciones nacionales de la IC. La Internacional Comunista se proponía transformar revolucionariamente la sociedad de cada país como parte de un proyecto común de revolución mundial. Dentro de este marco mundial situaba también a las sociedades “atrasadas”. De este modo, a los pueblos que para la visión circulante del marxismo clásico y para la II Internacional sólo eran objetos de la historia, les ofrecía su entrada activa como sujetos en ella. Frente a la concepción eurocentrista-colonialista de la II Internacional, la IC hacía suya la causa de los pueblos oprimidos que por su contradicción fundamental con el imperialismo pasaban a constituir una parte importante de la revolución mundial. Con todo esto quedaban sentadas, al parecer, las bases para reconocer la autonomía de la lucha de los pueblos oprimidos, de acuerdo con sus peculiaridades nacionales. Pero ya en el II Congreso de la IC se proclama “la subordinación de los intereses de la lucha proletaria en un país a los intereses de esa lucha a escala mundial”. Por otra parte, el papel de las diferentes fuerzas y clases sociales interesadas en la liberación nacional se condicionaba al papel de vanguardia del proletariado, casi inexistente en las sociedades coloniales o débil en las dependientes. No obstante, la política de la IC significaba un gran avance al subrayar la identidad de intereses del proletariado occidental y de los pueblos oprimidos no occidentales, así como al señalar la preeminencia de la vía revolucionaria en ellos y admitir la posibilidad del tránsito al socialismo, sin pasar por el capitalismo. Sin embargo, cierto eurocentrismo persistía al reafirmar el papel preeminente del proletariado occidental dentro del proceso revolucionario mundial. La clave de la liberación de los pueblos oprimidos por el imperialismo seguía estando en Occidente.

En el terreno teórico-filosófico, los primeros congresos de la IC destacan —como hace Bujarin en el VI Congreso— el materialismo dialéctico como método y concepción materialista del mundo.

Se subraya asimismo en el materialismo histórico la fundamentación científica de la necesidad histórica del socialismo, insertando en ella la teoría de la revolución. Con esos principios formulados por Bujarin se sentaban las bases del *Diamat* soviético y quedaba cerrado el espacio a toda interpretación que rompiera con el ontologismo, teñido de positivismo, que arrancaba del *Anti-Dühring* de Engels. Tal posición filosófica era asumida, en cierto modo, tanto por los dirigentes de la socialdemocracia como por los de la IC.

Veamos ahora, a grandes rasgos, el lugar de América Latina en el marxismo de la II Internacional. Lo que domina en sus primeros diez años de existencia es cierta indiferencia ante los problemas latinoamericanos. Sólo en el VI Congreso, en 1928, les dedica un informe especial. En él se subraya el carácter semicolonial de los países de América Latina, se establece una relación directa entre industrialización y colonización y se condena el nacionalismo como una ideología cultivada por el imperialismo. Aunque se reconoce la debilidad del proletariado y de la burguesía nacional, así como el peso de los campesinos en la lucha, se considera que el proletariado se ve empujado por ellos a ser la vanguardia. La lucha se vuelve antifeudal y antiimperialista y pasa por dos etapas: una de liberación nacional y democrático-burguesa y otra de tendencias socialistas con el proletariado a la vanguardia. Pero todo eso se hace depender, en definitiva, del papel de los partidos comunistas.

¿Hasta qué punto ese esquema corresponde a la realidad? Los propios delegados latinoamericanos al VI Congreso señalan su inadecuación a ella. Objetan la asimilación de América Latina a la situación de los países coloniales, así como el aferrarse al eje proletariado-burguesía nacional pasando por alto la verdadera correlación de clases. Y en cuanto a los países dependientes con fuerte población indígena, lamentan los delegados latinoamericanos que se olvide al imperialismo que los oprime y se ignore el problema indígena.

Lo que demuestra todo esto es la persistencia de cierto eurocentrismo en la IC. A su estrategia general se le escapan la especificidad de experiencias nacionales tan distintas como la Revolución Mexicana y su evolución posterior, la lucha guerrillera de Sandino en Nicaragua, las insurrecciones de El Salvador y Brasil y la experiencia legal posterior del Frente Popular en Chile. Esta ignorancia del elemento nacional-popular llevará a identificar

--como hace el PC argentino-- al peronismo con el fascismo o a tachar de populista a Mariátegui. La disolución de la IC en 1943, impuesta por la política exterior soviética, convertirá con Stalin el eurocentrismo de las décadas 20 y 30 en el rusocentrismo de los años 40 y 50 en el movimiento comunista mundial.

El pensamiento marxista de los años veintes y treintas tiene como principales exponentes en América Latina a Julio Antonio Mella en Cuba; Mariátegui en Perú; Aníbal Ponce en Argentina y Vicente Lombardo Toledano en México. Detengámonos en Mariátegui que ofrece una cara diversa del pensamiento marxista en la época de la III Internacional.

Mella muere joven en 1930. Su importancia y originalidad estriban en haberse planteado y dado una nueva solución al problema de la latinoamericanización del marxismo. Para llegar a ella era preciso, en primer lugar, una clara conciencia de la necesidad teórica y práctica de semejante paso y, en segundo lugar, una interpretación certera de la realidad nacional. Ambas cuestiones están en el centro de su pensamiento. Por lo que toca a la primera, afirma sin rodeos: "No queremos ciertamente que el marxismo sea en América Latina calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro lenguaje, al socialismo indoamericano". En cuanto a la segunda, la hallamos bien cumplida en la obra que muchos consideran la obra cumbre del marxismo latinoamericano: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928).

La realidad que interpreta Mariátegui es la de un país con una escasa población industrial y minera en tanto que en el campo existe una inmensa población campesina, casi en su totalidad indígena. Realidad de un país muy atrasado y esquilmo por el imperialismo. Pero justamente en estas condiciones de atraso y explotación Mariátegui encuentra lo específico nacional, y lo encuentra en la medida en que recurre a un marxismo inexistente --hasta él-- en América Latina y que él mismo tiene que construir. Aunque el marxismo-leninismo de la III Internacional le abre un camino ante el reformismo y le traza el marco de una revolución mundial en la que los pueblos oprimidos como el suyo tienen su puesto, Mariátegui percibe cierto desencuentro entre la estrategia general que inspira y las condiciones específicas nacionales. Producir el encuentro entre marxismo y realidad será para Mariátegui una tarea vital que entraña una renovación del mar-

xismo existente. Y a ese marxismo renovado Mariátegui trata de llegar por diversas vías.

La primera es la depuración del marxismo que ha aprendido en Europa, marxismo cientifista y positivista que no ha entrado en bancarrota con la bancarrota de la II Internacional que ya arroja sus sombras, incluso sobre la Internacional Comunista. Aunque el leninismo logra desembarazar al marxismo del reformismo y, hasta cierto punto, del eurocentrismo, su teoría de la importación de la conciencia socialista no sólo no le libra del cientifismo sino que éste se halla en la base misma de la teoría leninista de la conciencia de clase y de la organización. Mariátegui se enfrenta al progresismo y objetivismo y lo hace con los instrumentos conceptuales que fuera del propio marxismo le brindan Bergson, el pragmatismo y sobre todo Sorel. Incluso no duda en alinear a este último entre Marx y Lenin. Y habla de una "espiritualización del marxismo" que, lejos de reivindicar el saber, exalta la pasión como fuerza de los revolucionarios. Lo que propone Mariátegui es una lectura voluntarista del marxismo que, forzándola un poco, se apoyaría en Lenin, pero en un Lenin filtrado por Sorel. La presencia soreliana en Mariátegui no es casual o coyuntural sino que se explica por su voluntad de romper con el cientifismo, progresismo y objetivismo que encuentra en el marxismo existente. De ahí que su presencia se manifieste también en sus últimos escritos, incluso cuando más firmemente proclama su leninismo.

¿Hasta qué punto tuvo conciencia Mariátegui de que su sorelismo podía conciliarse con su leninismo? El acento que Lenin pone en el factor subjetivo, en la capacidad y voluntad de los revolucionarios para transformar la realidad sin esperar con los brazos cruzados ella curso espontáneo de las condiciones objetivas, explican que Mariátegui se sintiera leninista sin dejar de ser soreliano, o que se considerara soreliano sin dejar de ser leninista. Pero hay una ambigüedad en Mariátegui que proviene del propio Lenin con su extraño maridaje de cientifismo y voluntarismo. Si Mariátegui hubiera sacado todas las consecuencias de uno y otro ¿cómo podría aferrarse a la teoría leninista, de origen kaustkiano, de un partido que introduce en la clase obrera una conciencia exterior a ella? El sorelismo de Mariátegui era incompatible con ese elemento modular leninista. A la vez, su leninismo tenía que encontrar un límite insalvable en los obstáculos que levantaba su sorelismo. De ahí también la ambigüedad del leninismo de Ma-

riátegui que los leninistas ortodoxos aceptan pasando por alto su sorelismo, de la misma manera que no faltan los que niegan —por la presencia sorealiana— su leninismo. Sin torcer el bastón de un lado u otro, diremos que en Mariátegui hay más bien una voluntad política de ser leninista que no se cumple en virtud de su sorelismo. Pero leninista o no, Mariátegui se ha librado de los grilletes del cientifismo, el progresismo y el determinismo mecanicista y, con ello, del principal obstáculo para encarar la realidad nacional: el eurocentrismo. Y con ese marxismo, así liberado, Mariátegui se acerca al Perú de su tiempo y escribe sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

El marxismo de la IC había ya roturado el campo del anti-reformismo. Pero su lastre eurocentrista le impedía fijar un lugar propio a los países coloniales y dependientes dentro de su estrategia mundial. En Perú, el APRA —una variante latino-americana del populismo— pretendió haber encontrado ese lugar al tratar de rescatar lo nacional-popular por encima de los antagonismos de clase. El aprismo no dejó de interesar a Mariátegui. De él le atraía su insistencia en el problema nacional y en el papel del bloque de fuerzas populares como sujeto histórico. Mariátegui comprendía la insuficiencia del concepto de clase en las condiciones de un país que tiene que rescatar su identidad nacional y en el que el problema agrario, siendo fundamental, no permitía hablar del proletariado como sujeto revolucionario exclusivo. Sin embargo, el populismo aprista estaba lejos de llenar el vacío que en la interpretación de la realidad de un país con una población indígena predominante, dejaba el marxismo clásico. Lo peculiar en él estaba en cómo las contradicciones de clase (sin desaparecer) se vinculaban con el problema nacional. Y es aquí donde Mariátegui se esfuerza por superar las insuficiencias del marxismo vigente, dado que él desconocía las tesis de Marx sobre Irlanda y la comuna rural rusa.

Para captar lo específico de la sociedad peruana pone el pie en ese mundo agrario marcado por lo indígena que no sólo marca el campo sino también la realidad nacional. Reivindicar lo indígena es reivindicar la nación, y al revés. Aquí Mariátegui parece confundirlo todo en la noche oscura, policlasista, del aprismo. Pero tras recorrer un mismo trecho del camino juntos, se separa de él. En primer lugar, porque a juicio suyo esta reivindicación agrario-indigenista que entraña una reivindicación nacional sólo puede cumplirse articulando el potencial revolucionario de las masas

campesinas con el del proletariado. Y, segundo, porque la reivindicación nacional-popular, aún pasando por la revolución democrática-burguesa sólo puede tener una meta: el socialismo. Por este objetivo socialista se distingue del aprismo; pero, a la vez, por el lugar que asigna al elemento nacional y a los campesinos en el bloque de fuerzas populares se aleja de la III Internacional, que se debate en el dilema burguesía-proletariado. La diferencia con ella sobre el sujeto del cambio se extiende también a la idea del partido que ha de dirigir el bloque. ¿A quién se acerca más Mariátegui en este punto: a Rosa Luxemburgo o a Lenin? ¿Partido como resultado o partido preexistente al movimiento? Tal vez Mariátegui vaciló en esta cuestión y ello explicaría que el Partido Socialista de Perú sólo se afiliara a la IC un mes después de su muerte.

Un tercer elemento en el pensamiento mariateguiano es su espíritu crítico y su apertura del marxismo al pensamiento ajeno (sorelismo, populismo) así como a la vanguardia artística, al psicoanálisis, como elementos fecundantes, ya sea para contraponerse a las interpretaciones cientifista y positivista del marxismo, ya sea para enriquecerlo. No hay que elevar mucho la imaginación para comprender cuál sería el destino ulterior de su obra: su rechazo o su aceptación tras una lectura que haría de ella, con su maquillaje, una obra "marxista-leninista" sin más. Para ello, había que podar en ella sus incursiones en tierras extrañas. De este modo se cumplía, al parecer, la voluntad leninista de Mariátegui que, incluso contra ella misma, no se llegó a cumplir.

En la recepción del marxismo en América Latina, la Revolución Cubana constituye un viraje decisivo. En una primera fase tiene un objetivo democrático y nacionalista y se descarta el socialismo como objetivo inmediato. Las alianzas incluyen a todas las fuerzas sociales enemigas de la tiranía batistiana. La fuerza política dirigente es el Movimiento 26 de julio, de inspiración martiana y el Directorio Estudiantil, procedentes ambos de los sectores más radicales de la pequeña burguesía, es la violencia, particularmente la guerra de guerrillas. Al triunfar la Revolución y pasarse de los principios a las medidas concretas surgen las contradicciones en el seno de las alianzas de clases e incluso los primeros desprendimientos. A la vez, en cuanto que las medidas adoptadas afectan a intereses extranjeros, el imperialismo agrede a la Revolución. La lucha nacional adquiere cada vez más un carácter antiimperialista. Finalmente, al radicalizarse socialmente y afir-

marse nacionalmente, la Revolución se vuelve anticapitalista y se ve empujada a una alternativa socialista; se convierte así en una revolución nacional, antiimperialista y, a la vez, social.

Al encontrarse con el socialismo, la revolución se encuentra forzosamente con el marxismo. Pero ¿con qué marxismo? La revolución en sus primeras fases no era socialista ni el partido marxista-leninista de la época (el Partido Socialista Popular) se hace presente en ella. Sus dirigentes la habían condenado por el papel subordinado de la clase obrera en ella y la vía de la lucha armada escogida. Contrastan, pues, el marxismo que se expresa a través del Partido Popular Socialista y las concepciones de los dirigentes de la revolución. Partiendo de ambas perspectivas sólo podía darse el desencuentro, que efectivamente se dio, entre el marxismo establecido y reconocido en Cuba y, en general en los partidos comunistas de América Latina, y la Revolución.

Por otra parte, con la revolución afirmaba el marxismo que no separa al socialismo de sus raíces democráticas y nacionales (la ideología y la práctica combativa de Martí), pero a la vez se negaba el que permanecía ciego ante el elemento nacional. La constante apelación de los revolucionarios cubanos a Martí, que por supuesto no era marxista, se explica por su función de lo nacional y lo social. Finalmente, la Revolución acabó por ser en la década del 60 un verdadero escándalo teórico y práctico para el marxismo-leninismo, tal como era concebido y aplicado por los partidos comunistas latinoamericanos con respecto al papel de la clase obrera y del partido. La Revolución venía a poner en cuestión la tesis de que una revolución democrático-burguesa y su transformación en socialista sólo podía tener lugar si el proletariado desempeñaba el papel principal y si existía el partido marxista-leninista que podía garantizar esa transformación. Aunque los revolucionarios cubanos aceptan que la revolución no puede darse espontáneamente, sin una vanguardia, afirman —con base en su propia experiencia— que puede darse sin el partido marxista-leninista y, sobre todo, del representado por los partidos comunistas tradicionales. Por otro lado, la vanguardia había existido en la Revolución Cubana: políticamente (con el movimiento del 26 de julio) y militarmente (con la guerrilla, o Ejército Rebelde). Pero en un terreno o en otro, en la ciudad o en el campo, lo decisivo era la vanguardia política, vinculada con los sectores populares. La vanguardia militar no sólo se subordina a ella sino que

sólo puede desarrollarse políticamente en relación con las masas, los campesinos.

Si la Revolución pudo triunfar en Cuba fue, en primer lugar, porque existían —de acuerdo con el marxismo clásico— una serie de condiciones objetivas que la hacían posible y, en segundo lugar, porque los factores subjetivos— conciencia, organización y acción permitían realizar lo que objetivamente era posible. Al tomar en cuenta ambos factores, los revolucionarios cubanos se distanciaban del marxismo existente para el cual la revolución —sin el papel determinante de la clase obrera y sin la dirección del partido marxista-leninista— venía a ser un salto mortal en la aventura. De ahí que al hacerse una “revolución sin socialistas” y sin partido, eran infieles a la letra de cierto marxismo, pero no al espíritu del marxismo originario. Así, pues, el marxismo con el que se encuentra la Revolución Cubana, era *otro* marxismo que difícilmente podía encajar en los moldes existentes.

La Revolución Cubana provoca un deslumbramiento tal en los revolucionarios latinoamericanos que llega a cegarlos. En diferentes países de América Latina se hace sentir la aspiración a seguir un camino con las armas en la mano. Surge así y se desarrolla un variado y extenso movimiento guerrillero que opera primero en el campo y después en las ciudades. Este movimiento se inspira en cierta interpretación de la Revolución Cubana que se centra en una apoteosis de la voluntad revolucionaria y, por ello, del factor subjetivo, pero reducido éste al foco guerrillero. Es así como se desarrolla un marxismo que podemos llamar *foquista*. Su expresión teórica la hallamos en el texto de Régis Debray, *Revolución en la revolución* (1967). En esta exposición teórica de la lucha armada, guerrillera, encontramos: 1) la reducción de las diversas formas de lucha a la lucha armada y a una sólo de ella: la guerra de guerrillas; 2) la disociación de la lucha armada de la lucha política; 3) la sustitución del partido (en sentido leninista) por el foco guerrillero, y 4) la elevación de la dirección militar al rango de dirección única y exclusiva en la lucha, ya que absorbe en su seno, o subordina a ella, la dirección política.

El foquismo se remite al leninismo, al que prolonga al militarizar la concepción política de la exterioridad de la conciencia revolucionaria con respecto a las masas. Pero se aparta de él en los aspectos que antes hemos señalado: al absolutizar una forma de lucha (la lucha armada guerrillera); al eliminar el papel del par-

tido de la clase obrera y al disociar la táctica (militar) de la estrategia (política). Aunque el foquismo dio lugar en su tiempo a un amplio y franco debate entre los marxistas de América Latina, lo que selló su destino fue la propia práctica al mostrar la derrota de los movimientos guerrilleros que se ajustaban, en nombre del marxismo-leninismo, a los cánones foquistas.

Las experiencias históricas de la Revolución Cubana y del foquismo venían a demostrar —como el anverso y el reverso de una medalla— lo que se gana o se pierde cuando se toman en cuenta o se ignoran, respectivamente, las condiciones específicas en que se lucha. Lo que nuevamente se ponía de manifiesto era la necesidad de tomarlas en cuenta y de oponerse a toda generalización abstracta de una sola forma de lucha, aunque haya probado su validez en determinadas condiciones. Y esto se aplica no sólo a la lucha armada, y a su forma específica como guerra de guerrillas, sino también a la vía legal. Tampoco ésta puede ser absolutizada olvidando que hay que estar preparados —recuérdese la advertencia del viejo Engels— para seguir la vía opuesta, violenta, ya que la clase dominante siempre estará dispuesta a ser la primera en destruir la legalidad conquistada. Es lo que vino a demostrar, al comenzar la década del 70, la experiencia chilena de la Unidad Popular al tratar de abrir una vía pacífica al socialismo.

Ahora bien, las experiencias fracasadas del foquismo y de la Unidad Popular en Chile no clausuraban para los marxistas de América Latina las posibilidades futuras de la vía pacífica o de la lucha armada. Los procesos de democratización abiertos en Argentina y Uruguay, aunque con enormes limitaciones e incertidumbres, permiten hablar cautelosamente en favor de la primera. A su vez, la Revolución Nicaragüense prueba la validez y efectividad de la segunda. Pero esta revolución pudo triunfar como revolución popular, nacional, democrática y antiimperialista, sacando las lecciones debidas de la derrota del foquismo, aunque desde entonces paga un terrible precio por conservar lo conquistado con las armas y con el apoyo de todo el pueblo frente al poderoso enemigo exterior: el imperialismo yanqui.

Finalmente, al cabo de largo recorrido de la práctica política inspirada por el marxismo en América Latina que hemos examinado, podemos subrayar que se halla presente —con sus altas y bajas, con sus avances y retrocesos— en la lucha revolucionaria y antiimperialista de los pueblos latinoamericanos. Su historia es

inseparable de la historia real, de la misma manera que la historia real de América Latina, y particularmente de sus luchas de liberación, es inseparable del marxismo.

Veamos, por último, la situación del pensamiento marxista que siempre ha ejercido una gran atracción sobre los intelectuales latinoamericanos. Ya vimos que en la época de la III Internacional se regía en gran parte por categorías universales, abstractas, extrañas a las realidades nacionales del continente, a la vez que mostraba un sensible embotamiento de su filo crítico. La excepción de la regla es —como ya señalamos— el pensamiento de Mariátegui. Nuevas perspectivas se abren en la década del 50 al entrar en crisis en Europa y más débilmente en América Latina, el marxismo institucionalizado, dogmático, predominante hasta entonces. Pero, en este terreno —como en otros— aporta un viento fresco la Revolución Cubana. Desde los años sesentas tiene lugar en el continente, y particularmente a través de las editoriales argentinas y marxistas, una amplia difusión del marxismo clásico, pero también de pensadores marxistas contemporáneos —como Lukács, Korsch y Gramsci— que hasta entonces sólo habitaban una especie de “*terra incógnita*”. El marxismo penetra asimismo en las universidades latinoamericanas y, desde los años sesentas y setentas, constituye una de las corrientes teóricas más vigorosas en la docencia y la investigación. Pero no sólo se difunde y estudia lo más diverso y polímico del marxismo europeo, sino que también se elabora una producción propia en todos los campos y desde los más diversos enfoques, lo que contrasta notablemente con el monolitismo ideológico de tiempos pasados.

Así, en filosofía, el *Diamat* soviético que en definitiva era una ontología o metafísica materialista, aunque dialectizada a la manera hegeliana, pierde su lugar dominante y tiene que compartir el espacio filosófico marxista con otras corrientes para las cuales el problema fundamental ya no es el de las relaciones entre el espíritu y la materia, como decía el viejo Engels y repiten los manuales soviéticos. Pasa a un primer plano el problema epistemológico de la cientificidad del marxismo, en torno al cual giran las investigaciones de Althusser y de sus discípulos latinoamericanos. Surge también una orientación —menos vigorosa— antropológica-humanista, fundada en un concepto abstracto de esencia humana. Finalmente, insertándose en una línea que viene del joven Marx y que pasa por Lukács y Gramsci, tenemos la corriente que hace de la praxis la categoría central no solo como nuevo objeto de la

filosofía sino como nueva práctica filosófica. Entre estas diversas corrientes filosóficas marxistas se dan confrontaciones diversas y aportaciones que rebasan en algunos casos a las importadas, a veces con exceso, sobre todo en el caso del althusserismo.

Ahora bien, sin descuidar el estudio del instrumental filosófico y metodológico necesario, es en las ciencias sociales donde el marxismo rinde sus más logrados frutos en América Latina, aunque no hay que ignorar la verdadera destrucción de las ciencias sociales en general que llevaron a cabo en sus respectivos países las dictaduras del cono Sur. Sin embargo, en la década del 60 sobre todo, la riqueza temática, la actitud crítica, la vinculación con los grandes problemas políticos, económicos y sociales del continente, alcanzan tal nivel teórico que se ha podido hablar con razón de una "edad de oro" para los estudios científico-sociales. Bajo la atención de los investigadores marxistas caen cuestiones vitales como las del desarrollo del capitalismo exterior y del capitalismo dependiente, las características fundamentales del pasado colonial que polémicamente se considera como capitalismo o como feudalismo, la diversidad de modos de producción, su imbricación y determinación del dominante. Una de las aportaciones más vigorosas de los científicos sociales latinoamericanos ha estado en sus análisis de las situaciones de dependencia, que no se reducen a los planteamientos muy discutidos de la escuela o teoría de la dependencia. Igualmente hay que señalar las formulaciones sobre el imperialismo que han enriquecido y rebasado las concepciones tradicionales de Lenin, Bujarin y Rosa Luxemburgo. Objeto también de la ciencia social latinoamericana de inspiración marxista, vinculada siempre a objetivos políticos que a veces la han sobrepolitizado, han sido cuestiones teóricas importantes para fundamentar una estrategia y una táctica política correctas, aunque no siempre hayan sido aprovechadas por los dirigentes políticos. Entre ellas están: las correlaciones y componentes de clase, las particularidades del Estado en el capitalismo dependiente y, de modo especial, tomando en cuenta las exigencias de la propia realidad, las peculiaridades de los Estados dictatoriales, autoritarios, del cono Sur. Los científicos latinoamericanos han investigado las nuevas formas de dominación surgidas en las décadas del 60 y el 70. Y no sólo examinan cuestiones en cierto modo nuevas, como las anteriores, sino también otras debatidas en tiempos pasados y despachadas a veces sin el suficiente rigor como son las del carácter de la revolución, las vías o fases de la lucha, el papel de

la burguesía nacional, el sujeto del cambio histórico, el populismo, etcétera.

Todo esto ha obligado a entrar en los problemas centrales del materialismo histórico, poniendo en cuestión una concepción lineal, determinista de la historia y, sobre todo, saliendo al paso de los estragos eurocentristas del pasado.

En suma, el marxismo se ha esforzado en América Latina, en las últimas décadas, por atender a las realidades nacionales, específicas, contribuyendo así a que la práctica política se aleje —aunque no siempre— del economicismo u objetivismo de los partidos comunistas tradicionales o del subjetivismo y mesianismo de los últimos ecos del foquismo. Pero los marxistas de América Latina no se han concentrado en una problemática continental o nacional. Se han ocupado de los fenómenos más recientes del capitalismo como sistema mundial, de sus leyes universales, y, en particular, de su dimensión imperialista —inagotable y constante en América Latina—. Finalmente, se han incorporado, aunque con evidente retraso, al examen de la experiencia histórica del socialismo “real”.

Es innegable que el marxismo en América Latina, libre de los corsés que lo aprisionaron durante largos años, se ha desarrollado fecundamente desde la década del 60 y que permanece sensible a cuestiones que hoy ocupan el primer plano como la de la democracia. Pero al hacerlo, los marxistas se esfuerzan por no dejarse llevar por el planteamiento abstracto del viejo y nuevo liberalismo.

Por último, la influencia del marxismo no está sólo en su aportación a la teoría que fundamenta una práctica política, sino también en la que ejerce en otras corrientes del pensamiento como las conocidas como “filosofía latinoamericana” y “teología de la liberación”. Una y otra, al tratar de examinar la realidad de América Latina a cuya liberación quieren contribuir, se valen de recursos teóricos y metodológicos extraídos del marxismo. Pero, incluso posiciones alejadas del marxismo y opuestas a él no pueden ignorarlo, aunque sea para medir sus armas con él en los diferentes campos del saber. En América Latina el marxismo sigue siendo un elemento sustancial de su cultura, aunque esta cultura no se reduzca, por supuesto, a él. Y así lo confirma el hecho de que un Octavio Paz al enfrentarse a problemas vivos de nuestro tiempo lo tenga como un interlocutor insoslayable. El marxismo es un ingrediente innegable de su cultura.

Ahora bien, en este balance de la situación actual del marxismo en el continente, no podemos dejar de reconocer que la rechazación impresionante que se produce en el mundo capitalista ha llegado también a América Latina, y que, sin llegar a desarraigarlo de su cultura —como está sucediendo en Occidente— suscita cierto reflujo, provocado no sólo por la tremenda presión ideológica de la “nueva derecha” sino también por los marxistas de ayer que han transformado una crítica justa a cierto marxismo y al socialismo “real” en la negación total del marxismo e incluso de toda alternativa socialista.

Pero este reflujo no altera el puesto del marxismo en la cultura latinoamericana contemporánea, lugar legítimamente conquistado no sólo por su presencia en las esferas del saber que hemos examinado, sino también por su peso —que no hemos examinado en nuestra exposición— en el terreno de las artes y de la literatura. En conclusión, si antes dijimos que el lado liberador de la historia real de América Latina de este siglo es inseparable del marxismo, ahora podemos decir también que sin él no puede escribirse tampoco la historia de las ideas de América Latina.

LA FORMACION DEL PENSAMIENTO PROGRESISTA EN MEXICO *

Pablo González Casanova

Yo *QUERRÍA* en esta charla tratar algunos problemas relacionados con la forma de acercarse a cierto tipo de reflexiones que se plantean, sobre todo desde el siglo XVIII hasta nuestros días, y que son nuestro legado ideológico, y que corresponden también en el terreno de las obras y los actos, a un conjunto de herencias que podríamos ubicar en el pensamiento clásico o en el trabajo que nos han dejado nuestros clásicos.

El problema, tal y como lo quiero abordar, nos llevará de situaciones un poco remotas hasta la actualidad, y de observaciones un poco abstractas a las más concretas.

Quiero revisar la historia y ver cómo nos acercamos a análisis cada vez más lúcidos, cada vez más claros, cada vez más precisos, en un tipo de lucha que, como decía, se inicia particularmente en el siglo XVIII en torno a los tres lemas, a las tres metas que la Revolución Francesa va a expresar como "libertad, igualdad y fraternidad". Estos objetivos, me parece, dan pie a una idea que ya se venía profundizando y que se va a profundizar más, en el sentido de que el hombre accede a etapas superiores en que la libertad, la igualdad y la fraternidad van a desarrollarse. Ahora, estas metas se van a enfrentar a problemas concretos de la mayor importancia para pensar la actualidad. En nuestros países se van a enfrentar al problema del colonialismo, y en el mundo en general se van a enfrentar al problema del capitalismo.

Entonces van a aparecer, después de señaladas las grandes metas, algunos objetivos más específicos, como por ejemplo, en rela-

* Versión magnetofónica de la conferencia pronunciada en el coloquio "Marxismo y cultura política en la crisis actual".

ción con la libertad, la idea de la tolerancia, la tolerancia de las ideas de los demás, y también en relación con la libertad, las primeras ideas sobre la democracia. Van a aparecer también obstáculos especiales en relación con la igualdad y la fraternidad; y yo creo que los dos grandes obstáculos particularmente inesperados en ese momento por la mayor parte de los pensadores y de los ideólogos son: el colonialismo con todas sus variantes, que se van a ir desarrollando hasta nuestros días —tantas que ya realmente resulta absurdo hablar de colonialismo y neocolonialismo como si uno, y sólo uno, se enfrentara al otro, pues el propio neocolonialismo tiene formas nuevas y que cambian y que son distintas a las que conocimos digamos hace 20, 30, 50 años—. El colonialismo con sus varias manifestaciones es un problema realmente significativo inesperado, que va a dar lugar a una reflexión muy fuerte, sobre todo en África, Asia y en América Latina. El otro problema, el del capitalismo, va a dar lugar también a una profunda reflexión en cuanto a las metas y a la posibilidad de alcanzar esas metas en un sistema donde priva el lucro. Entonces, el pensamiento progresista va a plantearse cierto tipo de problemas relativos a cómo alcanzar las metas a lo largo del tiempo y va a incluir una reflexión sobre los medios políticos y revolucionarios para alcanzar esas metas. Y esto va a dar lugar a una especie de revolución en la Revolución Francesa, en el mundo contemporáneo y desde luego en nuestro país.

Pero yo creo que hay un tercer campo en el que se plantea el problema del rigor y del acercamiento a una reflexión cada vez más exacta y clara. Este campo corresponde a la reflexión sobre el propio conocimiento, una reflexión que desde el siglo XVIII empieza a explorar las formas no dogmáticas del pensar, con una obsesión en nuestros países muy ligada a la crítica a la Inquisición y a las formas de persuasión en que se emplea incluso la tortura, la tortura contra quienes interpretan mal los textos o no los siguen. Ataca a la tortura como forma de la lucha ideológica en planteamientos que buscan un pensar libre del dogmatismo, de la interpretación autoritaria, un pensar crítico.

De igual manera, en ese momento aparecen algunos esbozos de una forma de razonar que después se va a volver muy poderosa, particularmente hoy. Una forma de pensar no escolar, no sólo no escolástica sino no escolar, con búsqueda de lo que después se llamará pluralismo, y que en esos momentos se vincula a ciertas acciones muy abstractas de romper las escuelas e incluso de mez-

clar lo que se piensa en una escuela con lo que se piensa en otra, un fenómeno que corresponde a las llamadas corrientes eclécticas. También hay esbozos de un ataque al pensamiento doctrinario, a las formas de razonar en torno a una doctrina y con base en ella. Romper con la doctrina, con la escuela, constituye uno de los esfuerzos más interesantes, a veces —a menudo— más logrados, que desde el siglo XVIII se dan. De ellos va a surgir en el siglo XIX en estos países y particularmente en México, un pensamiento de tipo liberal en que los ideólogos más radicales y progresistas van a descubrir las vinculaciones de un cierto tipo de liberalismo con el colonialismo, y otras, sin usar el término o la expresión, con las formas originales de acumulación de capital, por ejemplo, a costa de las comunidades indígenas. Así, se va a ir planteando en torno de la propia escuela llamada liberal, a la doctrina liberal, un modo de pensar heterodoxo en que la cuestión colonial aparece y en que se levanta la lucha contra las nuevas formas de explotación. Emerge entonces el problema de la construcción nacional, por un lado, y de la revolución social, por otro. A partir de una especie de frustración o profundización de las posiciones liberales más radicales, hay quienes descubren cómo en esa ideología liberadora, o usada para la liberación, se encierran obstáculos para la construcción nacional y se esconden problemas de una lucha durísima contra las nuevas formas de penetración de las grandes potencias hegemónicas y contra las oligarquías latifundistas y las burguesías exportadoras.

Yo creo entonces que en torno a esta imagen muy esquemática de los problemas que enfrenta el pensamiento progresista van a aparecer varios pensadores que nos dejan ese legado, esa herencia de reflexiones. Muchos tuvieron contradicciones muy fuertes pero nos dejan elementos para pensar en las luchas nuevas que son significativas; sus aportaciones van a abarcar desde ese liberalismo social, del que habló Reyes Heróles, que se planteó la necesidad de la expropiación de la propiedad eclesiástica y de la propiedad latifundista y de la propiedad colonialista, pasando por el pensamiento de la Revolución Mexicana que enriqueció esas ideas hasta el encuentro con una nueva familia ideológica que es el marxismo. De tal modo que un encuentro de doctrinas, escuelas y corrientes de pensamiento crea obras muy significativas y que tienen validez para la reflexión actual sobre nuestros problemas.

De las principales obras voy a destacar solamente algunas, por

ejemplo el *Juárez* de Justo Sierra, una biografía sobre Juárez, su obra y su tiempo, que es el equivalente a *El príncipe* en la política mexicana, y en el que realmente la herencia que deja Sierra es la de un pensamiento que no se conforma con la lucha política que se plantea, que va en busca de la lucha por el poder. Esto es muy importante. Romper la estructura mental que limita las luchas a la política y a las formas políticas es toda una hazaña de la inteligencia y la voluntad. En el liberalismo mexicano aparecen ese tipo de hombres que están rompiendo los límites mentales, emocionales, de la pura lucha política y que se plantean la cuestión del poder.

Otra herencia menos sistemáticamente expresada y que no tiene una obra (al menos yo no la conozco) que constituya, digamos el clásico de la cuestión en nuestro país, pero que se expresa a lo largo de una publicación bien conocida por todos ustedes; que es *Regeneración*, corresponde a los elementos de un pensamiento libertario que quiere distinguirse con ese calificativo del mero pensamiento liberal en el propio movimiento obrero. Este tipo de pensamiento va a caer también en muchas contradicciones, en muchos errores. La evidente influencia del anarquismo lleva a los pensadores liberales ligados a los obreros a posiciones muy contrarias a la lucha por el poder. Sus concepciones anarquistas van a constituir un drama para ellos y para quienes los siguen, pero su pensamiento deja una herencia de vinculación de los valores de la libertad a los valores de la lucha obrera, herencia que atraviesa el siglo xx y que resurge en la insurgencia sindical de nuestros días.

Los "libertarios" también plantean una ruptura de lo meramente político, que si bien está equivocada al no incluir la cuestión del poder, la cuestión del Estado, sí hace camino en la comprensión de la necesidad de una revolución que no sólo sea política sino social. Y si nosotros releemos la historia, más que para ver los errores para ver los aciertos y los legados del pensamiento progresista, yo creo que estos dos, las ideologías de tipo libertario-obrero y el planteamiento de la revolución social, con formas menos elegantes, menos sistemáticas que las de un Sierra en su *Evolución política del pueblo mexicano* o en su *Juárez*, de todos modos son una herencia de enorme importancia en el pensamiento progresista actual.

Otro autor y otra obra muy significativos que constituyen un clásico de lo que hoy pensamos, corresponden al bien conocido

libro de Andrés Molina Enríquez sobre *Los grandes problemas nacionales*, publicado en 1908. Ese libro plantea como un problema consustancial al proceso revolucionario la lucha por cambiar, por alterar la propiedad de la tierra, y con un lenguaje a veces muy fechado, muy anticuado cuando lo leemos hoy, plantea también la legitimidad de la fusión de las razas, la búsqueda de un México mestizo en todos los campos, incluidos los culturales.

Dentro de esta mezcla aparentemente contradictoria y ecléctica, pero que de hecho corresponde al legado de un pensamiento movilizador, se encuentra también un librito que por sí mismo no dice mucho y que más que un libro es una especie de proclama, *La sucesión presidencial en 1910* con el que Francisco I. Madero buscó expresarse para hacer una crítica a Díaz por haber abandonado el proyecto liberal, y que planteó uno de los problemas más difíciles en la historia del hombre: la muerte del rey, que es la desaparición del rey por vías políticas y no sólo naturales. Madero recogió y enriqueció además otro legado que debe constituir y constituye parte de nuestra cultura popular, un legado de tolerancia con las ideas, con las opiniones contrarias, y lo llevó a sus últimas consecuencias. En el primer terreno, en el de los gobernantes, planteó o replanteó junto con toda la lucha del movimiento encabezado por él la idea de la "no reelección" casi como un dogma, e insistió en que el sufragio fuera efectivo como una práctica, y aquéllo constituía realmente entonces un atentado y esto constituye hoy un atentado al sentido común dominante al de entonces y al de ahora. En el campo de la cultura nacional, de la cultura del pueblo, Madero planteó de nuevo pero muy profundamente y con gran amplitud, hasta hacer que su régimen entrara en contradicción con todo el Estado y la sociedad, el problema de la tolerancia y del pluralismo ideológico, como hoy lo llamamos.

Del maderismo como movimiento de masas nos viene una cultura mucho más extendida de lo que nosotros pensamos en este país, que a su vez es heredera de aquella que desde el siglo XIX acompañó las luchas populares contra Estados Unidos y contra Francia, y que hizo del liberalismo, como tolerancia de las ideas de los demás, parte significativa de la unidad de pueblo y de la cultura de mucha gente del pueblo. Los que tengan dudas al respecto vean cómo respetan en las familias del pueblo los padres a los hijos que piensan distinto de ellos, cómo resuelven los problemas de las diferencias a un grado verdaderamente inusitado

para no apelar a la cólera cuando hay un problema interesante, que es cuando uno se encoleriza, sino para sustituir la cólera por la paciencia y por la reflexión, por el diálogo, hasta unir familias con familias, partidos con partidos. Una cultura opuesta a la herencia de las sectas y de las facciones, de las parroquias y de las tribus, así sean políticas o ideológicas.

Otro libro significativo es el de Luis Cabrera, quien aparte de haber contribuido a la Ley del 6 de enero de 1915 escribió algunos ensayos políticos de gran significado, entre ellos uno sobre teoría del Estado, y del Estado en un pas como éste. En la historia del pensamiento progresista mexicano no se puede ignorar *La herencia de Carranza* de Luis Cabrera si en el futuro se quieren reformular los proyectos sobre el Estado mexicano a partir de posiciones en las que el pueblo trabajador y la clase obrera tengan cada vez más injerencia y fuerza. Porque Cabrera se acerca en concreto a los problemas financieros, militares, populares, del Estado que se enfrenta a una potencia imperialista, y esboza el arte de gobernar para sobrevivir frente a sus asedios. Claro, donde aparecen todas las contradicciones del autor es precisamente en el filo de la coalición, o en la teoría de las alianzas que el Estado surgido de la Revolución del diez tenía con sus caudillos y sus burgueses primitivos y con el rayser en el campo internacional. A este respecto, creo que dentro de esta misma trayectoria encontramos los problemas sobre el Estado y la liberación que va a plantear el pensamiento marxista desde finales de la década de los diez y entre los años 20 y 35, problemas muy variados entre los que destaca uno como particularmente significativo para la reflexión actual: el problema de las alianzas nacionales e internacionales, ligado al problema del antiimperialismo y al problema de la democracia de bases populares.

El triunfo de la Revolución Rusa y la solidaridad que despertó ésta entre algunos grupos de entusiastas anarquistas mexicanos y de pensadores más o menos radicales o antiimperialistas, acentuó el problema de reflexionar sobre las alianzas. Lo acentuó a partir de una profundización del concepto de "pueblo", una profundización en que este concepto se analiza también en términos de las clases y de la injerencia de las clases dentro de las organizaciones populares y dentro de los movimientos del pueblo.

Las variantes que al respecto tuvo la Tercera Internacional fueron muchas, y la mayor parte de ellas de carácter táctico, tanto

en lo que se refiere al problema de las alianzas como en lo que concierne a la lucha contra el imperialismo. Muchos y muy ricos resultaron los debates sobre si debía o no incluirse a la burguesía antiimperialista en las alianzas libertadoras. Me refiero a las discusiones que se dieron en la Internacional sobre la liberación y el proceso revolucionario en África, Asia y América Latina. Muchas fueron también las variaciones en cuanto a la priorización o no de la lucha de clase contra clase frente a la de coaliciones, frentes o movimientos. En todo caso, en las búsquedas que he hecho acerca del planteamiento de estos problemas en nuestro país entre los años 17 y 35 no hallé que se intentara una reflexión más o menos profunda, más o menos sistemática. De la nueva perspectiva, tan importante, de alcances tan grandes para la lucha progresista y revolucionaria, desgraciadamente no he encontrado realmente nada dedicado específicamente a ese tema, más bien los pronunciamientos que iba publicando el Partido Comunista Mexicano con las variantes de la Tercera Internacional y de la política nacional. En todo caso, creo que con la creación de los frentes populares tendió a fortalecerse más bien la teoría de las alianzas, que había surgido de una manera explícita o implícita, y sobre todo implícita, desde las épocas anteriores a la irrupción del pensamiento marxista. Ahora, ya existiendo éste se plantearon cada vez más, y a veces, con brillantez, problemas de alianzas de clase desde la perspectiva del amplio frente que iba a prevalecer incluso en los años de post-guerra. El principal teórico e ideólogo de esta posición, en la que jugó un papel de precursor, fue Vicente Lombardo Toledano, en cuyo librito sobre *La teoría y práctica del sindicalismo nacional mexicano* y en muchas de cuyas obras y discursos se puede revisar la riqueza de sus planteamientos sobre alianzas y frentes al nivel de conocimiento que había entonces sobre estos problemas no sólo en México sino, podríamos decir, en el conjunto mundial. Lombardo dejó como un legado de la lucha nacional la necesidad de que cualquier alianza o frente liberador contara con el soporte central de la clase obrera, e hizo ver que cualquier lucha de liberación exitosa debía tener una diplomacia favorable a los países socialistas y a la política mundial de coexistencia pacífica. Sus limitaciones fueron las de su tiempo.

Ahora bien, para no extenderse demasiado, y sin que pretenda que la lista anterior sea exhaustiva sino sólo un índice parcial de un legado mucho más rico al que no puedo referirme aquí, yo

creo que es importante, también cuando estudiamos el pensamiento progresista de hoy, pensar en el legado que nos ha dejado el pensamiento conservador, porque de otra manera seríamos un poco maniqueos y parecería como si creyéramos que nada más ha influido en nosotros el pensamiento progresista. Me parece que es interesante hacer una pequeña revisión de ese legado del pensamiento conservador, un pensamiento que es mucho más rico, sobre todo en México, de lo que a veces nos imaginamos.

El pensamiento conservador tiene varias fuentes sobre las que es necesario reflexionar en el momento actual en que vemos su legado revivido en el ataque, y como parte de nuestra reflexión para actuar. Una primera fuente es la de un pensamiento conservador ya un poco pasado de moda, pero que hasta hace unos cuarenta años reconocía con mucho entusiasmo, con mucho respeto, en Lucas Alamán a su clásico. Hay una segunda fuente que es parte del pensamiento positivista, en especial de los científicos, con algunos elementos darwinistas, racistas, de blanquitos que dicen que no creen en el racismo pero que de hecho presumen y se arreglan para que los vean blancos. Estos científicos son los precursores de los tecnócratas de nuestros días. Una tercera fuente es parte del propio pensamiento liberal y corresponde a la corriente que enfrentó el liberalismo de 1910 a la revolución social de Flores Magón. Si ustedes se fijan con cuidado advertirán que la Revolución Mexicana empezó en 1905 cuando precisamente los obreros trataron de hacer una revolución, y que entre 1905 y 1910 realizaron varias acciones armadas, y en el 10 vino lo que ahora llamaríamos la mediación o mediatización maderista. Entonces, también del maderismo surgió parte de nuestro pensamiento conservador, de ese enfrentamiento a los obreros del propio pensamiento maderista, el cual se enfrentó también, por cierto, a posiciones más radicales en los terrenos de la revolución social, como la de Zapata, es decir, a la revolución agraria contra los señores de la tierra, y también a la revolución antiimperialista, gestora de un nacionalismo en serio, no sólo verbal sino económico, financiero, militar, cultural.

Una cuarta fuente del pensamiento conservador es el pensamiento libertario de derecha. La derecha en América Latina ha sido muy muy hábil para apoderarse del lenguaje de la izquierda; para incendiarse en cólera y sostener tesis de derecha con nobles tintes populares. Francisco Bulnes fue en México un genio en el uso de este tipo de retórica. Una quinta fuente se encuentra en

las propias corrientes de la llamada Revolución Mexicana, sobre todo en el pensamiento que frenó desde dentro el carácter popular, nacionalista y democrático de la misma... Uno de los mitos precisamente ha consistido en hacer pensar que la ideología de la Revolución Mexicana ha sido progresista siempre, y en todo, cuando entre las fuentes del pensamiento conservador actual se encuentra el propio pensamiento de la Revolución Mexicana. Este también incluye a quienes se desilusionaron de la revolución adoptando posiciones de derecha, como José Vasconcelos que en una época fue nazi.

Ahora, con todos estos legados tan ricos, llegamos al momento actual y damos un salto muy grande en la enumeración de autores y de libros, porque de otra manera no terminaríamos a la hora que nos habíamos fijado y tampoco podríamos agotar la lista, y nos planteamos un problema que a mí me parece de la mayor importancia y que está ocurriendo en este momento sin que posiblemente nos demos cuenta de la magnitud histórica que tiene en la región del mundo a la que México pertenece.

Se trata, en efecto, de un problema que se está dando a nivel mundial, dentro de una zona geográfica que muestra cierta densidad particularmente notable para pensar y que corresponde al Caribe y Centroamérica.

Si hiciéramos una geografía de la reflexión profunda en el mundo actual, yo creo que sin duda encontraríamos que una de las zonas donde se está pensando con más profundidad, con más exactitud, con más lucidez, dentro del pensamiento progresista y revolucionario, se halla en las islas del Caribe y en los países centroamericanos. Creo que allí está ocurriendo una revolución en el pensamiento, aparte de la revolución social que ocurre allí con gran magnitud. Sobre esa revolución en el pensamiento habría mucho que decir y aquí sólo voy a tratar, en muy breves palabras, de transmitir algo a ustedes, algo relacionado con la historia que empezó en México y aquellos países en el siglo XVIII y que ahora está alcanzando en ellos niveles muy altos. No sé si lo logre o no.

El problema consiste en esto: desde hace varios milenios, cuando nosotros pensamos, cuando nosotros queremos saber cómo es la realidad que nos rodea, buscamos puntos de referencia en los ideales, en los modelos, y lo que está ocurriendo ahora en esta región consiste en que ya no buscamos, como punto de referencia para saber, modelos e ideales e ideas, sino que buscamos el mo-

vimiento en el que estamos insertos y en él tratamos de indagar qué sentido tiene. Curiosamente, el pensamiento conservador de todo tipo, hasta el que se enmascara de progresista, ha bloqueado la crítica o esta forma de pensar con modelos, una forma doctrinaria, o de escuela, que remite a textos; bloqueó esta revolución epistemológica contra los modelos y las referencias, a base de erigirse, por ejemplo, en crítico de los modelos extranjeros de pensar. “Están usando modelos extranjeros” afirmó un pensamiento que no se sabía si criticaba a esos modelos por extranjeros, y que habría tenido razón si criticara a los modelos como referencia para pensar, como paradigma de los sumisos a los extranjeros, a los colonialistas.

El pensamiento anticomunista siempre criticó “los modelos”, pero unos modelos, los comunistas y no otros, no los modelos en general. Sin embargo esa corriente conservadora burda y abierta se vinculó a una crítica más seria, a una crítica al dogmatismo de la izquierda, a una crítica a lo doctrinario de la izquierda, a una crítica a la forma escolar de pensar de la izquierda que derivó, hasta nuestros días, por ejemplo con el euro-comunismo, en posiciones conservadoras que aprovecharon la decadencia de la forma de pensar dialéctica y el auge del uso de los modelos para pensar mal del pueblo, de la liberación, de la revolución, del socialismo; la aprovecharon para desprestigiar, con su propia crítica la ruptura de modelos, la ruptura de esa manera de pensar. La izquierda —una izquierda autoritaria— defendió los modelos y el modo de pensar con modelos, defendió la pureza doctrinaria, y el modo de pensar con doctrinas como si así defendiera a la revolución, a la democracia del pueblo, al pueblo, a la clase trabajadora. Así todo se quedó en atacar y defender modelos, o en interpretarlos bien, y como vanguardias, o como altos funcionarios del sindicato, del partido o del Estado.

Ahora, curiosamente, al mismo tiempo surgió otra crítica de las doctrinas, de los modelos, de la terminalogía anquilosada, y esa crítica formó parte de ese pensamiento que hizo la revolución en Cuba y la revolución en Nicaragua, y que inauguró toda una época de pensar la revolución, la democracia, la lucha contra el tirano, la lucha contra el imperio, la lucha del pueblo, a partir de la lucha contra el tirano y por la democracia, una lucha que se profundiza en la lucha contra el imperio, y que por ejemplo en Cuba se profundizó todavía más, con la inclusión de la lucha de clases que toma como eje al pueblo trabajador a nivel interno

e internacional, fenómeno que con las variantes necesarias, en que la conciencia no es la de unos cuantos sino la de todos, o la de la inmensa mayoría para ser más exactos, se está dando también en Nicaragua, se está dando también en Centroamérica.

En el proceso de esta historia por la cual se buscó la igualdad, la libertad, la fraternidad, se descubrió que era imposible alcanzarlas con colonialismo y capitalismo, en un descubrimiento que ya no es nada más de unos cuantos sino del conjunto, de la mayoría de un pueblo que piensa, fenómeno que altera completamente la importancia del conocimiento.

Si el fenómeno se da hasta sus conclusiones más lúcidas en Centroamérica, y alcanza las mayores profundidades en el Caribe, tiene también hondas raíces en México, tan grandes que el pueblo mexicano y sus organizaciones, sobre todo aquéllas que vinculen el proyecto anticolonial en sus nuevas formas con el proyecto anticapitalista, y uno y otro con un proyecto democrático, del pueblo trabajador y de la clase obrera, quienes enarbolan estas banderas y sigan estos conceptos van a descubrir muy probablemente que están insertos en el movimiento histórico de la liberación, la democracia y el socialismo, que arrancó en el siglo xviii de un pensamiento no doctrinario, no escolar y que a mediados del xx descubrió la realidad sin tener que interpretarla con los textos, ni que legitimarla con los clásicos, ni que ajustarla al reino de las ideas interpretables, en una comprensión que va de la Revolución Mexicana a la cubana, a la nicaragüense, con los hilos de un pensamiento que se transmite con la necesidad de ganar la lucha con la memoria, la imaginación y la decisión de ganarla.

VALOR INTERPRETATIVO, DE LA OBRA DE MARX Y ENGELS APLICABLE A LA REALIDAD DE AMERICA LATINA

Sergio Bagú

1. Introducción

Como todo lo que se refiere a Carlos Marx y Federico Engels se encuentra envuelto en un clima de equívocos y aguda polémica, a menudo insustancial, debo aclarar que aquí hablaré exclusivamente de la obra escrita y de la correspondencia conocida de ambos. No me referiré a ningún otro autor considerado marxista ni, mucho menos, a partidos políticos ni a grupos o tendencias.

Desde el fallecimiento de Marx en 1883 y el de Engels en 1895, la obra de ambos —una sola obra con dos autores— ha ido atravesando periodos de olvido casi absoluto y de aceptación generalizada; matizados siempre con actitudes de reverencia extrema y de horror. Cada una de estas oscilaciones tiene su propio sentido histórico, que puede no relacionarse sino lejanamente con el contenido conceptual de la obra.

El movimiento obrero británico se desarrolló desde mediados del siglo xx casi sin contacto con estas ideas, a pesar de que Marx vivió mucho tiempo en Londres y allí escribió la parte fundamental; pero, en cambio, esas ideas tuvieron presencia importante en el movimiento obrero y en la intelectualidad radical de muchos países del continente europeo.

En América Latina su destino ha sido variado. En México, alcanzaron importancia en el movimiento obrero hasta finalizar la presidencia de Cárdenas. En Perú, Chile, Argentina, Bolivia y Uruguay la tuvieron en varias etapas del siglo xx. En cambio, desde la década de 1941 han carecido casi por completo de presencia en los movimientos obreros de México, Venezuela y Argentina.

En los ambientes universitarios de Europa occidental, Estados Unidos y América Latina, Marx y Engels fueron desconocidos o burdamente tergiversados, en general, hasta después de la segunda guerra mundial, pero en los años que le siguieron sus ideas tuvieron allí la más activa presencia.

En los países de habla española, después de 1945 y hasta hoy mismo han tenido circulación masiva las traducciones de casi todo el enorme material escrito que dejaron. Algunas de esas versiones son trabajos notables, muy particularmente las firmadas por Wenceslao Roces y Pedro Scaron. Este dato es importante, porque el lector culto de América Latina tiene hoy fácil acceso a las mejores traducciones de toda la obra al español, francés e inglés y, en menor medida por el limitado conocimiento de la lengua, a los originales en alemán.

En los ambientes relacionados con las ciencias sociales, las ideas de estos pensadores tuvieron, en general, amplia gravitación a partir de 1950. Fue entre intelectuales con militancia política donde prendieron las polémicas más encendidas —y generalmente más estériles— en torno a lo que Marx y Engels dijeron, no dijeron, pudieron haber dicho, o quizá pensaron decir.

En Italia, las ideas de Marx y Engels se incorporaron vigorosamente al universo de la creación cultural y de la polémica obrera y política desde poco después de finalizar la Segunda Guerra Mundial. En España el panorama fue distinto. En la última etapa del franquismo e inmediatamente después se formó una generación de estudiosos que absorbió con inteligencia muchos aportes de los dos clásicos y produjo obras de valor en varias disciplinas sociales, pero en los años más recientes se advierte una línea decendente en la adhesión teórica.

En 1983, cuando se cumplió un siglo del fallecimiento de Marx, Willy Brandt, presidente entonces del Partido Socialdemócrata de Alemania Federal y presidente también de la Internacional Socialista, después de evocar con palabra equilibrada y respetuosa la obra de aquél, observaba que los nuevos movimientos sociales que surgen en varios países europeos no están inspirados en el marxismo. Se refería, preferentemente, a los ecologistas, los estudiantes y los jóvenes en general. Aunque no es fácil generalizar, mucho de cierto existe en esta observación.

En Francia hay una distancia apreciable en el contenido ideológico del movimiento estudiantil de 1968, fuertemente inspirado en Marcuse —cuyas primeras raíces filosóficas se remontan a los

textos de Marx y Engels— y el pujante movimiento de 1986-87, que no parece haber tenido referencia histórica alguna.

En varios países sudamericanos que han padecido recientes y prolongadas dictaduras militares brutales, extremadamente destructivas en los terrenos cultural y psicológico, y en Chile —que aún la padece— el regreso, real o posible, a la convivencia civilizada se caracteriza, en los medios culturales y políticos, por una afirmación de valores democráticos que no incluyen un reverdecer socialista ni un interés especial por la obra de Marx y Engels.

2. Ideas, clases y dictaduras

Estos hechos que estoy observando deberían presentarse con mejor sentido metodológico para extraer de ellos alguna conclusión válida. Pero mientras llegue el momento de hacerlo, podría agregar aquí otros elementos que enriquezcan la comprensión del momento cultural que estamos viviendo en América Latina.

Para que pudieran resultarnos más útiles, tendríamos que agrupar los datos en función de cuadros con mayor contenido sociológico. En España, por ejemplo, sería necesario observar que entre el último gobierno republicano en 1939 y el renacer democrático iniciado en 1975 desaparece, prácticamente por completo, el anarquismo, que había sido expresión de una parte importante de la clase obrera y de la intelectualidad. Es probable que haya que buscar la causa, en primer término, en la represión y, posteriormente, en el importante desarrollo industrial, que formó un nuevo proletariado, así como en algunas transformaciones culturales registradas en los últimos años de la dictadura franquista.

En Argentina, la política económica del último régimen militar iniciado en 1976 consistió en destruir gran parte de la extensa planta industrial desarrollada desde 1958 aproximadamente, lo que redujo al proletariado industrial en muy alta proporción. Después de 1945 en ese país las ideas marxistas ya no tuvieron penetración en la clase obrera, como sí la habían tenido desde fines del siglo xix. Todo el importante proceso de creación de una vasta industria de bienes de consumo —la más diversificada hasta entonces en América Latina— con siderurgia y petroquímica se realizó sin que el nuevo proletariado industrial tuviera contacto con las fuentes marxistas y sin que se formara una intelectualidad paralela que se inspirara en ellas.

La destrucción cultural dirigida por los gobiernos militares en América del Sur alcanzó varias proporciones. En Brasil, Uruguay, Argentina y Chile —y en Chile todavía hoy— desde la enseñanza primaria el estudiante fue educado en el horror de las ideas democráticas y revolucionarias. Todos los textos de Marx, Engels y numerosos autores nacionales y extranjeros fueron retirados de las bibliotecas y de las bibliografías de los cursos secundarios y universitarios. En Argentina y Chile se quemaron públicamente las obras de muchos autores. Mencionar a un autor prohibido, ya fuera del aula o en un escrito, implicaba un riesgo físico. Este procedimiento no sólo genera ignorancia sino reflejos condicionados de supervivencia que siguen funcionando después de desaparecer el último gobierno militar.

3. Análisis y polémica

Podríamos extender mucho más este recorrido por un pasado inmediato para comprender mejor ciertos cambios culturales recientes en los países latinoamericanos. Pero, aunque no lo hagamos ahora, tendríamos que mencionar hechos contemporáneos.

La teología de la liberación es una de las corrientes de ideas de mayor alcance transformador en la historia cultural de América Latina en los últimos veinte años, por su contenido intrínseco y por el ámbito cristiano y eclesial en el que nace y se expresa, lo cual le ha permitido canalizar un sentimiento popular profundo en Nicaragua y otros países latinoamericanos.

En varios países latinoamericanos, por otra parte, en los últimos treinta años aproximadamente ha habido un progreso francamente importante en la capacidad de análisis dentro de los parámetros de las ciencias sociales. Si hiciéramos una evaluación comparativa, es probable que llegáramos a la conclusión de que en muchos capítulos de las ciencias sociales América Latina se equipara hoy a Estados Unidos y Europa occidental, quizá tanto en sus logros como en sus limitaciones.

Algunos de los datos que estoy presentando aquí pueden parecer contradictorios, pero debe tenerse en cuenta que hablo de un conjunto continental muy amplio cuyas generaciones y cuyos sectores culturales atraviesan etapas disímiles.

Tendríamos, asimismo, que ubicar las distintas corrientes de

ideas sobre un mapa de las estructuras sociales cambiantes de los lustros recientes. La intensidad de la polémica asciende o desciende e inclusive se modifican los contenidos de ésta según los grupos sociales participantes, incluyendo los generacionales.

Hay otros condicionantes de la polémica contemporánea que contribuyen a hacer mucho más complejo su planteamiento. Quisiera aquí mencionar dos o tres porque inciden bastante directamente sobre nuestro tema.

Así como en los países azotados por dictaduras militares prolongadas desaparecieron en los medios universitarios las obras de Marx y Engels y se prohibió, expresa o implícitamente, mencionar sus nombres, en los otros países que se libraron de la epidemia el saludable y fácil acceso a esas obras estuvo acompañado por una gran difusión de manuales y esquemas. Un manual, desde luego, puede ser un excelente instrumento didáctico, como así también un buen esquema puede cumplir un objetivo docente útil. No se trata de condenar ni el manual ni el esquema por sí mismos. Condenables son los manuales y los esquemas que transforman un pensamiento complejo, creador y altamente dinámico en cuadros elementales y rígidos.

Esto último es precisamente lo que ocurrió en gran escala. Por la vía de los manuales o el material de cátedra circuló torrencialmente un esquema de los modos de producción que se transformó en panacea universal porque en dos páginas resumía toda la sabiduría de Marx y Engels y permitía explicar el pasado y adivinar el porvenir de cualquier país.

En algunos sectores más exigentes, el concepto de formación socio-económica permitió comprender que las cosas no eran tan elementales, porque lo frecuente en el pasado y en la actualidad, según la interpretación corriente que se hacía, era la coexistencia de varios modos de producción.

En relación con estos esquemas se deslizó simultáneamente el debate sobre la interpretación del pasado latinoamericano a partir del feudalismo o el capitalismo. Esta polémica generó los fuegos más intensos y consumió torrentes de energía y millares de horas. Salvo un pequeño margen de búsqueda respetable, ha sido un penoso episodio de rutina y desinformación.

Como todo este esfuerzo por lograr lo inútil —que ya parece encontrarse en su escena final— se hizo en nombre de Marx y Engels, es posible que la fatiga que produjo haya contribuido a acentuar el desinterés o la negación respecto de ambos clásicos

que se advierte hoy en algunos círculos en cuyas vecindades ocurrió, hasta hace muy poco, aquel encendido y estéril debate.

Hay algún residuo mágico en este tipo de polémica porque, más allá de los planteamientos con que se inician, actúa la seguridad de que basta la evocación de nombres y frases rituales para aclarar todas las dudas. Pero hay también un elemento político de valor inmediato: lo que a menudo se debate en realidad son posiciones coyunturales de partidos y grupos políticos que se protegen con dos nombres ilustres.

4. Realidades y refutaciones

Es fácil refutar el cuadro de los modos de producción considerados como etapas sucesivas, que circuló tanto en los cursos de marxismo y de ciencias sociales en las universidades latinoamericanas, pero esa es la victoria sobre el esquematismo mecanicista de algunos divulgadores, no sobre la obra escrita de Marx y Engels.

Mayor interés tendría, por ejemplo, el análisis que podría hacerse de la función histórica de la clase obrera según estos pensadores, desde el Manifiesto de 1848 hasta la actuación de Engels en el Partido Socialista Alemán después del fallecimiento de Marx. Este tema es de primera magnitud política hasta nuestros días, y sería necesario tratarlo reconstruyendo la evolución del pensamiento de ambos a partir de múltiples pasajes de sus obras y de sus cartas. Se podría comprobar que los planteamientos originales fueron incesantemente reexaminados a la luz de las nuevas experiencias que los dos iban acumulando.

Ha transcurrido un siglo desde que pusieron fin a la obra escrita y en ese lapso el mundo occidental, dentro del sistema capitalista, ha atravesado la segunda revolución industrial —apenas iniciada en los últimos años de la existencia de Marx— y ha cruzado ya varias etapas fundamentales de la tercera; el capitalismo ha experimentado crisis profundas y muy extendidas y ha encontrado nuevos caminos de reorganización; se han producido dos guerras mundiales y un sinnúmero de guerras menores, y muchos países de la periferia capitalista han entrado en regímenes socialistas de distintos tipos. Más aún: China y Vietnam, países socialistas, han sostenido entre sí incidentes militares fronterizos bastante graves, y China y la Unión Soviética han actuado

durante lustros como enemigos potenciales en una posible tercera guerra mundial.

Estos episodios han quebrantado algunas de las convicciones y de los pronósticos que podemos encontrar en la vasta obra escrita de ambos. Pero lo que debemos considerar inaceptable es que, a partir del reconocimiento de estos hechos, se quiera invalidar el conjunto de la obra y se proponga, como etapa de superación, una ideología de mucho menor alcance explicativo.

Me refiero a distintas propuestas que han surgido en América Latina así como en países europeos, con el destino expreso de reemplazar la teoría histórica de Marx y Engels, a partir del argumento de que los procesos posteriores a la segunda guerra mundial han demostrado su obsolescencia y sus errores.

5. Zonas marginales y tercer mundo

En el caso de América Latina, el planteamiento del problema tiene sus complejidades especiales. Por una parte, la divulgación de varios fragmentos de Marx sobre episodios de nuestros países ha revelado que no los comprendía. Algunas frases aisladas de Engels, donde usa la palabra *civilizados* para referirse a los países europeos industrializados —terminología muy común entre los autores de su época— hace pensar que estaba suponiendo que los países que hoy llamamos del tercer mundo no lo eran, graciosa hipótesis que sólo revela la persistencia de prejuicios eurocéntricos aún en mentalidades tan lúcidas como las de ellos.

La breve correspondencia de Marx con Vera Zassulitch en 1881, sobre la posible función revolucionaria de la comuna rural rusa, traduce en él vacilaciones explicables porque se le pedía un pronóstico político a partir de un tipo organizativo que él conocía sólo fragmentariamente.

Lo cierto es que el *mir* ruso —la comuna rural, a la que algunos contemporáneos atribuían un potencial revolucionario— era creación del poder zarista. Efectivamente, la emancipación de los siervos, iniciada con el edicto de 1861, requería un organismo institucionalizado que administrara la distribución de las nuevas parcelas entre las familias campesinas, muchas de ellas formadas por siervos emancipados el mismo año, y asegurara al poder zarista el pago puntual del precio que éste asignaba a las parcelas y, en general, todos los gravámenes que el Estado pudiera imponer pos-

teriormente al campesinado, sector de la población extraordinariamente numeroso. Esa comuna rural era una creación del Estado zarista, no una célula arcaica de *comunismo primitivo*, aunque es posible que en esas mismas regiones se conservara cierta memoria de antiguas formas organizativas comunales.

Este fenómeno del neoarcaísmo organizativo —que perservera en toda la historia del capitalismo y que sigue presente hoy, sobre todo en el tercer mundo— no fue previsto por los jóvenes autores del *Manifiesto comunista* de 1848, ni era posible ubicarlo dentro del esquema inicial de los modos de producción como etapas sucesivas. Se trata de un regreso a tipos organizativos elementales, que cumplen ahora funciones dependientes de la franja de expansión capitalista, o bien que actúan como unidades autónomas, pero a menudo generadas en procesos de decadencia en zonas marginales del perímetro capitalista.

Quienquiera que se proponga levantar un inventario de las imprevisiones de Marx y Engels podría llenar no pocas páginas, pero un empeño de ese tipo terminaría sin captar dos rasgos esenciales de sus personalidades como investigadores: su gran probidad intelectual y su invencible necesidad de nuevo conocimiento. Engels le dice a su amigo, poco después del fallecimiento de Marx, que éste estaba estudiando ruso para poder leer materiales originales sobre aquel extraño país del oriente europeo y, para iniciar la grande y nueva tarea que se proponía ya había acumulado más de un metro cúbico de estadística zarista. Así trabajaban estos dos sabios.

6. Modos de producción

En el número 11, el más reciente, del *Boletín de Antropología Americana* correspondiente a julio de 1986, importante publicación especializada del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, que se edita en México, aparece un trabajo firmado por tres arqueólogos mexicanos: Manuel Gándara, Fernando López e Ignacio Rodríguez. Se trata de un trabajo de considerable valor documental, que bien puede interpretarse como testimonio de toda una generación de especialistas en un país que, como México, posee una colosal riqueza arqueológica.

El trabajo comienza observando que “hoy día casi todo mundo se considera *marxista*” (p. 5), a pesar de lo cual los autores inician su evaluación final reconociendo que “el hecho de que no poda-

mos contar con un solo caso de 'arqueología marxista es ya un comentario" (p. 12). Entre las múltiples observaciones que formulan sobre el estado de la especialidad, los autores presentan algunas críticas al sistema de enseñanza en la licenciatura respectiva.

¿Fracaso de un tipo de enseñanza? ¿Dificultad de traducir una teoría muy abstracta en términos metodológicos aplicables al análisis de casos concretos? Podría uno suponer, justificadamente, que la arqueología y la prehistoria son disciplinas demasiado alejadas de lo actual como para que los especialistas puedan valerse de ese mundo de conceptos muy genéricos que fluye de los millares de páginas impresas que dejaron Marx y Engels, aunque es verdad que el argumento de que las altas culturas precolombinas corresponden al modo asiático de producción ha sido sostenido con envidiable ardor y convicción. Pero quizá pueda un lector con memoria latinoamericana recordar que hubo un tiempo no lejano cuando se decía en los ambientes universitarios de varios países que el marxismo era estupendo como teoría, pero que el sociólogo marxista sólo podía hacer sociología práctica aplicando el método funcionalista y el economista de igual definición no podía sino aplicar la metodología cepalina en su trabajo de campo. Corrían los tiempos en que aquel esquema minúsculo del *modo de producción* había alcanzado en todas partes la categoría de un verdadero juramento profesional.

Los dos pensadores que construyeron la gran teoría palmo a palmo y a lo largo de medio siglo de incesante laboreo albergaron siempre más dudas y se imaginaron más problemas que quienes, mucho después, tan ocupados como estaban por los trajines profesionales, sólo tuvieron tiempo de leer esquemas de divulgación. "Para elaborar la teoría de los *modos de producción* era menester un conocimiento histórico vastísimo y una capacidad de abstracción excepcional. Esa teoría había comenzado a gestarse, cuando menos, un siglo antes de que nacieran Marx y Engels y es probable que éstos descubrieran la idea inicial en las páginas donde los iluministas escoceses hablaron del *modo de subsistencia*. Durante la juventud de ambos, ya en el siglo xix, los tipos organizativos globales y las etapas de evolución de toda la humanidad constituyeron, casi diríamos, una obsesión. Aún antes de Darwin, todo evolucionista —y sólo los teólogos no lo eran— ya fuera biólogo, historiador o economista, partía del principio de las etapas sucesivas de superación correspondientes a otras tantas formas

organizativas. Cuando Engels y Marx escribieron el *Manifiesto* de 1848 ya habían logrado elaborar un concepto más refinado y preciso que el de los escoceses del siglo xvii y el de la mayoría de los evolucionistas hasta ese año del xix.

Pero 1848 sería sólo el punto de partida en un incesante replanteo. Las cartas, los borradores y algunos textos definitivos revelan que el gran esquema inicial sufría correcciones frecuentes. No se trataba sólo del descubrimiento de nuevos datos históricos o nuevas formas contemporáneas en regiones lejanas, sino de esfuerzos teóricos de la mayor importancia.

Así, el *modo de producción* ¿es etapa dentro de una escala lineal o es matriz de organización? Y si es etapa, a la vez que matriz de organización, ¿es etapa inevitable o tiene cierto grado de evitabilidad?

El concepto de *formación socio-económica* era más complejo y, a la vez, exigía de los autores un esfuerzo imaginativo mayor. La *formación* nace de la coexistencia de *modos*, lo cual plantea problemas teóricos fundamentales: la relación dialéctica entre los *modos*, la preponderancia de uno sobre otros o bien la ausencia de preponderancia, el cambio incesante de contenidos por la misma interacción. Los dos autores se adelantaban así a varios de los problemas que se discutieron al hablar de las estructuras de la sociedad decenios más tarde.

Todavía quedaban por resolver otros problemas aún más complejos: si los *modos* se suceden dentro de la *formación*, ¿cómo se genera uno en el seno de otro? La verdad era que lo que Hegel podía aportar en materia realmente histórica era tan poco que mejor hubiera sido olvidar por completo sus páginas.

7. Del valor-trabajo al trabajo como creador

En 1884, un año después del fallecimiento de Marx, apareció el libro de Engels titulado *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado a la luz de las investigaciones de Lewis H. Morgan*. Era un homenaje al antropólogo estadounidense que les había abierto una temática nueva con un método interpretativo que consideraron muy cercano al que ellos mismos estaban desarrollando. Los estudios sobre la familia apenas comenzaban entonces y en alguna de sus cartas Marx llama la atención sobre su importancia.

La relación entre los tipos de organización familística y los tipos de control de los recursos naturales y de apropiación del instrumental productivo les llamó poderosamente la atención porque podían ubicar sus relaciones específicas dentro de los cuadros generales que estaban estudiando.

Lo que quiero recordar es que Engels se preocupó en el libro mencionado por reproducir minuciosamente el cuadro de las tres grandes etapas evolutivas expuestas por Morgan —salvajismo, barbarie y civilización— con sus respectivas subdivisiones y la ubicación precisa de las culturas prehistóricas conocidas entonces en los escalones respectivos. Uno debe preguntarse qué relación encontraba Engels entre el cuadro de Morgan y el de los *modos de producción*. La verdad es que parece casi imposible descubrir una relación y, si bien el cuadro de los *modos* resulta muy insuficiente, la clasificación de Morgan es totalmente inaceptable.

Quizá aquellos autores que menosprecian la participación de Engels en la teoría global que hoy llamamos marxismo —el de los fundadores— encuentren en este libro un buen argumento para sostener su tesis. Yo prefiero explicar esta obra, que es lúcida e importante en las partes referidas directamente a la familia, la propiedad y el Estado, como un paso menos afortunado a lo largo de una búsqueda incesante, que se compone de grandes aciertos, de rectificaciones y también de errores.

Había un camino diferente que los dos estaban explorando desde la juventud. Aparentemente, los *modos* fueron para ambos un gran hallazgo, porque les convencía de la presencia en la historia de una línea evolutiva que terminaría en lo que ellos esperaban, que era el socialismo. Pero su inquietud no se agotaba allí. El hilo conductor de la secuencia de los *modos* debía ser algo referido a una realidad específicamente humana, transformada por la acción de grandes formas organizativas perecederas. Más allá de los *modos* se propusieron descubrir el motor histórico de los *modos*.

La clave la encontraron en una idea cuya antigüedad en la cultura occidental no se puede ubicar, pero que comenzó a expresarse en forma específica en la teoría del valor-trabajo de los clásicos de la economía del siglo XVIII. El valor económico en las sociedades humanas está creado por el trabajo humano y ésta debe ser la tesis inicial de la teoría económica.

Hasta aquí, la idea que recibieron de autores anteriores y, además, de una experiencia que ya se estaba acumulando en la nueva problemática característica del capitalismo industrial. Pero

ellos llegaron mucho más lejos y fue Engels quien lo expresó por escrito.

En 1876, Engels comenzó a escribir un ensayo que nunca terminó. De esa tarea inconclusa queda un sólo fragmento, que tituló *El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre*. Cuando Engels eligió el título se admitía corrientemente que había una línea evolutiva directa entre el mono y el hombre. Hoy se acepta, en cambio, que hubo un antepasado muy lejano de las dos especies que produjo dos líneas evolutivas con consecuencias completamente diferentes: una desembocó en el mono y a otra en el hombre actual. Hecha esta aclaración respecto del título, corresponde agregar que todo el texto, aún así inconcluso como está, no necesita ninguna otra rectificación de la índole que acabo de mencionar.

Según la tesis de Engels, en el desarrollo de la especie humana (un paleontólogo agregaría hoy las especies o subespecies inmediatamente anteriores a la del *homo sapiens-sapiens* que es la nuestra) el trabajo, a diferencia de lo que ocurre en otras especies animales, actúa como el gran agente que va rehaciendo las condiciones materiales de la existencia y, simultáneamente, la personalidad misma de los individuos, en un incesante proceso de interrelación transformadora. En otras palabras, el hombre actual va naciendo del trabajo incesante de las especies o subespecies que le precedieron en la escala evolutiva.

Si esta tesis fuera cierta, su consecuencia sería que el trabajo en las sociedades humanas, al ser el agente transformador por excelencia, es también el atributo más importante de la personalidad humana. Lo que corresponde es que el investigador reconstruya los grandes cuadros históricos que han generado las formas fundamentales de aplicación del trabajo en la producción de cosas, de relaciones sociales y de personalidad.

Esos grandes cuadros organizativos son, hasta el siglo XIX, las comunidades primitivas, la esclavitud, la servidumbre feudal y el salariado capitalista. Es obvio lo que sigue: las sociedades humanas, para continuar siéndolo, tendrán que aprender a liberar el trabajo humano de toda opresión para que pueda actuar como el agente transformador fundamental de la personalidad y de las relaciones sociales en un clima de civilización y libertad.

Magna tesis. Pero, ¿cómo probarla? La paleontología y la arqueología acaban de producir una prueba de la mayor importancia. Se trata de una prolongada investigación realizada en la caver-

na de Zukudian, en China. Los directores de esta investigación, los paleoantropólogos Wu y Lin, presentaron su informe final en inglés en 1983. Ignoro si hubo antes un informe en chino, como es muy probable.

La caverna de Zukudian estuvo ocupada en forma casi continua por seres inteligentes desde el año 460 000 hasta el 230 000 antes del presente; es decir, durante 230 000 años. Supongo que se trata del sitio de mayor ocupación casi permanente conocido hasta ahora en todo el mundo. Los seres inteligentes que habitaron la caverna pertenecían a la especie *homo erectus pekinensis*, uno de los escalones intermedios entre el australopiteco y el *homo sapiens-sapiens*.

En los estratos superpuestos de ocupación se han podido clasificar cronológicamente cráneos e instrumentos productivos. Hay una línea de continuidad y relación entre los dos tipos de restos materiales. A medida que se avanza en el tiempo los instrumentos son más refinados, más funcionales y más pequeños y, a la vez, los cráneos aumentan en capacidad. Esta llega en los estratos superiores a más de mil centímetros cúbicos, lo que significa un aumento de más de cien centímetros cúbicos con relación a los estratos inferiores.

¿Es ésta la prueba de la teoría de Engels, que es sin duda también de Marx? En la medida en que lo permite la forma en que trabajan las ciencias sociales, debemos opinar que sí, hasta que otros hallazgos y otros planteamientos teóricos convengan de lo contrario.

Lamentablemente, los autores de esta ponencia tan importante no mencionan a Engels.

8. Obsolescencias reales e imaginarias

Además de su aporte creador como interpretación, la obra de Marx y Engels constituye una síntesis del conocimiento que la cultura occidental tenía en materia social a lo largo del siglo XIX. Por eso se les debe considerar como dos clásicos de la cultura occidental. Este reconocimiento, indispensable para juzgar esa obra, tiene otras connotaciones.

Para evaluar bien su significado y su importancia hay que ubicarla en una senda de continuidad histórica. Nace en el seno de una cultura cuando ésta ya se encuentra fuertemente, aunque no

en una exclusiva, alimentada por el sistema capitalista industrial, en pleno desarrollo. El pensamiento de Marx y Engels forma parte de esa pequeña corriente de ideas, pero siempre desde un ángulo crítico.

Además de la capacidad excepcional que los dos tuvieron para asimilar el nuevo conocimiento contemporáneo, procedente de todos los campos de la actividad científica, el proceso histórico, que ambos vivieron con tanta intensidad, les enfrentó incesantemente a nuevas experiencias y a situaciones y conflictos inesperados. Algo tuvieron que agregar o rectificar en cada coyuntura.

Los caminos recorridos por las ciencias sociales durante el siglo transcurrido desde la desaparición física de Marx y Engels han sido muy largos y, en algunas etapas, muy fecundos. Los estudios sobre la familia, la demografía, la antropología cultural, la historia del nivel sanitario y la epidemiología, la geografía humana, el análisis del delito como fenómeno social, todos éstos y muchos más eran temas que apenas se insinuaban cuando Marx estaba redactando el primer tomo de *El capital*, aunque algunos habían tenido precursores ilustres en siglos anteriores. Menciono estos temas porque Marx y Engels recibieron con interés los primeros hallazgos referidos a cada uno de ellos.

Un párrafo aparte debo dedicar al conocimiento histórico, porque alimenta caudalosamente a todas las disciplinas sociales. Marx y Engels vivieron siempre actualizados en ese terreno y algunos de los análisis históricos que ellos hicieron son impecables. Por ejemplo, el planteamiento de la transformación rural en Inglaterra y Gales, que incluye el despojo de toda una clase social de pequeños propietarios, que Marx hace en el primer tomo de *El capital* puede considerarse un clásico del análisis histórico-social y, si quizá haya que introducirle algunas rectificaciones sería como consecuencia de importantes investigaciones muy recientes. Pero en muchos otros temas fundamentales, incluyendo los continentes menos conocidos por los europeos de su tiempo, la investigación histórica ha hecho progresos extraordinarios. Hay una buena proporción de nuestro conocimiento actual del pasado que aún no ha sido incorporada a la teoría de las ciencias sociales, porque hacerlo no es tarea fácil. Pero se incorporará, sin duda. Cuando eso vaya ocurriendo se conmoverán muchos de los cimientos de la teoría económica, la sociológica y la política de nuestros propios días.

Si admitimos esta realidad perderá por completo sentido la afirmación corriente de que la teoría de *El capital* no sirve ya para

explicar la dinámica del capitalismo industrial en la era de la energía atómica, la computación y los viajes espaciales. Lo que en realidad se ha quebrado estruendosamente en los últimos años son una teoría y un cálculo económico basados en el principio del equilibrio del mercado, que sólo ha logrado construir utopías inexplicables.

Claro está que el hecho de que gran parte de la teoría económica global que se enseña en las universidades de occidente sea un producto cultural de calidad inferior no garantiza que la que se enseña en las universidades de los países socialistas posea mejor calidad. Lo que sí estamos en condiciones de afirmar es que el conocimiento acumulado hasta nuestros días por la investigación histórica y, en medida menor, por la investigación en todas las otras disciplinas sociales es ya de tal magnitud que nos encontramos en el prólogo de una transformación teórica radical.

9. Conocimiento y teoría

La conclusión no es más que la síntesis de lo ya dicho. En el pórtico de una transformación tecnológica radical, cuando el debate se está acercando al núcleo del problema histórico, que es la verdadera supervivencia como naciones de gran parte del tercer mundo, los latinoamericanos tenemos elementos claros y valiosos para adoptar una posición frente al debate abierto acerca del valor interpretativo que la obra de Federico Engels y Carlos Marx tiene para comprender la problemática contemporánea de América Latina.

En primer término, frente al argumento de la obsolescencia de la obra para explicar las transformaciones tan radicales de nuestra era, cuando se trate de adoptar un criterio uniforme para evaluar aportes teóricos, si rechazamos globalmente a Engels y a Marx tenemos también que rechazar, sin apelación, a todos los autores que escribieron después de ellos y hasta nuestros días.

Un criterio tan extremo sólo puede ser formulado por quienes tengan de la historia de la cultura una visión fantasmagórica. El planteamiento debe hacerse con mayor sentido de la realidad.

Se argumenta, desde hace varias décadas, que después de Marx y Engels los autores ya no construyen, porque son inaceptables, sistemas globales con valor científico en la materia económica y en la sociológica. El funcional-estructuralismo estadounidense se pro-

puso expresamente, por ejemplo, elaborar una teoría de alcance medio, con lo cual creyó delimitar en forma bien precisa el contenido de la sociología, para dejar las opiniones de mayor alcance a lo que los sociólogos de esa escuela llamaron filosofía social.

En realidad, la tendencia existe en el siglo xx, pero hay excepciones, porque no son pocos los autores importantes que pensaron en términos de sistemas. Pero, en cambio, desde la crisis de 1920 y a lo largo de toda la gran transformación tecnológica que se inicia después de 1945 ni el mundo capitalista ni el socialista han producido contribuciones teóricas de calidad comparables a las de etapas anteriores.

Estoy planteando el tema en los términos más moderados, pero podría ser afirmativo. En muchas disciplinas científicas no sociales se ha entrado, desde hace decenios, en una etapa de transformaciones radicales en plazos muy cortos. En varias ciencias sociales el cúmulo de conocimiento nuevo es importante y en historia lo es en grado superlativo. Pero en teoría económica y en teoría sociológica los aportes llegados del mundo capitalista y del mundo socialista son insignificantes. No hay contradicción en lo que digo: se ha acumulado mucho conocimiento y se ha elaborado poca teoría.

Para los latinoamericanos esta situación debe tener un significado importante, porque la coyuntura histórica que vivimos exige de quienes trabajan en ciencias sociales aportes creadores.

10. En síntesis

No hay una teoría social válida en Europa e inaplicable en América Latina. Pero en la búsqueda de la lógica global de los procesos sociales —el descubrimiento de las leyes históricas, como se decía en el siglo xix— se van alcanzando escalas diferentes de generalización. Si una lógica aplicable a la realidad europea es parcialmente inaplicable para descifrar la realidad latinoamericana es probable que pueda elevarse a un nivel mayor de generalización que permita explicar satisfactoriamente tanto la realidad europea como la latinoamericana.

No se trata de un juego de ingenio, sino del proceso mismo de construcción teórica. El mejor conocimiento de la realidad latinoamericana permite comprender mejor la realidad europea. En otras palabras, cuando se llega una lógica igualmente satisfactoria

para comprender lo europeo y lo latinoamericano, se ha descubierto cómo comprender mucho más profundamente en particular tanto una realidad como la otra.

Este punto de partida nos autoriza, como latinoamericanos, a evaluar una de las grandes teorías globales generadas por el ámbito cultural europeo. Ni la reverencia ni el horror que provoca con frecuencia esa teoría pueden impedir que lo hagamos. Además, si lo hacemos es porque necesitamos reevaluar incesantemente lo que recibimos y lo que generamos, para que nuestra interpretación de la realidad latinoamericana esté cada vez más cerca de la verdad. En otras palabras, que sea más útil para transformarla, como diría el joven Marx.

Probablemente las partes más acabadas, más completas de la vasta obra escrita de estos clásicos sean su teoría del conocimiento y de las condiciones generales del desarrollo de la personalidad y la sociedad, así como el análisis de la estructura económica del sistema capitalista central. Ambos capítulos conservan una vigencia sustantiva para el análisis de la historia y de la realidad latinoamericana contemporánea.

Lo que, como miembros del tercer mundo, podemos juzgar como el capítulo más incompleto es, precisamente, casi todo lo referente al tercer mundo.

Incompletos, aunque más desarrollados, quedaron el análisis de la estructura social y el cuadro general de los modos de producción y de las formaciones socio-económicas.

Desde sus primeros escritos juveniles hasta los últimos esquemas inspirados en situaciones políticas inmediatas, se encuentra una multitud de observaciones y esbozos sobre clases sociales, partidos políticos, grupos y tipos de conflictos. Hay también, en cartas y artículos de uno y otro, algunas penetrantes observaciones sobre la configuración de las clases sociales en regiones coloniales. El último capítulo del tercer tomo de *El capital* está dedicado a las clases sociales, pero Marx sólo alcanzó a escribir un párrafo, según la reconstrucción que hizo Engels. Sin embargo, no sabemos con precisión si fue éste quien colocó allí ese párrafo y si se trata de los tantos esbozos de Marx hallados por Engels y que éste consideró que correspondía a lo que debió haber sido la última parte de la magna obra.

Lo cierto es que, dentro del conjunto de sus trabajos, la parte dedicada a la estructura social en el sistema capitalista central está

muy lejos del grado de desarrollo, de precisión y de profundidad alcanzados por el análisis de la estructura económica.

Casi todo lo que dejaron sobre modos de producción y formaciones socio-económicas está alimentado por ideas muy fecundas. Varios de sus planteamientos sobre el tema, en cambio, son inaceptables. Lo fundamental es la concepción elaborada por ambos y expresada por Engels, en el breve esquema que ya he citado, sobre la condición creadora del trabajo.

Las dudas que surgen se refieren a varios problemas sustantivos de información e interpretación. Así, la idea del *comunismo primitivo* se encuentra completamente superada por la investigación prehistórica y antropológica. Las anotaciones que dejaron sobre el *modo de producción asiático* no pueden hoy aceptarse sino como un primer esbozo en una materia que no es mucho mejor conocida a raíz de las investigaciones sobre las estructuras sociales y los tipos productivos que se vinculan con las organizaciones protoestatales.

La *esclavitud* requiere de otra ubicación histórica. Se confunde frecuentemente —como forma de organización del trabajo— con la servidumbre y se expande con extraordinaria fuerza en el amanecer del capitalismo. Más aún, se entrelaza inclusive con el salariado de la primera revolución industrial, como lo observan ellos en algunos párrafos.

La descripción del *modo de producción capitalista* que aparece en varios de los pasajes de Marx y Engels es incompleta y, por serlo, puede conducir a conclusiones equivocadas respecto de sus propias ideas básicas. Cuando en el proceso histórico el productor directo se ha visto despojado de los medios de producción y sólo puede, para subsistir, vender su fuerza de trabajo mediante un salario, parecería que Marx y Engels están describiendo el modo de producción de la Unión Soviética en nuestros días, con lo cual se reforzaría la tesis de que el régimen en ese país es un capitalismo de Estado y no un socialismo *sui generis*. Hay una falacia de fondo: es harto evidente que Marx y Engels no hubieran caído en esa confusión demasiado burda, porque el elemento que falta para completar el cuadro capitalista es la empresa de propiedad privada.

Otro elemento condicionante que no mencionan a veces, pero que está presente en toda su obra, es la evolución tecnológica, que hace imposible que el obrero industrial, por ejemplo, sea propietario de su instrumental productivo, como lo era el artesano.

Dentro de este vasto cuadro, también requiere mayor investiga-

ción el proceso que va generando un modo organizativo mientras el anterior continúa vigente. Se necesita un planteamiento mucho más amplio y complejo, que incorpore la vasta experiencia histórica acumulada en todo el mundo en el último siglo. Tampoco aquí puede ser útil, en nuestros días, la apelación a Hegel.

Tan incompleto como quedó el examen de la estructura social, resultó inevitable que el planteamiento del proceso político quedara trunco, si lo reconocemos así cuando se trata de reconstruir luchas por el poder en el pasado lejano, pensemos en las insuficiencias que surgen cuando aplicamos los conceptos básicos de Engels y Marx a los problemas más contemporáneos, como la actitud política de la clase obrera en los países capitalistas centrales, la reaparición del prejuicio racial hasta transformarse en una fuerza política de primera importancia y la función política del tercer mundo en un universo cuya complejidad ellos no llegaron a imaginar.

Para poner un punto final a estas breves reflexiones, lo más oportuno sería recordar algo que tal vez Marx y Engels nunca dijeron expresamente, pero que está presente en toda su obra y es que la investigación científica constituye un esfuerzo que jamás termina.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

La carta de Marx a Vera Zussulich lleva la fecha del 17 de junio de 1881. Está incluida en la edición titulada *Cartas sobre El capital*, selección de Gilbert Badia, trad. de Florentino Pérez, revisión de Florentino Pérez y Jordi Marfá, Edime, Barcelona, 1968, p. 234.

"El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre", de Federico Engels, redactado probablemente en 1876, está incluido en *Dialéctica de la naturaleza*, del mismo autor, trad. de Wenceslao Roces, Edit. Grijalbo, Barcelona, 1982, p. 142.

El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado a la luz de las investigaciones de Lewis H. Morgan, apareció en alemán en 1884. Hay varias traducciones al español, entre ellas la de la Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1977.

El informe de Wu Rukang y Lin Shenglong, con el título "Peeking man" apareció en *Scientific American*, New York, June 1933.

“Arqueología y marxismo en México”, por Manuel Gándara, Fernando López e Ignacio Rodríguez, investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de México, se publicó en el *Boletín de antropología americana*, del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, No. 11, julio 1985.

2. MARXISMO Y FILOSOFIA HOY EN LATINOAMERICA

EL DEBATE POR LA FILOSOFIA DEL MARXISMO EN MEXICO

Gabriel Vargas Lozano

EN UN ENSAYO reciente,¹ en donde intenté hacer un diagnóstico sobre las características del desarrollo de las corrientes filosóficas más importantes en México, formulé una hipótesis de trabajo, en los siguientes términos:

1. En nuestro país, más allá de las aportaciones de autores individuales y de la expresión de problemáticas que también preocupan en otras latitudes en torno de la filosofía de la ciencia, la filosofía política, la filosofía del lenguaje, la metafísica, la filosofía lúdica, etcétera, se distinguieron, a finales de los sesentas y durante los setentas, cuatro grandes corrientes paradigmáticas: la analítica, la latinoamericanista, la marxista y la neotomista. Todas ellas tenían diversos antecedentes en México y en Latinoamérica pero en este periodo adquirieron nuevas características. Las primeras tres (sobre las que dediqué una mayor atención) han sido preponderantes en las universidades estatales y la última en las privadas.

2. Estas corrientes, (seguía considerando en mi hipótesis) a mediados de los ochentas y debido a causas que precisaba, han empezado a enfrentar un conjunto de problemas de cuya solución dependerá su permanencia, desarrollo o pérdida de función como ocurrió, en el periodo precedente, con el neokantismo, el historicismo y el existencialismo.

3. En este ensayo también ponderaba, con la mayor objetivi-

¹ G. Vargas L., "Corrientes actuales de la filosofía en México".

Intervención en el ciclo "La filosofía en la Universidad".

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Julio de 1986. *Prometeo*, núm. 8, 1987.

dad posible, sus aportes y sus vacíos. En el caso de los primeros decía que la analítica había representado la incorporación de problemáticas modernas, como las del lenguaje, la lógica simbólica y la filosofía de la ciencia natural. La latinoamericanista había hecho énfasis en el análisis sobre las condiciones de recepción de la filosofía y en general en la historia de las ideas. Y finalmente, el marxismo se había preocupado por problemas relativos a la filosofía de las ciencias sociales, la filosofía política, la lógica, la metodología y la estética, principalmente. En forma curiosa se había operado un reparto de papeles y temáticas.

En lo que se refería a las características negativas, señalaba que se había perdido, en los últimos años, la capacidad de autorreflexión al no haberse practicado los balances necesarios; no se había hecho un análisis profundo sobre la relación entre filosofía y sociedad o entre filosofía y cultura latinoamericana; no existía una crítica filosófica a la altura de la producción teórica y tampoco un diálogo entre filósofos pertenecientes a las diversas corrientes. Si el reparto de papeles había sido correcto en una época ya no lo podía seguir siendo hoy.

A partir de este marco, intentaré realizar ahora algunas reflexiones sobre la recepción de la filosofía marxista teniendo presente el mismo periodo e intentando hacer algunas generalizaciones para América Latina. Esto puede ser posible no sólo porque existen ciertos elementos comunes sino porque en México han confluído, en este periodo, los exilios chileno, argentino y uruguayo que han representado una aportación, no sólo filosófica, a la cultura mexicana.

¿Cuáles son las características más acusadas de la recepción de la filosofía marxista en México, desde finales de los sesentas a la fecha?

En un primer acercamiento a este periodo, creo importante señalar que el marxismo, de modo general, experimenta un ascenso en su interés debido a los efectos de un conjunto de acontecimientos históricos de diversa naturaleza como la Revolución Cubana (1959), el movimiento estudiantil de 1968; la invasión de Checoslovaquia; el ascenso de la lucha guerrillera en diversos países de América Latina y el triunfo, por la vía electoral de la Unidad Popular en Chile (1970). Todos estos fenómenos históricos plantearon al marxismo una compleja trama de problemas como los del determinismo o indeterminismo en la historia; el papel del sujeto revolucionario; las características de las socieda-

des latinoamericanas; la problemática del llamado socialismo real; el acceso al poder por la vía armada o por la vía electoral, etcétera. En el plano de la filosofía, este ascenso fue debido también a la emergencia de una concepción que ocuparía un periodo que va de 1965 a 1981. Nos referimos no sólo a la obra de Althusser sino también a toda una constelación de filósofos vinculados a su corriente en forma directa o indirecta: Balibar, Poulantzas, Lecourt, Labica, Bachelard, Godelier, Canguilhem, Foucault, Derrida y los autores expresamente vinculados al estructuralismo. El surgimiento del althusserianismo y del estructuralismo implicaba para el marxismo un conjunto de cuestiones relativas al carácter de cientificidad del materialismo histórico o de la concepción del propio Marx, entre otros aspectos, el estatuto teórico de la filosofía, la problemática del método, la concepción sobre el desarrollo del pensamiento de Marx, el análisis de la ideología, el análisis sobre la existencia o no de una teoría marxista del Estado y lo que se llamó, equívocamente, "crisis del marxismo".

Todos estos problemas preocuparon al marxismo en su conjunto, pero lo que me interesa destacar es el efecto específico que tuvo en Latinoamérica.

El althusserianismo representó, en primer lugar, una renovación del marxismo en un campo ocupado por un marxismo doctrinario representado por el *dia-mat*; un marxismo humanista (Sartre, Schaff, Garaudy) y un marxismo ontológico como el de Lukács o Kosik. Esta renovación implicó, para tirios y troyanos, un reexamen de algunos de los principales supuestos del marxismo.

La obra de Althusser abrió, en segundo lugar, nuevas vías para el análisis de la filosofía, la ideología, la política y la epistemología.

Y finalmente, en tercer lugar, planteó el problema de la teoría en relación con los de la crisis del movimiento comunista internacional y el socialismo. En uno de sus ensayos, Althusser decía que no se podía pensar hoy, conjuntamente, el extraordinario papel liberador de la revolución de los soviets y los horrores del stalinismo.²

Sin embargo, ya desde los primeros momentos de su difusión, se opera una fuerte reacción crítica tanto en el plano internacio-

² L. Althusser, "Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin". Reproducido en *Dialéctica*, núm. 8, Junio de 1980.

nal como en el nacional.³ Esta reacción crítica, más allá de algunos excesos señalaba, desde mi punto de vista en forma correcta, la importancia del legado de la dialéctica hegeliana en el Marx de la madurez; la concepción de la ideología como no reducida a su carácter negativo; la interrelación de lo lógico y lo histórico en *El capital*; la importancia de la consideración de las condiciones sociales en la formación de la teoría o en la aplicación de ella; la interrelación entre teoría y praxis y la relación que se operaba en el pensamiento maduro de Marx entre *science*, *wissenschaft* y *kritik* como lo expusiera en uno de sus profundos estudios Manuel Sacristán.

Una obra que responde en forma rigurosa a cada uno de los planteamientos de Althusser, incluyendo fases y subfases, críticas y autocríticas, fue *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser* de Adolfo Sánchez Vázquez (1978).⁴ Sánchez Vázquez acuña en esa obra el término de *teoricismo*, que implica un primado de la teoría en sus relaciones con la práctica.

En México, el althusserianismo llega a su clímax a mediados de los setentas pero pasa a ser post-althusserianismo a finales de esa misma década. Han quedado abiertas, empero, ciertas temáticas como las del sujeto, la ideología, las estrategias conceptuales y de poder, las estructuras del discurso e, inclusive, un estilo de pensamiento.

Las causas de ese hecho provienen en el aspecto teórico de las

³ Ya Adolfo Sánchez Vázquez, en su prólogo a *Dialéctica de lo concreto* de Karel Kosik (Ed. Grijalbo, México, 1967) se opone a una concepción científicista del marxismo.

También se pueden leer las reacciones críticas de Schaff (*Marxismo y estructuralismo*) Löwy (*Sobre el método marxista*) y en nuestro país Jaime Labastida (*Marx, hoy*. Grijalbo, México, 1983). Un análisis sobre el althusserianismo en México puede leerse en *Dialéctica*, núm. 14-15, México, 1983. (Cesáreo Morales "El althusserianismo en México"). En la esfera althusseriana se pueden mencionar: E. González Rojo, *Para leer a Althusser*. Ed. Diógenes. México, 1974; C. Pereyra, *Configuraciones: teoría e historia* (Ed. Edicol. México) y *El sujeto de la historia* (Alianza Ed. Madrid, 1984). R. Olmedo, *El anti-método: introducción a la filosofía marxista*. (Ed. Joaquín Mortiz, México, 1980). Mencionamos aquí tan sólo algunos ejemplos.

⁴ M. Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", en *Sobre Marx y marxismo*. Ed. Icaria, Barcelona, 1983.

A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. Alianza Ed. Madrid, 1978.

paradojas en que incurrió esa concepción y en el aspecto social de la aparición de nuevas necesidades vinculadas a las transformaciones de tipo económico y político que se iban operando en las sociedades latinoamericanas.

En este punto quisiera despejar un posible equívoco. En el caso de México, el desarrollo de la filosofía marxista no ha estado, por lo general, vinculado a las necesidades de orden social. Esto ocurre, en mi opinión, por tres causas: la propia especificidad del enfoque filosófico; el desfaseamiento que se opera en nuestra sociedad entre un pensamiento desarrollado en el seno de la universidad y la escasez de éste en el plano de la lucha política y, por último, el condicionamiento de la dependencia cultural (fenómeno sobre el cual volveremos).

De todas formas, es importante mencionar que en la década de los setenta se presentan en nuestro país algunas características nuevas que permitirán el desarrollo de la filosofía marxista, sobre todo en las instituciones de educación superior. Estas características serían, *grosso modo*, la implantación de una reforma política que implicó la legalización de los partidos de izquierda y la liberalización de los medios masivos de opinión pública.

En este contexto, se debaten en el campo de la filosofía marxista problemas como los siguientes:

- . Problemas de la relación entre la filosofía y las ciencias sociales.
- . Filosofía y lingüística.
- . La utilidad o no del concepto de enajenación en las ciencias sociales y su función en el discurso teórico de Marx.
- . La ontología de Marx y el marxismo.
- . Los problemas de método en la ciencia natural y la ciencia social.
- . El concepto de revolución filosófica.
- . El tema de las relaciones entre filosofía y revolución social.
- . La concepción del materialismo.⁵

⁵ Esta ha sido una de las escasas polémicas que han involucrado a miembros de diversas corrientes y posturas filosóficas. Se inició con un artículo de Ulises Moulines titulado "Por qué no soy materialista" y le siguieron otras intervenciones publicadas en: Javier Esquivel y otros, *La polémica del materialismo*. Ed. Tecnos, Madrid, 1982.

- . La problemática de la ideología y sus relaciones con la filosofía y la ciencia.⁶

Cada una de estas temáticas implicaría un análisis especial; sin embargo, quisiera detenerme un poco en la última ya que ha dado lugar a un diálogo polémico interesante y que involucra a Sánchez Vázquez, José Ferrater Mora y Luis Villoro.

La problemática de la ideología ha sido ampliamente debatida en Latinoamérica sin que al parecer se hubiera llegado a obtener algún consenso.⁷ Para nuestros fines distinguiría tres aspectos: el concepto de ideología; sus relaciones con la ciencia social, y sus relaciones con la filosofía.

Sobre el problema del concepto de ideología, mientras Sánchez Vázquez se pronuncia por un concepto amplio que no implique forzosamente un aspecto negativo, Villoro sostiene la utilidad de un concepto restringido que implica un conjunto de creencias insuficientemente justificadas y que cumplen la función de promover el poder de clase o de grupo.

Sobre el segundo punto, es conocido el trabajo de Sánchez Vázquez sobre "la ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales". Villoro comparte la idea de que no hay ciencia desinteresada, pero el problema es desde dónde se realiza la demarcación entre ciencia e ideología. Villoro coincide que desde la filosofía, pero difiere en que Sánchez Vázquez le adjudica a ésta un carácter ideológico. Villoro opone dos razones: si el pro-

⁶ Véase un número especial de la revista *Cuadernos políticos*, núm. 10, octubre-diciembre, 1976, titulado "Sobre ideología y marxismo". Sobre esta temática se han escrito, entre otros, los libros de E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*. Siglo XXI, Madrid, 1978. L. Silva, *Teoría y práctica de la ideología*. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1971. Varios autores, *Ideología y ciencias sociales*, Ed. UNAM, México, 1979. G. Vargas, *Marx y su crítica de la filosofía*. Ed. UAM, México, 1984.

⁷ Sobre los ensayos tomados en cuenta entre Sánchez Vázquez y Luis Villoro, citemos los siguientes "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales" de ASV, en *La filosofía y las ciencias sociales*. Ed. Grijalbo, México, 1976. También de ASV "Filosofía, ideología y sociedad" en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Ed. Océano, Madrid, 1983. L. Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*. FCE. México, 1985 y L. Villoro "El concepto de ideología en A. Sánchez Vázquez", en J. González, C. Pererya y G. Vargas, *Praxis y filosofía*. Ed. Grijalbo, México, 1985. En fechas recientes, Ferrater Mora se refirió al tema en *Modos de hacer filosofía*. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1985.

ceso de validación de la ciencia no es ideológico, cómo podría serlo la filosofía, y por otro lado, considera a la filosofía como una reflexión crítica no vinculada a clases o grupos.

En el tercer punto se encuentra incluida una crítica a la concepción de Ferrater Mora. Para Sánchez Vázquez "La ideología contribuye a fijar el espacio que en ella ocupa el saber (o conocimiento)";⁸ "La ideología en la filosofía, o la filosofía como ideología, determina a su vez su relación con lo ideológico mismo"; "La ideología determina no sólo el trazado de líneas de demarcación entre la ciencia y la ideología, sin dejar de ser ella misma ideología, sino también la relación específica de la filosofía con la ciencia".

Un análisis puntual de esta polémica nos ocuparía mucho espacio, que no podemos usar ahora. Por tal motivo optaré por algunas consideraciones de tipo general.

Por principio de cuentas quisiera hacer notar el carácter inusual y ejemplar de la polémica. Inusual porque como he dicho, una de las carencias de la filosofía en México es justamente la falta de una retroalimentación crítica.⁹ Ejemplar porque se trata de un diálogo racional que busca confluencias o diferencias sin distorsionar las posiciones originales. Sobre las tres cuestiones planteadas, diría brevemente:

1) El concepto restringido de ideología me parece útil para analizar un cierto tipo de ideología, como lo son las ideologías políticas, pero siempre y cuando la definición no se concentre en su carácter negativo. En este aspecto creo que sería necesario establecer una tipología de las ideologías políticas y analizar las diferentes funciones que cumplen en diversos momentos históricos.

Pero si nos concentramos sólo en este tipo de ideologías dejamos fuera a las ideologías presentes en la filosofía y, aún más, las relacionadas con la ciencia.

2) Sobre el segundo punto, estoy de acuerdo también en que no hay ciencias desinteresadas, pero distinguiría entre: intervención de las ideologías en la formación de la ciencia; en la forma de la exposición y en la aplicación concreta en la explicación específica de, por ejemplo, un fenómeno histórico. Dejo como un

⁸ En ASV "Filosofía, ideología y sociedad" *Loc. cit.*, p. 133.

⁹ Un amplio análisis crítico de las tesis de Sánchez Vázquez, lo encontramos en E. González Rojo, *Epistemología y socialismo*. Ed. Diógenes, México, 1985.

problema abierto lo que sería la intervención de la ideología o la valoración en las condiciones de validación del conocimiento en ciencias sociales.

3) El tercer punto es una cuestión que merece un análisis detenido, pero es evidente que implica las dos formas de pensar a la filosofía que están presentes en la polémica: el marxismo como filosofía de la praxis y la filosofía analítica.

En la segunda mitad de la década de los setentas, empieza a surgir el interés por una concepción alternativa a la althusseriana, en el plano de la filosofía política: el debate Gramsci. Este debate, como ocurrió en el caso de Althusser, tampoco viene sólo. Está vinculado a la difusión, en lengua española, del viejo intercambio entre Colletti y Guerratana y la traducción al castellano de *Il marxismo e Hegel* de Lucio Colletti, en donde se plantean los problemas de la dimensión científica del marxismo y el tema de la dialéctica de la naturaleza. Está vinculado también a la difusión de las obras de Cerroni, Della Volpe, Paggi, Vacca y De Giovanni, entre otros. Y por último, está relacionado con el giro político de la corriente althusseriana representado por Christine Buci-Gluksmann (Gramsci y el Estado) y Nikos Poulantzas (Estado, poder y socialismo). La problemática gramsciana es impulsada en nuestro país por los intelectuales argentinos exiliados y en especial por el grupo que integraba la revista *Pasado y Presente*.¹⁰

La problemática gramsciana viene a representar un correctivo para la concepción althusseriana. Se trata de otra dimensión del marxismo. Otra concepción de la filosofía, la ideología, la ciencia y la política. En el ámbito internacional, el debate Gramsci viene a cubrir un vacío dejado por Marx en torno al funcionamiento de las estructuras políticas e ideológicas de la dominación en el capitalismo y la forma de articular un bloque y una hegemonía alternativa. Venía a plantear una diferencia en el acceso al socialismo entre lo que llamó en forma difusa Oriente y Occidente y a incidir en el análisis sobre las relaciones entre socialismo y democracia.

Ahora bien, ¿qué representó la introducción del debate Gramsci para América Latina?

Aunque esta pregunta está presente en muchos de los trabajos

¹⁰ La labor de difusión del grupo de *Pasado y Presente* se ha hecho a través de la serie Cuadernos, la labor editorial en Siglo XXI y la Colección Filosófica de la Universidad Autónoma de Puebla.

que se han realizado, bien sea en la dirección gramsciana o en diálogo con ella, pocas veces tenemos una respuesta directa. Fue Juan Carlos Portantiero quien expresó las siguientes opiniones:¹¹ se trata de suplir la carencia de una teoría política en Latinoamérica; de combatir la concepción instrumentalista del Estado para dar cuenta de su carácter productor y de apoyarse en una concepción que permita articular a partidos, movimientos de masa, cultura popular y fuerzas subalternas.

El debate Gramsci ha constituido una nueva contribución al ascenso de la problemática marxista en Latinoamérica. En el caso específico de la filosofía se han realizado diversas aclaraciones a los conceptos de sociedad civil, sociedad política, democracia, cultura popular, revolución pasiva, bloque histórico, etcétera.

La diferencia entre la concepción de la filosofía por parte de Gramsci o los gramscianos y de los althuserianos nos permite subrayar una necesidad actual en torno al estatuto de la filosofía. En efecto, en los últimos años se han publicado en Latinoamérica diversos análisis sobre el significado de la filosofía para el marxismo.¹² Si quisiéramos hacer un recuento de algunas de las principales posiciones tendríamos el siguiente panorama:

1) Subsiste la concepción tradicional del *dia-mat* que entiende a la filosofía como ciencia de las ciencias; sin embargo, en la discusión actual en el seno de esta orientación se ha propuesto la no reducción de la filosofía a las generalizaciones de la ciencia y la interrelación entre filosofía, ciencia y valor.¹³

2) Encontraríamos también la versión epistemológica de ins-

¹¹ Juan Carlos Portantiero "Gramsci para latinoamericanos" en Varios, *Gramsci y la política*. Ed. UNAM, México, 1980.

¹² Véase, J. C. Portantiero, *Los usos de Gramsci*. Ed. Pasado y Presente, México, 1971. Los trabajos de Néstor García Canclini como "Fascismo, revolución y bloque histórico" en Varios, *La filosofía y las revoluciones sociales*. Ed. Grijalbo, México, 1978, o en "Gramsci y las culturas populares en América Latina". *Dialéctica*, núm. 18, (en prensa).

Dora Kanoussi y Javier Mena, *La revolución pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel*. Ed. UAP, México, 1985. También los ensayos de C. Pereyra incluidos en *El sujeto de la historia*.

¹³ Sobre las diversas concepciones de la filosofía en el marxismo, véase, G. Labica "¿Tiene aún futuro la filosofía del marxismo?" en *Dialéctica*. Ed. UAP, diciembre de 1985.

Sobre las últimas concepciones acerca del *Dia-mat*, Zaira Rodríguez Ugidos, *Filosofía, ciencia y valor*. Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1985.

piración althusseriana que sustentaría la idea de la filosofía como metateoría y como destacamento de la lucha de clases en la teoría.

3) La tesis gramsciana de la filosofía como concepción del mundo vinculada a la obtención de la hegemonía.

4) La tesis de la transformación de la filosofía en crítica, en el sentido habermasiano.

5) De igual forma se ha hecho presente en Latinoamérica la tesis de la muerte de la filosofía o, por lo menos, el silencio de ella frente a la ascensión de otros modos del discurso.¹⁴

6) Y, finalmente, desde finales de los sesentas, Sánchez Vázquez viene proponiendo su propia concepción de la filosofía de la praxis, que tendría las funciones: crítica, política, gnoseológica, conciencia de la praxis y autocrítica. En un trabajo sobre esta concepción¹⁵ he distinguido las diversas modalidades que ha adoptado la filosofía de la praxis en el marxismo.

Pues bien, ante toda esta diversidad de expresiones filosóficas en el medio latinoamericano, muchas de las cuales constituyen una resonancia de la discusión internacional, aún no se ha efectuado un verdadero ajuste de cuentas que permitiera centrar la discusión.

Ya en los inicios de los ochentas se presenta un planteamiento que viene a configurar el escenario de la filosofía marxista en América Latina: el análisis sobre las ideas que tenía Marx sobre este espacio del mundo.

En 1972 se habían publicado, por primera vez en forma completa, los textos de Marx y Engels sobre América Latina.¹⁶ Estos trabajos, como es sabido, abordan una serie de temas como las intervenciones norteamericana y francesa en México; el descubrimiento y conquista de América y el papel de Simón Bolívar.

En 1980 se publica en Lima el libro de José Aricó sobre el tema.¹⁷ En este libro, que constituye el análisis más acucioso y completo que se ha realizado sobre el asunto, Aricó se interesa por explicar las posibles razones que habría tenido Marx para

¹⁴ Véase Cesáreo Morales "El silencio de las filosofías" en *Dialéctica*, núm. 8, junio de 1980.

¹⁵ Mi colaboración al libro *Praxis filosofía*. Ed. cit.

¹⁶ K. Marx y F. Engels, *Materiales para la historia de América Latina*. Cuadernos de Pasado y Presente México, 1972. Preparación de Pedro Scaron.

¹⁷ J. Aricó, *Marx y América Latina*. Centro de estudios para el desarrollo y la participación, Lima, 1980.

emitir una serie de opiniones, en gran medida equivocadas. Para ello, descarta las tesis de la falta de información o de un supuesto eurocentrismo para examinar la última etapa del pensamiento de Marx, conformado por una serie de tesis que implicaban un viraje estratégico. Estas tesis eran las del rechazo a la unilinealidad de la historia: su reconocimiento a la potencialidad de la comuna rusa; su defensa de Irlanda; su conciencia, cada vez mayor, de que la implantación del capitalismo por la vía de la conquista o la colonización no había producido el salto progresivo deseado sino una nueva conformación que hoy sabemos sería el capitalismo dependiente y periférico. Ahora bien, si Marx tenía estos elementos ¿por qué no reconoce los elementos propios de las sociedades latinoamericanas y por qué no concibe adecuadamente la intervención de Simón Bolívar, a quien insiste en denostar? Aricó hace aquí intervenir la antigua influencia de la concepción hegeliana de los "pueblos sin historia", su rechazo al bonapartismo pero, sobre todo, el privilegio que otorga Marx a opciones estratégicas a favor del cambio revolucionario.

Sobre las concepciones de Marx sobre América Latina, y aún del llamado Tercer Mundo, se ha dado un amplio debate que no caracterizaré. Sin embargo, lo que me interesa señalar aquí es que su importancia para América Latina radica en lo siguiente:

a) Por primera vez se toca un problema complejo, pero sobre todo difícil, en forma abierta. Por mucho tiempo se guardó silencio sobre estas opiniones que estaban necesitadas de una aclaración teórica. Se propina así el último golpe, espero definitivo, a la intocabilidad evangélica del clásico.

b) Se analizó un problema importante que toca a los límites del pensamiento de Marx y que implica también un punto de partida para el análisis del capitalismo periférico.

— o —

En la década de los ochenta se observa en México un descenso del interés en el marxismo en general y en la filosofía en particular. Este descenso no ha adquirido la misma intensidad que en España o en Francia pero, como ocurre también en estos países, los conservadores han aprovechado este fenómeno para reprimir a los marxistas y para intentar enterrar apresuradamente el legado de los clásicos.

Existen diversas causas de este fenómeno; algunas de ellas podríamos caracterizarlas como "externas" al marxismo, por ejemplo, la ofensiva política de la derecha; la estrategia agresiva del gobierno norteamericano o la explotación conciente de las "contradicciones del enemigo". Pero habría otras causas vinculadas al propio marxismo y que podrían ser analizadas en tres aspectos. Uno sería el conjunto de problemas no resueltos por los clásicos y en donde se incluirían, por ejemplo, las predicciones fallidas de Marx sobre el derrumbe del capitalismo o la falta de una teoría del Estado; otro sería el complejo conjunto de fenómenos políticos que han ocasionado diversas crisis, por ejemplo, el stalinismo; los diversos modos de realización del socialismo o las invasiones entre países socialistas, entre otros. Finalmente, el problema de la interrelación entre el marxismo y la realidad latinoamericana, tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Desde el punto de vista teórico, durante muchos años privó una dependencia de la versión stalinista del marxismo que afortunadamente ha quedado truncada a partir de los años sesentas, como hemos visto. Desde el punto de vista político podríamos decir que 1968 fue el año que marcó la independencia de los partidos respecto de un centro único.

Todo lo anterior, que no es poco, ha llevado a ciertos sectores a adoptar una actitud existencial de desencanto o bien de abandono del marxismo. ¿Cuál es la forma en que se podría evitar un descenso mayor?

En mi opinión, la teoría que se hace en nuestro país, principalmente desde la perspectiva filosófica, debe acercarse más a los problemas que surgen en la práctica concreta. Algunos de estos problemas son:

- . Las características que ha adoptado la recepción del marxismo en su historia.
- . El fenómeno de la dependencia cultural.
- . Los fenómenos nuevos que ocurren en el área centroamericana.
- . Menciono sólo un tema mayor: la relación entre marxismo y cristianismo.
- . Los nuevos fenómenos de las sociedades capitalistas, como los de la racionalidad y la postmodernidad.
- . El fenómeno de la democracia en sus diversas dimensiones:

la democracia liberal y neo-liberal, la democracia socialista, la autogestión, etcétera.

- . La incorporación del enfoque filosófico en las temáticas de la mujer, la ecología, el pacifismo y la crisis actual.

El análisis de todo ello, sólo podrá lograrse mediante una actitud antidogmática que esté dispuesta a poner en crisis cualquier tesis, en caso de que la realidad y la teoría muestre su falta de fundamento; una actitud de diálogo filosófico profundo con otras concepciones y una aguda sensibilidad para detectar los nuevos aspectos que van surgiendo en un mundo en permanente movimiento.

LA RECEPCION DEL MARXISMO POR EL PENSAMIENTO CRISTIANO LATINOAMERICANO

Horacio Cerutti Guldberg

PARA INTENTAR satisfacer la “reflexión sobre la vigencia del paradigma marxista”, motivo del Coloquio que hoy nos reúne y, además, para referirme a la vigencia de ese paradigma en relación con la reflexión filosófica latinoamericanista contemporánea, he creído conveniente centrar mi participación en esta mesa en las modalidades y complejidades teóricas, metodológicas e ideológicas —de decisivas consecuencias en los planos epistemológico y político— que adopta el proceso de recepción, incorporación, adaptación, modificación y/o recreación de marxismos por parte de los sectores cristianos en Latinoamérica.

Sin entrar en detalle en el análisis de las modificaciones ideológicas que afectaron el ámbito cristiano latinoamericano antes de la década del 50 de este siglo, es necesario señalar que, a grandes rasgos, este ámbito entra en una verdadera ebullición a partir de los años 50 con la apertura a la cuestión social latinoamericana por la vía, que pronto se descubre como insuficiente, de la doctrina social cristiana de la iglesia católica. Con el advenimiento de la Revolución Cubana el proceso se acelera, sobre todo en relación con el pensamiento social y político de la iglesia. Las experiencias políticas de la democracia cristiana en los países del subcontinente y, especialmente sus insuficiencias, propician la radicalización de élites cristianas, las cuales se abren cada vez más a la participación en experiencias concretas, que apuntan a una transformación revolucionaria de las estructuras político sociales.

Este proceso va acompañado de experiencias cada vez más auto-

gestivas y solidarias por parte de amplios sectores de base, los cuales encuentran en la tradición cristiana elementos inspiradores para sus demandas y, a la vez, formas de cohesión organizativa y de codificación de la realidad.

Estos procesos impactan profundamente la cultura y las formas de pensamiento de estas élites, convocadas al *aggiornamento* por el Papa Juan en el Concilio Vaticano II. Su respuesta a esta convocatoria adquiere una profundidad y un compromiso social insospechables en la reunión del CELAM en Medellín. En este ambiente de finales de los sesentas con novedades teóricas y propuestas alternativas en ciencias de la educación (pedagogía del oprimido), en arte dramático (teatro popular) en politología y ciencias sociales ("teoría" de la dependencia), con una narrativa latinoamericana que impacta a nivel mundial ("*boom*" literario), etcétera, se comienza a desarrollar una reflexión teológica crítica, la cual rápidamente se conoció como "Teología de la liberación". Muy poco después surgió también con mucha fuerza una "Filosofía de la liberación". ¿Qué papel jugaba en este contexto el marxismo? Ante todo, debe reconocerse que, a pesar de los aportes indudablemente valiosos realizados hasta ahora, carecemos de una verdadera historia de las ideas que nos permita conocer en detalle los desarrollos conceptuales contemporáneos en nuestra América.¹ Me refiero a lo que bien podría denominarse una historia materialista de las ideas, aquella que atienda al contexto social y a la función socio-política que las ideas cumplen en estos contextos. Con lo anteriormente dicho topamos con una primera dificultad. Alguien podría calificarla de circularidad viciosa, porque estamos preguntando por la vigencia del marxismo y para responder a esta interrogación pretendemos echar mano de una propuesta metodológica para la historia de las ideas, que abrevia en las tradiciones marxistas o, si se quiere, que crece en el seno de sus polémicas tan sugerentes. Sin embargo, pensamos que esta primera dificultad constituye más bien el primer testimonio de la tesis central que sostenemos en este trabajo: afirmamos la riqueza incitatoria de las tradiciones marxistas para la reflexión teórica latinoamericana contemporánea, que se revela en toda su plenitud cuando se concibe al marxismo no como un dogma de respuestas hechas sino como un conjunto de

¹ Remito a mi libro: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986, 174 p.

estimulantes problemas abiertos y a retomar y desarrollar creativamente en confrontación con la realidad sociohistórica latinoamericana.

En contextos más amplios se ha hablado de un marxismo "latino" por referencia al marxismo practicado en las últimas décadas en el área mediterránea de Europa. A juzgar por sus críticos este marxismo se encuentra en crisis y la crisis está constituida por el desfase entre lo que consideran como naufragio de una adhesión fideísta y religiosa al mismo, en especial a un núcleo ideológico que estaría integrado por la llamada "hipótesis revolucionaria", y su demandada función como paradigma de las ciencias sociales.² Esta crisis del marxismo ha sido aceptada en Latinoamérica, especialmente por élites intelectuales del llamado Cono Sur, las cuales actualmente niegan valor a propuestas de tipo revolucionario para centrar su énfasis en procesos que conciben como de redemocratización. Según estos enfoques, no solamente proponer una transformación revolucionaria de América Latina o de estos países en concreto carece de sentido, sino que la noción misma de "socialismo" queda convertida en una nebulosa y remitida a un futuro tiempo de concreción imprecisa.³ Con estos enfoques se conecta la discusión sobre Marx y América Latina y sobre las posiciones no solamente etno-europeocéntricas que Marx habría adoptado sino, sobre todo, sobre los condicionamientos ideológicos, políticos y conceptuales que habrían estructurado su conceptualización sobre América y en especial sobre lo que hoy conocemos como América Latina. El hegeliano Marx no habría podido desprenderse de los prejuicios sistematizados en la visión filosófica histórica de su maestro Hegel. Su caricatura de Simón Bolívar pondría a la vista la manifestación más evidente de sus insuficiencias historiográficas.⁴ Sin embargo, hay quienes piensan —y compartimos plenamente su opinión— que estos juicios de Marx no son argumentos suficientes para abandonar el marxismo. Por el contrario, se patentiza la necesidad cada vez más sentida de un renovado enfoque materialista de nuestra

² Ver Ludolfo Paramio: "Tras el diluvio: un ensayo de pastmarxismo", en *Nexos*, México, No. 109, enero-1987, pp. 37-49.

³ Agustín Cueva: "La democracia en América Latina: ¿Novia del socialismo o concubina del imperialismo?", en: *Estudios Latinoamericanos*, México, CELA (UNAM), No. 1, julio-diciembre, 1986, pp. 49-54.

⁴ Es el caso de José Aricó: *Marx y América Latina*, México, Alianza, 2a. ed., 1982, 242 p.

historia, enfoque aplicable, por cierto, también al pensamiento del mismo Marx.⁵

En Latinoamérica se constata un camino convergente, de una convergencia cada vez más acelerada en la práctica, entre marxistas y cristianos. Muchas veces se ha señalado que frente a la discusión europea académica y en no pocas ocasiones academicista entre marxismo y cristianismo reducida a un enfoque teórico abstracto, avanza en los hechos la alianza estratégica que van consolidando los revolucionarios, sean marxistas o cristianos, en América Latina. Habría ocasión de preguntarse si esto no refuerza la idea de un teleologismo escatológico ínsito al marxismo. Interpretación que vendría a confirmar la lectura propuesta ya en los años cincuenta por el padre jesuita de Lubac. Curiosamente la entrevista, convertida ya en un *best seller* en varios idiomas, que le realizara a Fidel Castro el dominico brasileño Frei Betto vuelve a poner estos temas sobre el tapete de la discusión.⁶ ¿Qué hacer para que la "alianza estratégica" se asiente sobre algo más que consideraciones pragmáticas y, sin menoscabar las respectivas configuraciones conceptuales, permita la elaboración de un pensamiento latinoamericano integrador y coherente?

Examinar el "camino" seguido por los cristianos hacia el compromiso revolucionario en América Latina implica preguntar por las modificaciones sufridas no ya por un paradigma marxista sino por las diversas tradiciones del marxismo adaptadas en América Latina. Esto complica necesariamente la cuestión y requiere, por lo menos, un intento de aproximación a esta complejidad. Por ejemplo, si rastreamos la poesía militante y combatiente de los últimos 20 años nos encontramos, como lo mostré en otra ocasión, con un pensamiento que se reconoce a sí mismo como marxista pero organiza sus imágenes y conceptos a partir de una matriz de codificación "cristiana", la cual enfatiza el sentido de la muerte individual como condición del triunfo revolucionario. Siguiendo la máxima tradicional de "sangre de mártires, semilla de nuevos..." se convierte el fracaso (entrega personal) en condición de un

⁵ Gustavo Vargas: *Reflexiones sobre el sueño bolivariano de la Patria Grande*, México, Domés, 1985, 137 p., y *Bolívar y Marx: otro debate sobre la ideología del Libertador*, México, Domés, 1982, 166 p. Sobre este último libro remito a mi reseña en: *Latinoamérica*, México, UNAM, No. 18, 1985, pp. 334-336.

⁶ *Fidel y la religión; Conversaciones con Frei Betto*. La Habana, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985, 382 p.

triunfo permanentemente relanzado hacia un futuro incierto.⁷ Otro ejemplo significativo es el de la supervivencia de esta matriz cristiana en múltiples desarrollos teóricos contemporáneos. Es el caso del nacionalismo desarrollista que opera como sustrato del pensamiento pedagógico de Paulo Freire, tal como ha sido estudiado recientemente.⁸

¿Cuáles podrían ser algunas características de este marxismo aceptado por el pensamiento cristiano, generalizables para el ámbito latinoamericano? Avanzo a continuación algunas aproximaciones o subtesis complementarias de la tesis principal antes enunciada:

Esta recepción, si bien no ha carecido de manifestaciones filosóficas más o menos importantes, no ha enfatizado la dimensión filosófica del debate, evitando una amplia discusión teórico crítica sobre este punto. La recepción ha tenido un carácter eminentemente socio-económico, en el entendido de que el marxismo portaba un carácter instrumental indudable y una riqueza eurística escindible de su sustento filosófico. Esto ha dado lugar a una superposición clara en muchas ocasiones en los textos de la primera década de vida de la teología de la liberación entre un nivel teológico y un nivel socio-político de los desarrollos discursivos.

—En una actitud más emotiva que crítica, reforzada por un cierto “latinoamericanismo” inconsistente, se ha tendido a identificar, en no pocos casos incluso hasta hoy, marxismo con la denominada “teoría” de la dependencia. Esto ha llevado a un uso indiscriminado de las propuestas argumentales del “dependentismo” (que no identifico de ninguna manera con las “situaciones de dependencia” que vive nuestra América). Este recurso indiscriminado al dependentismo (¿abuso?) ha provocado un fenómeno de doble faz ciertamente interesante. Por una parte, mucha de la fuerza argumentativa del discurso teológico se ve afectada por las insuficiencias y el naufragio del dependentismo pero, al mismo tiempo por la otra parte, estas mismas reflexiones teológicas alar-

⁷ Mi ponencia: “El discurso político centroamericano” (II Encuentro Nacional de Historiadores ADHILAC, Sección México, Puebla, 25-29 abril, 1983), mecanografiado, 32 p.

⁸ Por ejemplo Vanilda Paiva: *Paulo Freire y el nacionalismo desarrollista*, México, Extemporáneos, 1982, 237 p., y “Filosofia e radilização católica na América Latina”, en: *Prometeo*, Guadalajara, Facultad de Filosofía y Letras de la U. de G. y CCyDEL, UNAM, año 2, No. 5, enero-abril, 1986, pp. 69-83.

gan la vida ideológica del dependentismo con todas las consecuencias imaginables para los desarrollos teóricos ulteriores.

—La recepción del pensamiento althusseriano fue resistida fuertemente por los sectores cristianos debido a que esta propuesta ponía en cuestión justamente la visión teleológica del marxismo. Por su parte, la recurrencia al pensamiento de Gramsci se ha traducido no pocas veces en una adhesión acrítica y extrapoladora de los planteamientos del filósofo italiano.

—La “praxis”, entendida ligeramente como acción política revolucionaria, se va convirtiendo paulatinamente en piedra de toque, con toda la fuerza de un criterio de verdad, al cual se adhiere casi espontáneamente. Esta adhesión modifica las reglas mismas de la discusión teórica y crea no pocas dificultades en la comprensión y adaptación, deconstruida, de la predicada unidad teoría y praxis.

—Un modo de compatibilizar las propuestas conceptuales del marxismo y el cristianismo ha consistido en enfatizar la dimensión teleológica e histórico-filosófico hegeliana del marxismo, con interpretaciones no demasiado alejadas del culturalismo de la escuela de Frankfurt. Esto ha dificultado la captación de los matices diferenciales entre la dialéctica de tipo hegeliano y la dialéctica marxista.

—La recepción cristiana enfatiza el ingrediente utópico del marxismo, en continuidad con el magisterio de aquel “ateo formador de teólogos”, el filósofo alemán Ernst Bloch. El análisis de la dialéctica de denuncia/anuncio ha ocupado abundantes páginas en la reflexión latinoamericana.

—Esta recepción se efectúa a partir de una toma de posición ética, que recoge la demanda de justicia al “otro” y, con ello, el requerimiento de toda una teoría de la alteridad.

—La crítica principal de los cristianos a las organizaciones marxistas institucionalistas a lo largo del siglo en América Latina, crítica a la que se han unido sectores radicales de la izquierda, ha consistido en evidenciar la falta de compromiso y eficacia práctica política de estas organizaciones, con la consiguiente crítica a las concepciones teóricas subyacentes. Por lo tanto, esta recepción del marxismo se hace desde una militancia política revolucionaria, que incluye: la lucha armada, la clandestinidad, la represión, el exilio, etcétera.

—Es típico de los discursos cristianos un componente argumental de tipo antropomórfico existencial, el cual remite la elaboración

conceptual a las experiencias vitales personales o de grupo. Este criterio hermenéutico, si bien incide en la capacidad interpretativa de ciertos aspectos de la realidad, también suele formar los enfoques, desmesurando las propias intervenciones políticas de sus autores.

—En relación con lo anterior, se ha agudizado la propuesta de una “opción” por los pobres, metodológica, existencial, política, etcétera. Esta “opción” presupone la libertad de optar y es claro testimonio de la pertenencia pequeño burguesa de la mayoría de estas manifestaciones teóricas, las cuales no suelen superar el ámbito de esos intereses sectoriales.

Estas características, entre otros ingredientes ideológicos y conceptuales, están en el seno mismo de la discusión abierta de la filosofía latinoamericanista contemporánea.

EN QUE SENTIDO ES FACTIBLE HABLAR DE ESTETICA MARXISTA

Angelo Altieri

El problema del arte y de la belleza se planteó cuando la filosofía, luego de haber llegado a cierto punto de su proceso, a cierta madurez mental, descubrió que nuestra actividad espiritual, aparte de las funciones cognoscitiva y estrictamente práctica, tiene otra manera de manifestarse: la "producción de obras bellas".¹ ¿Cuál es el valor del arte?, ¿qué es lo que significa dentro del contexto de la vida espiritual?, ¿cuál es su relación con la ciencia, la moral y la política? He aquí cómo se originó el "problema estético".

Platón (428/27-34) fue el primero en indagar filosóficamente la naturaleza del arte. Alma de poeta y de artista (comprobó ser en sus "Diálogos"), no podía permanecer extraño al problema del arte, que él valoró negativamente (cuando menos en las formas en que se daba en Grecia) como imitación de la apariencia sensible, esto es, como reproducción de un mundo de sombras, de ilusiones, de bajas pasiones. Aristóteles (384-322) substrajo el arte de la esfera sensible, a la cual lo había relegado Platón, y le asignó, mediante la noción de la "catarsis", una función educativa. Ya en el umbral de la Edad Media, Plotino (204-270) echó los cimientos de una concepción "mística" del arte, entendido como medio de ascensión y de unión del espíritu humano con Dios. El alegorismo medieval significó revesti-

¹ En la interpretación aristotélica, el arte se distingue no sólo de la actividad teórica, sino también de la estrictamente práctica ("praxis"), porque es producción ("póyesis") de algo que es exterior al propio actuar (la curación del enfermo para el médico, la construcción de un edificio para el arquitecto, etc.) (Aristóteles: *Ética nicomaquea*, VI, 3-4).

miento poético de la verdad religiosa, es decir, compromiso del arte con la teología. En el Renacimiento, aunque no se abandonó del todo la teoría pedagógica del arte, se antepuso, al valor intrínseco del contenido, el embellecimiento de la forma, derivado del estudio y de la imitación de los antiguos; con ello el arte adquirió una relativa autonomía, en especial respecto de determinadas exigencias de índole religiosa. Sin embargo, sólo en el siglo xviii, cuando empezó a plantearse la cuestión de la naturaleza de la fantasía como órgano específico de la producción artística, logró ésta liberarse completamente del dominio de la esfera intelectual.

En 1750 salió a la luz en Alemania la obra del filósofo leibniziano-wolfiano Alejandro Baumgarten (1714-1762) titulada *Aesthetica*, al comienzo de la cual se leía la siguiente definición: "La Estética (teoría de las artes liberales, teoría del conocimiento inferior) es la ciencia del conocimiento sensible". La originalidad de la concepción de Baumgarten estaba en que el conocimiento sensible no era considerado como un grado inferior o subordinado al conocimiento intelectual, sino como dotado de valor intrínseco; este valor intrínseco es su valor poético, ya que el arte perfecciona a la sensibilidad al conferirle el carácter de la belleza.²

La noción de la "fantasía" como facultad eminentemente artística arraigó profundamente, en razón de su rasgo subjevista, en el Idealismo Romántico, para el cual el arte es "creación", originalidad absoluta; pero se halla presente también en concepciones realistas u objetivistas, si bien con la limitada función de concurrir con sus productos al embellecimiento de la forma.

Después de haber hecho las dilucidaciones anteriores, podemos abordar más fácilmente la cuestión de "en qué sentido es lícito hablar de estética marxista".

Con base en las escasas indicaciones de los textos del marxismo originario, se han venido desarrollando diversas teorías del arte con el sello marxista. Primeramente en la urss G. Plekanov (1856-1918) intentó una estética materialista al concebir el arte como una actividad humana sometida a las leyes del desenvolvi-

² Desde antiguo el término *aesthetica* fue empleado para connotar los hechos de la experiencia sensible, pero, solamente a partir de Baumgarten, adquirió el sentido, todavía actual, de "doctrina del arte y de la belleza".

miento social; en oposición al idealismo, en toda su obra, él insiste en la importancia de la psicología social y de las interrelaciones entre arte y sociedad. Mayor difusión tuvieron en la cultura marxista las obras de G. Lukács (nacido en Budapest en 1885), el cual toma de Hegel la categoría de la particularidad como específica del hecho estético y define el arte como reflejo de la realidad, o sea, como "totalidad de la realidad en su riqueza desplegada de contenidos y de formas"; Lukács fue criticado, por Banfi, a causa de sus numerosos presupuestos idealistas no aclarados y, por Della Volpe, por no haber invertido debidamente la relación hegeliana "idealidad-realidad".

De la inversión de la citada relación idealista parte precisamente Galvano Della Volpe (nacido en 1895) para arremeter contra las estéticas románticas de la subjetividad (desde Schiller hasta Croce), él sostiene la polimorficidad de la poesía, válida como discurso polisentido, y no como imagen o forma física. Si para Gentile en el arte (entendido como momento de la subjetividad) no hay que buscar un pensamiento filosófico, un concepto del mundo, sino sólo el sentimiento y la personalidad del artista, en Della Volpe el arte está todo hecho de pensamiento, con el consecuente desconocimiento de la imagen y de la imaginación.

Entre marxismo, existencialismo y fenomenología se mueve la teoría estética de J. P. Sartre (1905-1980). El arte sería "algo irreal", una reducción a lo imaginario por suspensión de lo real. Notoria es su tesis del "artista comprometido", partícipe vivo, activo, "situado" en el drama presente en cada hora de la lucha entre los diversos grupos sociales y en la concreta y fatigosa batalla cotidiana e histórica de la liberación humana.

Profundamente innovador es el punto de vista del filósofo checo contemporáneo Karel Kosík, quien concibe el arte, junto con la economía, como un producto de la praxis humana. "La poesía —dice— no es realidad de orden inferior a la economía; es también una realidad humana, aunque de otro género y de forma diversa, con una misión y un significado distintos. La economía no genera a la poesía, ni directa ni indirectamente, ni mediata ni inmediatamente; es el hombre el que crea la economía y la poesía como productos de la praxis humana... El carácter dialéctico de la praxis imprime una marca indeleble en todas las creaciones humanas. También la imprime en el arte... La obra de arte no sólo es expresión de la representación de la

realidad; en unidad indisoluble con tal expresión, crea la realidad, la realidad de la belleza y del arte... Un templo griego, una catedral medieval, o un palacio renacentista, expresan la realidad, pero a la vez crean esa realidad. Pero no crean solamente la realidad antigua, medieval o renacentista; no sólo son elementos constitutivos de la sociedad correspondiente, sino que crean como perfectas obras artísticas una realidad que sobrevive al mundo histórico de la antigüedad, del medioevo y del Renacimiento".³ Es, en verdad, una tesis muy sugestiva, pero que difícilmente cuadra dentro del marxismo ortodoxo, para el cual el arte no pasa de ser una forma de ideología, dependiente de la base, o sea, de la estructura económica de la sociedad.

Pero, ¿cuál es el alcance de las consideraciones acerca del arte y de la belleza, que se hallan esparcidas en los escritos de Marx?, ¿son ellas susceptibles de desarrollarse en una acabada doctrina estética, compatible con la letra y el espíritu del materialismo histórico? Veamos.

En el primer manuscrito de "Economía y Filosofía" (1844), y exactamente allá donde establece la diferencia entre el hombre y los demás animales, Marx dice: "Es cierto que también el animal produce..., pero produce únicamente... por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella... El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello, el hombre crea también según las leyes de la belleza".⁴ Marx no aclara lo que entiende por belleza; pero, si tomamos en cuenta que ella es referida a los productos de la actividad económica del hombre, puede interpretarse, en el sentido de Baumgarten y de los analistas alemanes, como perfección sensible. Sea como fuere, lo importante es que Marx, al afirmar que el hombre crea también según las leyes de la belleza, libre de la necesidad física, está admitiendo implícitamente la existencia del valor belleza como valor independiente; de ser así, la praxis no se agotaría, en-

³ Karel Kosík: *Dialéctica de lo concreto*, trad. esp. de A. Sánchez Vázquez, Editorial Grijalbo, México, 1967, pp. 135-152.

⁴ Marx: *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. esp. de Fco. Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 112.

tonces, en la producción de los bienes de subsistencia material, sino que se extendería (de acuerdo con la citada interpretación de Kosík) a satisfacer estéticamente al espíritu humano mediante la representación de la belleza. Más explícito es, al respecto, el famoso fragmento de la "Introducción a la crítica de la economía política" (trabajo con el cual comienzan los manuscritos de los años 1857 y 1858, los que fueron publicados por primera vez en alemán en 1939 por el Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú bajo el título de *Principio de crítica de la economía política*). En dicho fragmento, luego de haber apuntado que "el arte griego supone la mitología griega, a saber, la naturaleza y la sociedad misma moldeadas ya de una manera inconscientemente artística por la fantasía popular" (lo cual equivale a decir que el arte griego es expresión de la realidad histórico-social en que fructificó), Marx añade: "Lo difícil no es comprender que el arte y la epopeya se hallen ligados a ciertas formas de desarrollo social, sino que aún pueden procurarnos goces estéticos y se consideren en ciertos casos como norma y modelos inaccesibles".⁵ ¿Acaso no está reconociendo Marx, con estas palabras, que las producciones artísticas, en cuanto están dotadas de valor intrínseco, sobreviven a las circunstancias de tiempo y de lugar en que se dan? En contraste, en el Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), el arte queda reducido, al igual que el derecho, la política, la religión y la filosofía, a pura ideología: como tal, no tiene otra función que la de expresar cierta fase de relaciones económicas y, por tanto, de salvaguardar los intereses que prevalecen en dicha fase de relaciones económicas.⁶ Esta degradación de la noción de arte se debe a que, fundándose el materialismo histórico (que Marx delinea en el Prólogo) en la praxis productiva, todas las manifestaciones de la conciencia (aun en sus formas más elevadas, como las de orden moral, estético y religioso) vienen a adquirir un valor secundario y dependiente.⁷ Por lo mismo, es de suponer que las considera-

⁵ Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*; "Introducción a la crítica de la economía política", Ediciones de Cultura Popular, México, 1973, p. 272.

⁶ Marx: *op. cit.*, pp. 12-13.

⁷ Engels dirá más tarde, en su carta a Joseph Bloch del 21 de septiembre de 1890, que también los diversos factores de la superestructura obran en colaboración con el factor principal en la determinación de los eventos históricos y se disculpará, en nombre de Marx y suyo, de la uni-

ciones hechas anteriormente por Marx acerca del arte y de la belleza no son sino reflexiones aisladas, en estado embrionario, sin relación con la concepción global del autor.

Desde luego (y ésta es nuestra solución al problema, que aportamos a manera de conclusión), una teoría estética marxista es posible también sobre la base del concepto negativo del arte, entendido como forma ideológica: lo que el arte hace a favor de la clase dominante puede hacerlo también a favor de la clase dominada. Con otras palabras, el arte, en vez de representar intereses conservadores, puede ponerse al servicio de las clases o grupos sociales menos privilegiados y ayudarlos en la conquista y en el mantenimiento del poder político. Trátase, a las claras, de una nueva versión del concepto de arte comprometido, con una función instrumental específica, la de educar políticamente a las masas oprimidas.

lateralidad inicial. Evidentemente, a Engels maduro el principio fundamental del materialismo histórico ya no le satisfacía, le parecía demasiado angosto y poco válido para soportar la ancha y pesada carga de la superestructura; pero, en vez de substituirlo por otro de base más amplia y más firme, prefirió, con una mentalidad más pragmática, que científica, sacrificar la coherencia en beneficio de la credibilidad.

3. MARXISMO Y CIENCIAS SOCIALES

LOS RETOS DEL MARXISMO EN METODOLOGIA

Enrique de la Garza Toledo

I

Dentro del marxismo es común afirmar que Marx creó una nueva ciencia: la ciencia de la historia. Esta afirmación de ser cierta podría tener dos contenidos no equivalentes. Podría significar que Marx creó una ciencia positiva de la realidad histórico-social, en cuanto una capacidad de explicación y predicción a la manera de las ciencias naturales. La otra, más cercana a Gramsci, hablaría no de una ciencia positiva sino de una *concepción del mundo* y, en particular, de una concepción de historia como articulación entre objetividad y subjetividad.

Al respecto, señala Harry Claver¹ que *El capital* acepta varios ángulos de lectura (nosotros podríamos extenderlo al conjunto de la teoría marxista). Un primer ángulo de lectura es el concebir al marxismo como una ciencia positiva, sujeta a los criterios de cientificidad de una supuesta "ciencia general", con capacidades explicativas y predictivas. En esta primera óptica *El capital* aparece como una obra de teoría económica (para algunas corrientes contemporáneas pareciera que *El capital* es incluso una econometría). Una segunda manera de ver la obra marxista es fundamentalmente como un método, tradición que parte de Lukacs, es decir la teoría en una concepción de realidad en movimiento tendría límites finitos y tendría que ser objeto de una crítica permanente.²

¹ H. Claver. *Una lectura política de El capital*, FCE, México, 1985.

² El parangón entre método marxista en Lukacs y en el positivismo, como trascendente a la propia teoría es sólo una analogía formal, puesto que en Lukacs hay una reivindicación del sujeto y de la historia como campo de la subjetividad.

Finalmente, en la perspectiva obrerista de Panzieri el marxismo aparece como la *ciencia de la revolución* y, en esta medida, no es simple ciencia para conocer relaciones sociales ni competitiva con otras teorías, ni tampoco un método más eficiente para explicar lo dado, sino una ciencia con un campo específico que implica: primero, que no sirve para todo, que sirve para revolucionar y no para integrar, para subvertir y no para contemplar. En segundo término, que el ángulo de análisis que caracteriza al marxismo es *permanentemente* el del poder y la dominación, que si bien pretende dar cuenta de la totalidad de las relaciones sociales lo hace con el *ángulo de lo político*. Sociología vestida de ciencia política es el marxismo, añadirá Panzieri.

Es posible que el marxismo de Marx, hijo de su tiempo, esté sujeto a dos tensiones en cuanto a su concepto de ciencia. Por un lado, una concepción que proviene de la tradición anglosajona de ciencia empírica cercana a la ciencia natural. Por el otro, la de la tradición romántica alemana en cuanto recuperación de la especificidad del fenómeno histórico, su irreductibilidad a leyes universales y la reivindicación de la voluntad como su especificidad. Es probable que esta doble tensión sintetizada en una nueva concepción de realidad tenga en Marx profundas repercusiones en el plano epistemo-metodológico:

1. En el concepto marxista de *ley de tendencia*, entendida como potencialidad mediada y de *determinación* como causa mediada³ en contraste con la noción clásica de ley de causalidad. La idea moderna de causalidad probabilística no equivale a ley de tendencia y determinación, desde el momento en que la distinción específica en Marx es, por un lado, la perspectiva de conocimiento concreto como conocimiento que articula mediaciones de las más abstractas a las más concretas y, por el otro, que una mediación inevitable es la propia subjetividad de los sujetos.

2. En el concepto marxista de *tiempo presente*, de *futuro* y de *predicción*. Si el cambio social resulta de la articulación entre objetividad y subjetividad a diferentes niveles, la definición de la coyuntura presente no puede ser sino la del espacio de las accio-

³ No estamos entendiendo por mediación el planteamiento acerca de la variable interviniente. Mediación desde el punto de vista teórico tendrá que ser entendida como nivel conceptual intermedio entre lo más abstracto y lo más concreto, teóricamente hablando. Estableciéndose entre estos niveles conceptuales una relación lógico-histórica.

nes viables de los sujetos; asimismo, el futuro no puede concebirse predeterminado por leyes objetivas sino presentarse simplemente como futuro potencial a diferentes niveles de abstracción que implican diferentes niveles de potencialidad, de una potencialidad abstracta a una potencialidad concreta.

3. En la noción marxista de la *práxis* como prueba de la verdad, la cual no debe ser interpretada en el sentido positivista de verificación con lo empírico, sino de confrontación-reconstrucción del conocimiento concreto con el movimiento histórico: el de la transformación revolucionaria de la sociedad. El conocimiento pierde así su carácter o pretensión de correspondencia contemplativa, en el sentido de señalar unívocamente el quehacer a los sujetos sociales, para convertirse en una determinante más de la acción subordinada a la misma, en un componente de la acción irreductible a la sola teoría.

Detrás de las consideraciones señaladas, con respecto al concepto marxista de ciencia y sus implicaciones epistemo-metodológicas, hay en Marx un *concepto de realidad* que contrasta profundamente con el positivismo y con el historicismo.

En primer lugar, hay un concepto de historia entendida como articulación entre objetividad y subjetividad y en donde articulación implica determinación, pero determinación mediada, excluyendo con ello todo determinismo y reduccionismo. Este concepto de historia contrasta con la visión naturalista de la sociedad del positivismo, en donde, reivindicando el concepto de objetividad y de ley objetiva, los sujetos voluntarios son reducidos a instrumentos de dichas leyes objetivas. En este sentido, Comte fijaba como tarea de la ciencia enseñar a los hombres a comportarse de acuerdo con las leyes sociales para que no sufriesen al actuar en contra de lo que rige a la sociedad.

En segundo lugar, hay en Marx la idea del *movimiento* como rearticulación que puede implicar el cambio de legalidades y de conceptos pertinentes a la nueva realidad.

Estas consideraciones llevan a la noción marxista de ley y concepto históricamente determinados en contraposición al ideal positivista del concepto y la ley universal.

En tercer término, la idea de realidad analizable por *niveles de realidad*, no reducible exclusivamente a lo empírico observable, ni tampoco a la contradicción idealista entre esencia y apariencia. Realidad por niveles, no todos ellos observacionales, niveles en articulación con determinaciones mediadas y con dinamismos dife-

rentes. Este concepto de realidad tiene su traducción en el privilegio metodológico de la totalidad como categoría central en la perspectiva del conocimiento marxista. *Totalidad* que implica articulación en diferentes niveles de realidad, que presupone mediación y descubrimiento de mediaciones y que tiene detrás la noción de determinación que impide confundir totalidad con todo. Esta noción de totalidad no puede confundirse con la de sistema teórico axiomáticamente construido y deductivamente relacionado. Totalidad articulada por niveles de abstracción como concreto pensado, implica teoría articulada por niveles de abstracción en una relación lógico-histórica de construcción entre los diferentes niveles. Totalidad concreta por niveles desde los más abstractos hasta los más concretos presupone la construcción de la *teoría específica al objeto específico*, en el sentido de la relación entre general y particular, pero también la imposibilidad de emprender la explicación sólo a partir de lo general (o de lo universal). De esta manera, se prefigura en Marx un concepto de explicación que escapa a la filosofía positivista de ser sino el de reconstrucción de la totalidad concreta del pensamiento y no simplemente la subsumición de la situación concreta dentro de la teoría universal.

II

A pesar de contener el marxismo una concepción de la realidad y de epistemología diferentes al positivismo, tendríamos que reconocer que aquél no ha podido desarrollarse cabalmente en el plano metodológico. A diferencia del marxismo, el positivismo se fue convirtiendo desde finales del siglo pasado en paradigma dominante en la filosofía de la ciencia y posteriormente en la metodología de las ciencias sociales. Al convertir el positivismo la reflexión sobre el quehacer de la ciencia natural en campo específico de su reflexión, en una época de revolución científica, dio a esta perspectiva una gran ventaja con respecto a paradigmas alternativos. Sin embargo, en el fondo de la hegemonía positivista no hay principalmente un problema ideológico sino una situación material muy concreta que fue imponiendo formas concretas de hacer a la ciencia natural desde finales del siglo XIX. La revolución en las ciencias naturales se vio aparejada con la conversión cabal de la ciencia natural en tecnología, con la aplicación de las ciencias naturales a la producción capitalista. Esta situación material tuvo

al menos dos implicaciones para la ciencia natural: por un lado, el predominio del experimento que fija sus propias condiciones de verdad y que por la vía del control de las variables permite reducir la tarea de la ciencia a la definición de cadenas causales (o de asociación, si se prefiere un término menos fuerte). Por el otro, una angustia por la predicción, soluble prácticamente en el terreno del experimento, traducible en la angustia de la cuantificación y la precisión. La conversión de la ciencia natural en tecnología no es ajena a esta angustia: en última instancia el cálculo y la predicción precisa de la tasa de ganancia, pasa ahora por la predicción precisa de las variables físico-química y mecánicas de los procesos productivos.

El imperio de la razón instrumental es también el de la ciencia de la contemplación de lo dado. Con el predominio material del capitalismo se refuerza la visión positivista del mundo en cuanto ver la realidad, en particular la social, independiente de los sujetos y refuerza la idea de ley como ley desubjetivada y universal. Asimismo, el predominio del experimento apunala la reducción del campo de la experiencia a la recolección del dato empírico y el concepto de verdad a la verificación.

Ley universal y realidad prácticamente reducida al mundo empírico conducen al concepto positivista de la teoría en tanto teoría homogénea (conjunto de hipótesis relacionadas entre sí en forma deductiva). A una teoría homogénea le corresponde por tanto en el positivismo una concepción homogénea de la realidad, realidad de un solo plano y reducible por la vía de la verificación y de los enunciados elementales a lo empírico.

A esta concepción de realidad, de ciencia, de ley, de teoría (que le fija a la teoría la función deductiva de permitir explicar lo singular a partir de la ley universal o de la hipótesis universal deducida de la teoría), le corresponde un método, el *método hipotético deductivo*.

Ese concepto de ciencia y de método se va convirtiendo en paradigma dominante desde finales del siglo XIX, pero no es sólo paradigma dominante, sino también hegemónico. El marxismo, entre otros, no escapa a su influencia. Es la época del marxismo de la Segunda Internacional; un marxismo que no logra dar cuenta cabal de la revolución que se está produciendo en las ciencias naturales (excepto su ubicación dentro de una dialéctica ingenua) y, por tanto, muchos de los nuevos problemas empiezan a ser definidos y "resueltos" dentro de los cánones del positivis-

mo. Hasta antes de la Revolución de Octubre, ni siquiera el ala revolucionaria de la socialdemocracia logra configurar una alternativa de peso a la potencia positivista. En este contexto *Materialismo y empiriocriticismo* resulta hasta cierto punto una excepción. Excepción porque disputa con el positivismo de moda, logrando desenmascarar su carácter idealista dentro de un aparente materialismo, cuyo texto es a la vez insuficiente para dar cuenta de los complejos problemas reales que está enfrentando la ciencia natural de la época.

De una manera o de otra, dejando fuera exponentes bastante conocidos de la izquierda minoritaria de la Segunda Internacional, lo que se va imponiendo en este periodo en el marxismo es una *concepción naturalista de la historia* —a la manera del positivismo.

Pero la revolución europea de 1917-23 trae aires de renovación en el marxismo; al influjo del movimiento real del pensamiento marxista revive y es capaz de romper con la hegemonía positivista. Es el periodo de las primeras reflexiones marxistas de Luckacs, de Korsch, de Gramsci, de Bloch y de la corriente de Frankfurt. En esta oleada renovadora y de puesta al día del marxismo con el pensamiento occidental hay un punto en común a pesar de las diferencias específicas notorias: la reivindicación del *papel del sujeto en la historia* y la negación de una historia naturalistas y positivizante.

Sin embargo, esta segunda oleada del renacer marxista no pasa de los años treinta (con excepción, posiblemente, de la corriente de Frankfurt a la que salva y condena su academicismo e intelectualismo). La Tercera Internacional en proceso de estalinización condena esta visión marxista de la historia (Lukács es condenado por Zinoviev en el v Congreso de la Comintern; Korsch es marginado del movimiento comunista alemán; Gramsci padece la obscuridad de la cárcel fascista y el olvido de sus camaradas, Bloch es aceptado sólo a condición de permanecer confinado a la academia). Es el periodo del estalinismo que marcará profundamente el pensamiento marxista a través de los manuales de marxismo-leninismo de la Academia de Ciencias de la URSS en un nuevo aire positivizante.

Mientras el estalinismo se imponía a lo largo y a lo ancho del pensamiento marxista (las escuelas de Frankfurt y del trotskismo son sólo excepciones), el positivismo alcanzaba su máximo esplendor y hegemonía. En el campo de la metodología de las

ciencias sociales, el positivismo lograba definir problemas y proponer soluciones a las cuales el marxismo estalinista no lograba penetrar, reducido a una supuesta traducción materialista de Hegel en el ámbito de la metodología. Problemas como los siguientes se convirtieron en coto casi exclusivo de la reflexión positivista sin que el marxismo de la época esbozara alguna contrapropuesta:

—El ideal positivista de teoría como teoría axiomatizada, con una función deductiva en el proceso de investigación científica.

—La definición positivista de la relación entre teoría e hipótesis científica y el privilegio del camino de la prueba de las hipótesis, como el camino de la investigación científica y ante lo cual el marxismo de la época no pudo oponer sino una concepción gnoseológica del problema de la verdad, que recordaba más las discusiones de la filosofía del siglo XVIII que los problemas de la ciencia del siglo XX.

—Definición por el positivismo del problema de la operacionalización de los conceptos teóricos y el intento de solución rigurosa a través de la definición operacional de Bridgman. Ante el problema, el marxismo tampoco tuvo nada que ofrecer.

—Definición y privilegio de técnicas de recolección de datos y de análisis de información como el uso de cuestionarios, el análisis de contenido de textos, así como todo el desarrollo de la estadística social, la construcción de índices y escalas que la sociología soviética simplemente adoptó.

Toda esta coyuntura fue conformando un gran atraso del marxismo en la reflexión metodológica a partir de sus propios supuestos y una innegable influencia del positivismo en el marxismo de la época. Esta influencia se reforzaba por la propia concepción naturalista de la historia del estalinismo que sólo recuperaba la cara naturalista de Marx, en tanto privilegio y evolución del desarrollo de las fuerzas productivas sin sus claras articulaciones con la lucha de clases.

III

En tanto el marxismo se estancaba y positivizaba metodológicamente, el positivismo entraba internamente en una profunda crisis. En tres aspectos internos podría resumirse la crisis del positivismo. Primero, las críticas de Popper al positivismo, sobre todo las críticas a la inducción, se convirtieron en críticas a la verifi-

cación y al significado de conocimiento del positivismo. A partir de Popper, resultaba lógicamente insostenible la aceptación de la verificación como algo probablemente verdadero y, por tanto, la razón deductiva sólo podía tener certeza de lo que no podía conocer. Es decir, la crítica a la verificación se convertía en crítica a la capacidad de conocer.

En segundo lugar, el proyecto positivista de convertir el proceso de investigación (al menos el del hipotético deductivo) en un proceso estrictamente lógico se mostró improcedente en sus momentos principales:

—A la teoría axiomatizada se ofrecía un perfil epistemológico más realista,

—a la función estrictamente deductiva de la teoría se ofrecía un panorama más heurístico del conocimiento acumulado,

—ante la propuesta de las definiciones operacionales se tenía que reconocer que la ciencia trabaja con conceptos “sólo parcialmente interpretados”,

—el dato empírico no podía sostenerse como algo simplemente dado (Carnap), ni era posible construir una teoría aceptable de la observación (en el sentido positivista de aceptable o sea reducible a una lógica de la observación) y, por lo tanto, no podía resolverse en el plano puramente lógico el problema de confrontar pensamientos con realidades (para una exposición más acabada de esta crisis véase el capítulo I.)

En tercer término, la filosofía de la ciencia finalmente hacía suyas, a mediados de esta década, las componentes extralógicas del conocimiento científico que otras perspectivas venían postulando desde hacía tiempo. Khun se encargó de desatar la polémica sobre todo con Popper y el logicismo metodológico; en este sentido, las críticas de Lakatos a la racionalidad instantánea popperiana ayudarían a disolver las expectativas de un proyecto iniciado sistemáticamente con el Círculo de Viena.

A pesar de la crisis interna del positivismo, sintetizada en la incapacidad de responder rigurosamente y desde sus propios presupuestos a los problemas culminantes que se impuso a sí mismo, la metodología de las ciencias sociales, al menos la “ciencia social normal”, sigue basando su metodología en aquel paradigma ahora en crisis. Es decir, se presenta un desfase entre una epistemología en crisis y su metodología social todavía predominante. Sin embargo, la crisis real capitalista iniciada en los setentas ha signifi-

cado, en primera instancia, una crisis de las teorías sociales fuertes —las teorías económicas—; crisis que se presenta como crisis de impredecibilidad y que abre una serie de discusiones que el auge capitalista de la posguerra y la soberbia de la lógica positivista habían mantenido soterradas: la función de las teorías sociales, su capacidad de conocer, su relación con la ideología y sobre todo, si sus criterios de cientificidad tendrían que ser los de las ciencias naturales.

Para el marxismo se abre una gran alternativa, producto de un gran viraje histórico en la realidad capitalista y posiblemente en las concepciones. En lo metodológico, se abre la posibilidad de que el marxismo, aprovechando la crisis del positivismo y de las teorías fuertes que le sirvieron de legitimidad concreta, pueda desarrollar una alternativa epistemológica y metodológica interrumpida durante largos periodos históricos.

En principio, habría dos condiciones abstractas para que el marxismo llegara a generar una alternativa propia competitiva del positivismo:

- 1) No insistir en la adaptación del positivismo al marxismo, no insistir en una epistemología ahora en crisis.
- 2) Buscar desarrollar lo que en los clásicos del marxismo fueron concepciones epistemológicas básicas, escasamente desarrolladas, en el contexto de los problemas modernos de la ciencia. En este sentido, la vena de reflexión que nos parece más fructífera de desarrollar es la que parte del método de la economía política de Marx. Reflexión que fue retomada por el marxismo después del estalinismo y que dio origen a la identificación de problemas propios y algunos intentos de solución. Problemas como la distinción entre método de investigación y de exposición, el punto de partida, la relación entre abstracto y concreto, la relación entre lo histórico y lo lógico y el concepto metodológico de totalidad.

Sin embargo, esta reflexión marxista sobre el método pareció agotarse al inicio de la década pasada⁴ (el señor Colletti contribuyó a que la reflexión se desviase hacia los problemas de la dialéctica hegeliana). Resulta importante y posible en la coyuntura actual tratar de desarrollar esta discusión interrumpida. Al-

⁴ Para ver los alcances de la discusión marxista sobre el método, en la década de los setenta, véanse los cuatro volúmenes de Ediciones de Cultura Popular, *El capital, teoría estructura y método*, México, 1974.

gunas de las temáticas modernas que pudieran desarrollarse nos parecen las siguientes:

1) La posibilidad de un concepto alternativo de teoría, diferente al de teoría axiomatizada y, consecuente con la idea marxista de niveles de realidad, niveles de abstracción y de construcción de totalidad como articulación de niveles conceptuales de los más abstractos a los más concretos.

2) La reivindicación de un problema marxista propio, ajeno como problema al positivismo, como es el del punto de partida.

3) La definición de la estrategia fundamental de construcción de conocimiento como una estrategia de construcción y no de simple verificación. La consideración del concepto de totalidad abierta en el sentido metodológico en contraposición a sistema teórico como criterio metodológico central en la estrategia de construcción de conocimiento.

4) El reconocimiento de la falta de una reflexión explícita marxista acerca de los alcances de un posible método de Marx que vaya más allá de la economía política.

5) La posible influencia del carácter del objeto en la definición de los contenidos metodológicos, no obstante poderse hablar de principios epistemo-metodológicos más generales.

6) Dentro de la perspectiva del punto 5), la definición de la relación y forma de intervención de lo lógico y lo histórico en el proceso de reconstrucción de la totalidad con contenidos y jerarquías abiertas dependiendo del objeto.

7) La reconsideración del problema de la dialéctica, específicamente de la contradicción dialéctica, al interior de un posible método de reconstrucción de la totalidad, escapando de las consideraciones logicistas en las que se empantanó con Colletti, buscando desarrollar el concepto de Gramsci de contradicción sustantiva.

8) Reconsideración acerca del problema de la "verificación interna y externa", en un método de reconstrucción de la totalidad.

9) Reconocimiento de que el marxismo no cuenta con un método de investigación (las reflexiones más acabadas sobre el método se refieren a la exposición); la posibilidad de desarrollarlo a partir de la descripción articulada.⁵

⁵ Véase H. Zemelman, *Uso crítico de la teoría*, de próxima publicación por El Colegio de México.

10) Una reflexión específica acerca del concepto de lo empírico como forma de la relación entre el sujeto y el objeto.

11) Una crítica y una reflexión consecuente sobre el problema de la relación entre concepto teórico e indicador, dentro del proceso de reconstrucción de la totalidad.

12) Una reflexión crítica que llegue hasta los fundamentos epistemológicos de las técnicas de investigación.

13) Pero, sobre todo, el desarrollo de las implicaciones metodológicas de una concepción de historia como articulación entre sujeto y objeto. En la concepción de la clase obrera como sujeto-objeto el conocimiento de la ciencia marxista puede convertirse para ese sujeto-objeto en un parámetro más para su acción, y el proceso de investigación en una forma de intervención política. Intervención que por parte de los intelectuales reconozca las mediaciones inevitables entre teoría y realidad y que en la perspectiva marxista el "qué hacer" no puede estar unívocamente determinado sólo por la ciencia. Es decir, la intervención de los intelectuales no puede sostenerse como simple proceso concientizador, puesto que presupondría una capacidad de "reflejo" de la realidad por la teoría y una determinación lineal de lo subjetivo por lo objetivo, ajeno a la concepción de historia que aquí hemos manejado.

Si el marxismo quiere dejar de hacer simplemente ideología para la cultura y volver a hacer conocimiento para la acción, tendremos que empezar aplicando el marxismo al marxismo.

En el presente texto abordaremos el problema de las llamadas técnicas de investigación en ciencias sociales, muy influenciadas por la perspectiva positivista. Para abordar la problemática específica de las técnicas de investigación es conveniente primero profundizar en toda una serie de temáticas generales relacionadas con la definición del mundo empírico, del dato y la cuantificación. Así como en las consideraciones sobre el dato empírico y las técnicas de investigación que se desprenden de las principales corrientes en psicología, historiografía y epistemología. Finalmente, este texto abordará la exposición y crítica de la historia de vida, la entrevista y el cuestionario, el análisis del contenido y del discurso desde el punto de vista marxista, tratando de plantear algunas alternativas consecuentes con esta concepción del mundo y del conocimiento.

EL MARXISMO COMO PARADIGMA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Juan Castaingts Teillery

Introducción

Se habla mucho, hoy día, de la existencia de una crisis en las ciencias sociales. La crisis en las ciencias sociales está ligada a dos elementos: la revolución en la tecnología y en los procesos del pensar que se está realizando en la actualidad, y la crisis propiamente dicha de las ciencias sociales. Ambos elementos se encuentran relacionados.

No es factible resumir el contenido pleno de la revolución en la tecnología y en los sistemas del pensamiento, se deben esbozar, sin embargo, dos de sus características que se toman en cuenta en los conceptos bosquejados en este documento. La primera es que las computadoras permiten el manejo de un conjunto masivo de información, lo mismo que la realización de cálculos que anteriormente eran imposibles. Ahora es posible no sólo constatar la posible validez empírica de una teoría, sino que el uso masivo de información permite reformular completamente la forma en la que anteriormente se realizaba la inducción. Hasta fechas recientes, en el saber social la inducción era difícil, al tiempo en que la deducción no permitía el establecimiento de una relación clara entre una práctica directa y la coherencia lógica de los operadores lógicos de la teoría. En la actualidad, la matemática moderna y la computación hacen posible la formulación de modelos, en los cuales, la teoría se hace implementable en términos prácticos; y la práctica se hace generalizable para efectos del razonamiento teórico. Naturalmente que la matemática y el cómputo no son los únicos instrumentos para realizar este ejercicio; pero lo facilitan y lo potencializan en tal forma que hoy día la teoría puede,

y por lo tanto necesita, pasar por la prueba de la práctica, al tiempo que la práctica puede y necesita pasar por la necesidad de la coherencia teórica.

De esta manera, la nueva relación entre la teoría y la práctica ha conducido a una crisis en ambos polos del conocimiento: la teoría y la práctica. La teoría, porque ahora se encuentra sometida al tribunal implacable de la práctica; la segunda, porque hace pasar la práctica, vivida o expresada, por el rigor de la coherencia lógica, al tiempo que plantea sin contemplaciones los límites a la generalización de toda experiencia.

La crisis de las ciencias sociales tiene otro elemento, y es el que se encuentra constituido por el propio desarrollo de las ciencias sociales en sí mismo. En el caso especial de la economía, que es el que nos interesa, el desarrollo de la lógica interna de la economía ha conducido a mostrar que cada uno de los instrumentos analíticos de que se dispone tiene un campo de validez lógico tan reducido que prácticamente los hace inútiles. Por esta causa vivimos en la actualidad una crisis teórica, de dimensión desconocida hasta la fecha, para este saber.

Para efectos de este trabajo, no nos interesa establecer un concepto preciso de ciencia. De hecho, aún los especialistas del tema no se ponen de acuerdo. Lo que interesa subrayar es que lo que se hace en las llamadas ciencias sociales es diferente de lo que sucede en otras áreas.

Para evitar confusiones, cuando nos referimos al conocimiento de lo social, en lugar de ciencia se prefiere, en este artículo, denominarlo simplemente como un saber.

No es posible, dados los límites de espacio, tratar con profundidad cada uno de los temas enunciados. Nos limitaremos a hacer un esbozo de los mismos y una presentación general del problema en su conjunto.

El saber social vive una profunda crisis. El marxismo no es ajeno a esta crisis. No es posible tratar lo social en su conjunto. Nos limitaremos a enunciar algunos aspectos de la crisis del marxismo en lo que al sector económico se refiere.

El artículo se divide en dos partes. En la primera parte se presentan algunos de los problemas actuales de la teoría marxista. En la segunda parte nos referiremos a la necesidad que tiene la economía marxista de reintegrar en su análisis al hombre como una unidad concreta del proceso social e histórico.

Los problemas de la economía marxista

1. INTRODUCCIÓN

Desde mediados de los años sesentas ha habido una profusa literatura en donde se han estudiado con bastante detalle muchos de los fundamentos teóricos del marxismo. El resultado ha sido que, si bien algunos operadores lógicos se han enriquecido y precisado, también se han descubierto importantes lagunas y contradicciones teóricas que ponen en entredicho muchos otros resultados que anteriormente se habían considerado como adquisición definitiva.

Por otra parte, aunque el marxismo se reclama tener una integración entre teoría y práctica, se debe reconocer que esta relación, en lo que a la economía se refiere, no había sido precisada ni bien fundamentada y que más bien se llevaba a cabo por medio de relaciones metafóricas o paradigmáticas. Esta insuficiencia se ha podido sobrepasar en la actualidad, pero al hacerlo han surgido nuevos problemas que es necesario tomar en cuenta.

No es posible rehacer aquí todo el planteamiento teórico, así como las implicaciones de la relación teoría-práctica. Sólo realizaremos una síntesis muy breve de los elementos teóricos ligados a la teoría del valor y a la transformación de valores en precios de producción.

2. LA TEORÍA

a. El valor

Durante mucho tiempo el concepto de trabajo se ha tomado como una elaboración acabada (si no totalmente, por lo menos sí en sus aspectos principales). Desafortunadamente esto no es así.

Lo primero que debemos decir es que el concepto de trabajo es un producto histórico social ligado a relaciones sociales específicas. Por ejemplo, el concepto de trabajo que tenían los griegos o los romanos era muy diferente del que prevalecía en la Edad Media. Además, el concepto de trabajo en otras regiones fuera de Europa Occidental era totalmente distinto.

De hecho, el concepto de trabajo tal y como se enseña en las

escuelas de economía de hoy corresponde al pensamiento inglés que se desarrolló en los siglos xvii, xviii. No creemos que un concepto que surge de una relación social e histórica específica pueda ser usado para el análisis del resto de la humanidad y de la historia sin cometer un grave error de etnocentrismo.

Es cierto que un concepto, aunque surgido en un momento especial de la historia, puede convertirse en un operador lógico de alcances mayores mediante un pulimento teórico del mismo. Sin embargo, no creemos en los universales teóricos que abarcan todas las relaciones sociales y toda la historia. La historia del pensamiento ha mostrado que los universales teóricos suelen estar profundamente cargados de ideología y etnocentrismo.

Si se quiere hacer del trabajo un universal teórico habría que demostrar la precisión del concepto y su validez generalizada. No creemos que esto ya haya sido realizado.

Por ejemplo, cuando Marx analiza el trabajo en *El capital*, lo relaciona con dos elementos: la transformación de la naturaleza y el hecho de que esta transformación se encuentra configurada con anterioridad en la mente del trabajador. Nos dice: "El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina". La relación entre animal-naturaleza y hombre-naturaleza es esencialmente distinta porque "...hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*" (C. Marx, *El capital*, p. 130-131).

El análisis es a la vez genial e insuficiente, ya que todo se centra en dos tipos de relaciones que no quedan claras: la relación entre la naturaleza interna del hombre y la naturaleza que le es

externa. ¿Qué es naturaleza? ¿Qué es naturaleza interna? ¿Qué es naturaleza externa? ¿Cuáles son los mecanismos y leyes de la relación de ambas naturalezas? ¿Qué es transformar la naturaleza? ¿Qué se quiere decir con transformar la naturaleza externa y con transformar la naturaleza interna? ¿Cómo es que el trabajador puede proyectar anteriormente en su cerebro la transformación ulterior en la naturaleza? ¿Cuál es la relación entre lo simbólico de la transformación ideal existente en el cerebro y la transformación real de la naturaleza? ¿Cuáles son las leyes de la formación de lo simbólico en el cerebro? ¿Qué relación tienen los símbolos en el cerebro del obrero con la formación del lenguaje y los intercambios simbólicos del obrero? ¿Cuál es la relación entre la prefiguración de la transformación de la naturaleza y el lenguaje social?

En fin, dado que para Marx todo trabajo es social, ¿cuál es la relación entre las relaciones sociales que se establecen para posibilitar el trabajo, con la existencia ideal de la transformación de la naturaleza y con el resultado real de tal transformación?

Estos y otros muchos interrogantes surgen del concepto del trabajo en Marx. Hay que reconocer que no hay una solución clara a los mismos; por lo tanto el concepto de trabajo no se encuentra aún definido con la claridad que requeriría hacer de él el universal básico del análisis de toda la historia y todas las relaciones sociales.

Hoy día hay robots e inteligencia artificial aplicada a lo que suele conocerse como trabajo. ¿En qué medida la robotización y la inteligencia artificial transforman lo que es el trabajo social? Pero, para efectos teóricos, lo más importante es: ¿cómo se transforma el concepto mismo de trabajo por la existencia de la robotización y la inteligencia artificial?

El caso es que si el concepto de trabajo es problemático, también lo será el concepto del valor que en él reposa.

El paso del concepto de trabajo al concepto de valor se realiza por medio de la relación de equivalencia. Esta está dada por la relación siguiente:

$$X(A) = Y(B)$$

que significa que X cantidad del producto A, equivale (=) a Y cantidad del producto B. La relación de equivalencia proviene del mercado.

Hay dos formas de interpretar esta relación de equivalencia y, desgraciadamente, las dos se encuentran posibilitadas por los textos de Marx.

La primera proviene de acentuar los términos de la relación de equivalencia dejando a la relación como consecuencia de estos términos. En este sentido $X(A)$ y $Y(B)$ son los términos y la relación sólo constataría la equivalencia de los términos. Marx señala que la equivalencia está dada en términos de tiempo de trabajo. En este sentido $X(A)$ tiene un tiempo de trabajo, $Y(B)$ tiene otro tiempo de trabajo, la relación constata la equivalencia de ambos términos.

Hay otra posible interpretación de la relación de equivalencia. En este caso la relación sería lo fundamental y los términos $X(A)$ y $Y(B)$ la consecuencia. La equivalencia de $X(A)$ y $Y(B)$ no provendría de que los términos eran iguales con anterioridad al mercado, sino que sería la igualación que se realiza en el mercado la que determina la equivalencia de los términos.

En el primer caso los términos son iguales porque ya lo eran con anterioridad, y el mercado, es decir la relación de equivalencia, sólo constata lo previamente existente. En el segundo, es el mercado el que realiza la igualación que no necesariamente existía con anterioridad.

La primera es la interpretación más corriente; la segunda interpretación se encuentra en varios autores, principalmente en Isaac Rubin.

Si se toma en cuenta que el concepto de trabajo no es preciso en Marx y se le agrega la complicación de la interpretación de la relación de equivalencia, se comprenderá que no hay un concepto, sino varios conceptos del valor y de su fundamento: el trabajo abstracto.

Si se sigue la tradición inaugurada por Engels y Kautsky, que parten de la interpretación de la relación de equivalencia en donde los términos son lo fundamental y la relación lo derivado, se interpreta el trabajo abstracto como cantidad de energía humana indiferenciada contenida en cada producto. Nótese que esta cantidad se determina con anterioridad al mercado y que el mercado (relación de equivalencia) sólo menciona lo ya previamente establecido.

Si se pasa a otros autores como I. Rubin, se tiene que el trabajo no puede medirse con anterioridad a la sanción del mercado, ya que la medición de la energía humana no tiene sentido; la ener-

gía humana es social o no es; si es social depende de las condiciones sociales en que se realiza; como todas las mercancías se realizan en condiciones sociales heterogéneas, la energía social contenida en ellas también lo es; en consecuencia, la igualación de la energía no puede existir con anterioridad a la relación de equivalencia del mercado. Lo que existe son trabajos igualados por la relación de equivalencia. El trabajo abstracto, por lo tanto, es un trabajo igualado por el mercado.

El trabajo abstracto como energía social o como trabajo igualado por el mercado son dos conceptos no sólo distintos sino, incluso, antagónicos. Pero ambas interpretaciones tienen su origen en Marx y provienen de la ambigüedad del concepto trabajo y de la múltiple interpretación posible de la relación de equivalencia.

No creemos que el concepto de trabajo y de valor sean desechables por los problemas anteriormente enunciados. Pero hay que reconocer que la teoría del valor trabajo aún es burda, que no está elaborada en forma sistemática y que, en muchas ocasiones, se hace un abuso etnocentrista de la misma.

b. Los precios de producción

La teoría que establece la relación entre valor y precios de producción es muy problemática. Al respecto se han escrito toneladas de papel. Nos limitaremos a presentar lo que es para nosotros el origen lógico del problema.

Para Marx, el valor se determina o se descompone (según la interpretación que se haga de la teoría del valor) en capital constante, capital variable y plusvalía. El problema de los precios de producción surge cuando la plusvalía generada en cada una de las ramas no corresponde a la ganancia con la que se quedan los capitalistas en cada una de ellas. La razón es simple, el valor depende de la cantidad de capital variable utilizado y de la tasa de plusvalía generada en la rama de producción, en cambio la ganancia depende de la suma de capital constante y capital variable usados y de la tasa de ganancia media existente en el conjunto de la economía. Siendo elementos que dependen de variables distintas, no tienen razón de ser iguales.

Los precios de producción se determinan por la suma de capital constante, capital variable y la ganancia en cada una de las ramas de producción. En forma algebraica lo podemos expresar de la manera siguiente:

$$\begin{array}{ccccccc} C_1 + & V_1 + & g(C_1 + V_1) = PP_1 \\ C_2 + & V_2 + & g(C_2 + V_2) = PP_2 \\ \text{" " } & \text{" " } & \text{" " } & \text{" " } & \text{" " } \\ \text{" " } & \text{" " } & \text{" " } & \text{" " } & \text{" " } \\ \text{" " } & \text{" " } & \text{" " } & \text{" " } & \text{" " } \\ C_n + & V_n + & g(C_n + V_n) = PP_n \dots & (1) \\ \Sigma C_i + & \Sigma V_i + & g\Sigma(C_i + V_i) = \Sigma PP_i \end{array}$$

En donde C es el capital constante usado en cada una de las ramas (1, 2, ... n); V es el capital variable; g es la tasa de ganancia media y PP son los precios de producción en cada una de las ramas (1, 2, ... n).

La parte central del sistema de Marx se encuentra en la definición de la tasa media de ganancia (g). La definición de Marx es la siguiente:

$$g = \frac{\sum P_i}{\sum (C_i + V_i)} \dots \quad (2)$$

Donde P_i es la plusvalía generada en la rama "i"; C_i y V_i son el capital constante y el capital variable de la rama "i".

Debe notarse que las denominadas leyes de los precios de producción: la primera que señala que la suma de plusvalía es igual a la suma de ganancias y, la segunda que dice que la suma de precios de producción es igual a la suma de valores, no son sino una consecuencia de la definición de la tasa media de ganancia. En efecto, si el divisor de la ecuación (2) lo pasamos del lado izquierdo se tiene:

$$\text{güf}(\text{Ci} + \text{Vi}) = \Sigma \text{Pi} \dots \quad (3)$$

es decir, que la suma de ganancias, lado izquierdo de la ecuación No. 3, es igual a la suma de plusvalía. Como la ecuación No. 3 no es más que una transformación de la No. 2, podemos decir que es otra forma de decir lo mismo. O sea, que definir la tasa de ganancia en términos de la ecuación No. 2, es lo mismo que decir que la suma de valores es igual a la suma de precios de producción.

Veamos ahora la denominada segunda ley. En el sistema de ecuaciones No. 1, la suma de todas las ecuaciones da lo siguiente:

$$\sum C_i + \sum V_i + g \sum (C_i + V_i) = \sum P_i$$

Si el tercer término de esta ecuación lo sustituimos por su equivalente en la ecuación No. 3, tenemos que:

$$\sum C_i + \sum V_i + \sum P_i = \sum P_i$$

es decir, suma de valores es igual a la suma de los precios de producción. Nuevamente se demuestra que esta segunda ley no es más que una derivación de la definición de la tasa de ganancia.

En consecuencia, si la tasa de ganancia fuese diferente a la definición de C. Marx, las dos leyes subsiguientes no tendrían por qué cumplirse, ya que su validez depende de la definición de la tasa de ganancia.

Sabemos que éste es el problema que se suscitó cuando se quiso arreglar el error que se encerraba en el sistema de ecuaciones No. 1. En él, los elementos del lado izquierdo se calculan en valor y del lado izquierdo en precios de producción. Esto es inválido puesto que todos los factores de la producción se compran a precios de producción. La solución la dio Portkiewicz. El problema es que, cuando todos los elementos se evalúan en precios de producción, entonces ya no se puede decir que la tasa de ganancia se calcula bajo la definición de C. Marx. En un sistema como éste la tasa de ganancia se encuentra asociada al valor propio de la matriz de coeficientes técnicos. No es necesario profundizar en las matemáticas de los valores propios para comprender este problema, basta con saber que, cuando los factores de la producción se evalúan en precios de producción, la tasa de ganancia ya no puede ser igual a la definida por C. Marx; en consecuencia, las dos leyes que se derivan de la misma, tampoco tienen validez. Alrededor de este problema ha girado la discusión de los precios de producción.

Esta discusión no ha tenido solución satisfactoria. El caso es que afecta con profundidad a la teoría de C. Marx, principalmente cuando el valor se define en sus términos más tradiciona-

les; es decir, cuando se sigue la tradición de Engels y Kautsky, que ligán el valor al trabajo abstracto concebido como energía social indiferenciada. Pues el no funcionamiento de las leyes aludidas querría decir que hay precios de producción que surgen fuera de la relación del valor, o que hay ganancias que no tienen como origen a la plusvalía.

Un problema menos discutido en relación con los precios de producción pero no menos importante que el anterior, es el que se refiere al mecanismo de cómo puede insertarse el dinero en un sistema de precios de producción. Nótese que en el sistema No. 1, el dinero sólo puede aparecer si es producido por alguna de las ramas de producción consideradas. Un dinero de este estilo se enfrenta a muchos problemas analíticos.

En primer lugar, en este caso el dinero sólo puede jugar el papel de numerario, es decir, de referencia común para el conjunto de las otras mercancías. Las otras funciones quedan excluidas o no consideradas.

En segundo lugar, su función como numerario requiere que su valor como dinero y su costo de producción, incluido en él la ganancia media, coincidan plenamente. Este hecho es azaroso, el conjunto de intercambios para los cuales sirve el dinero de mediador puede conducir a un valor totalmente distinto al precio de producción del dinero. Además, el sistema elimina el papel moneda de la actualidad y el dinero en su existencia meramente simbólica, que hoy día tiene en la sondas electromagnéticas.

En tercer lugar, el sistema no incluye elementos vitales en la generación y circulación del dinero como lo son los bancos, el Estado, la banca central y el mercado de capitales. Estas instituciones y los circuitos que por medio de ellas se configuran son determinantes fundamentales del dinero; no es posible hablar del dinero en ausencia de estas instituciones y circuitos. Como el sistema No. 1 no los incluye, en consecuencia excluye al dinero.

Lo menos que podemos decir es que un sistema de precios que excluye el dinero no es un buen sistema ya que, por definición, los precios son monetarios.

No creemos que en la práctica el problema sea insalvable (ver para tal efecto, nuestro libro: *Dinero, valor y precios*), pero el caso es que al hacerlo, se necesitan replantear muchos aspectos de la teoría de los precios de producción, de la teoría del valor y de la teoría del dinero. Esta reformulación apenas se encuentra planteada y no se ha realizado.

La necesidad de la reintegración de la unidad del hombre en la economía marxista

1. INTRODUCCIÓN

No hay duda de que el conjunto de problemas teóricos y prácticos a que hace frente el saber social en su conjunto y el marxismo en especial son importantes y abundantes. No se debe concluir que el conocimiento es imposible o que se debe desechar el marxismo como paradigma del saber social; ambas posturas constituirían un grave error.

El conocimiento de los límites del marxismo no es un paso atrás, sino por el contrario, es un avance en el saber. Ahora sabemos hasta dónde es posible utilizar las categorías heredadas por C. Marx y qué podemos esperar de ellas.

Desde el punto de vista de la relación teórico-práctica, las graves dificultades que se encuentran para llevarla adelante no son impedimentos para su realización. Por el contrario, hoy contamos con un conjunto de estudios y un conjunto de instrumentos matemáticos y de cómputo que permiten salirse del estancamiento en que se mantenía el análisis cuando la teoría y la práctica sólo se relacionaban por mecanismos paradigmáticos. Hoy día el paradigma es a todas luces insuficiente.

Los avances en la modelización teórico-práctica permiten replantear problemas claves de la teoría. Al propio tiempo el juicio de la práctica también permite eliminar las deformaciones que surgen en la teoría por el ascenso en espiral del metalenguaje teórico.

La crisis de la teoría es en parte un renacer del saber. La instrumentación práctica obliga a un replanteamiento de lo teórico y una orientación del mismo.

Con lo que hay que acabar es con el dogma y con la búsqueda de principios generales y/o universales y/o eternos. El saber actual se debe conformar con lo parcial y lo provisional. El abandono de los grandes principios no es un paso atrás en el saber sino una ruptura con la ideología.

Históricamente el marxismo ha jugado tres papeles muy importantes: ha sido un instrumento de lucha y de liberación del oprimido; ha sido instrumento de reproducción del poder en el llamado "socialismo real", y ha sido instrumento de conocimien-

to del proceso social. En este ensayo solo se trabaja el marxismo como instrumento de conocimiento de lo social económico.

En lo que sigue presentamos algunas ideas que nuestra experiencia en la investigación nos ha ofrecido. No están acabadas, tampoco están completas, mucho menos pulidas, pero son el resultado de años de trabajo. Las presentamos sólo con el ánimo de que a alguien más les puedan ser útiles en el trabajo de investigación, difícil de por sí, pero ahora más turbulento por la crisis profunda en que se encuentra el saber social.

2. LA REINTEGRACIÓN DE LA ECONOMÍA COMO ANTROPOLOGÍA

a. La unidad del hombre

El primer aspecto que obliga a un replanteamiento del saber social consiste, a nuestro juicio, en una necesidad de regreso a los planteamientos marxistas originales, es decir, al estudio de lo económico considerándolo como una parte de una unidad del ser humano, como una totalidad.

Más que problemas lógicos el problema principal de la actual economía, sea ésta marxista o no, consiste en que al ser humano se le ha despojado de toda condición de humanidad. Se ha definido un concepto profundamente mecánico de racionalidad como la maximización de una función objetiva sujeta a restricciones, y se define que el ser humano es aquel que se comporta con tales características; la carencia de semejanza con los seres de carne y hueso con que nos topamos todos los días no importa. Se podrá decir que esta definición proviene de la teoría neoclásica y es cierto, pero desgraciadamente el marxismo actual, en economía, ha hecho suya esta tradición. Algunos marxistas como O. Lange y M. Morishima lo han hecho con toda claridad explícita y muchos otros lo han hecho implícitamente en muchos aspectos de sus configuraciones teóricas. El caso más claro es cuando se habla de la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancias. En efecto, sólo suponiendo la validez de esta racionalidad se puede decir que la inversión cae ante la baja de la tasa de ganancia.

La economía se juzga a partir de una serie de leyes del orden de la mecánica clásica cuya validez es dependiente del ser humano que actúa. De hecho no hay sujeto económico ya que éste,

en el caso del burgués, está concebido *determinísticamente* por la ley de la máxima ganancia, es decir, de la racionalidad; el obrero tampoco es sujeto, puesto que en términos económicos, se encuentra *predeterminado* por el sistema y por el burgués. El obrero tampoco es sujeto desde un punto de vista histórico-social puesto que las leyes de la historia están *predeterminadas* y la libertad no es más que "conciencia de la necesidad", es decir, el ejercicio de su libertad conduce a ajustarse a sus *predeterminaciones* históricas. El *determinismo mecanicista* tiene un profundo arraigo en la economía en general y en la economía marxista en particular.

Es cierto que algo de lo social se puede explicar con el determinismo mecanicista, pero no todo; quizá sólo muy poco. Aunque C. Marx dio pábulo para el desarrollo del mecanicismo, no todo en él es mecanicista. La idea del hombre como una totalidad es un punto importante del marxismo de origen; por eso es difícil decir si C. Marx es sociólogo, economista, historiador o filósofo; de hecho es ese conjunto de elementos que buscan comprender al hombre como una totalidad.

Si se acepta que esta totalidad es fundamental, la economía marxista contemporánea antes que ser lógica o ilógica es a-social, es una reflexión fuera de lo social, de lo humano. Si se quiere hacer una economía a-social el punto de partida es correcto, pero no lo es si el objeto de estudio es lo social.

No se trata de regresar a un viejo humanismo en donde lo Humano (así con mayúscula) se convierte en una visión trascendental y casi divina. No, por el contrario sólo se busca reconocer y comprender al hombre, ése de carne y hueso que forma las sociedades contemporáneas y pasadas. El estudio del hombre tal cual es, no en términos de un deber ser metafísico. Pensamos que es indispensable una antropología, en el sentido literal del término: un estudio del hombre tal cual es, con sus intereses, sus pasiones, sus mitos; un hombre que actúa por creencias, pasiones, intereses, mitología que, incluso en ocasiones, también se apega a los lineamientos librescos de la racionalidad. No se trata de pregonar una razón que, como debe ser, se impone a los hombres; por el contrario, se trata de encontrar la razón o las razones que en un momento dado conducen a los hombres y a la sociedad a actuar en un sentido determinado. Las leyes de la acción humana existen y hay que conocerlas, pero hay que abandonar el mito positivista de que estas leyes son totales y mecáni-

cas; por el contrario, son parciales y probabilísticas; no actúan en un orden configurado sino en un mundo en donde el caos tiende a configurarse en ciertos ordenes parciales más o menos estables.

El hombre actúa por medio de su pensamiento; su pensamiento no es la ciencia, sino las creencias, los mitos, las pasiones, su identidad social, etcétera. La economía debe tener a este hombre por sujeto de estudio y no las preconcepciones mentales de algunos tóricos más o menos brillantes.

No se trata de buscar al hombre como esencia atemporal, sino de la búsqueda del ser histórico y concreto que actúa en tanto que unidad de lo diverso.

C. Marx buscó a este hombre, por eso es que desde el inicio la teoría del valor se ligó profundamente con la teoría del fetichismo; el Capítulo sexto, inédito, busca comprender e integrar la acción del hombre dentro del sistema como una acción de un hombre enajenado; la fórmula trinitaria (salario, ganancia, renta) con que termina el tercer volumen de *El capital* no es más que la fórmula mítica del valor y la plusvalía, pero es una fórmula mítica que ordena el proceso económico; el capitalista actúa en función de la ganancia, no de la plusvalía. C. Marx no ofreció una visión completa de este punto de vista, sólo ofreció pistas que la ortodoxia posterior borró casi completamente.

El mito es una parte consubstancial del hombre, la creencia en la teoría neoclásica no sólo es una necesidad dictada por el interés de clases dominantes, es un mito muy generalizado y muy poderoso, es parte de la ideología del poder que se encuentra extendida al resto de la sociedad que se permite la legitimación del poder y es instrumento importante de la reproducción del mismo. Se dice, con razón, que quien domina la reproducción imaginaria de la sociedad domina el proceso social.

No es la tasa de ganancia aislada la que determina el proceso de inversión; las creencias, los mitos, las condiciones de la reproducción del poder y del capitalista son elementos claves. Las tasas de ganancia no son altas o bajas en sí mismas, todo depende del proceso social, político y mítico en que se inscriben; un .5 no es alto ni bajo en ausencia del proceso social.

Una de las grandes enseñanzas de la crisis de la economía en general y de la economía marxista en particular es que después de siglos el pensamiento determinista y mecanicista no ha

logrado formular ni siquiera hipótesis que sean lógicas consigo mismas.

Es necesario un replanteamiento a fondo de los problemas y de los mecanismos para pensarlos, es necesario que la economía restituya al hombre como ser social en tanto objeto de estudio. Es necesaria una antropología que incluya a la economía como uno de sus subconjuntos del conocimiento.

El párrafo anterior no se debe interpretar en el sentido de que la economía se convierta en una rama de la antropología actual. Nada de eso. No se trata de un vulgar etnocentrismo de rama del conocimiento, que pretende hacerse el eje de todas las demás; esto es un absurdo en sí mismo. La antropología que aquí se pregona sería simplemente, en el sentido literal del término, el conocimiento del hombre como una unidad de lo diverso, este punto de vista corresponde al planteamiento de que el hombre no es una entidad que se pueda estudiar en espacios aislados entre sí. A esta unidad se le denomina antropología también por la necesidad de estudiar al hombre en cuanto lo que es y no en relación con cualquier postulado del deber ser, sea éste racional, ético o filosófico. Se tratan de evitar los vicios de la fragmentación del ser humano, es decir, el economicismo, el sociologismo, el politicismo y el antropocentrismo, en todos sus sentidos. Dado que esta unidad está rota en la actualidad, la antropología que se pregona no es un conocimiento hecho, sino por hacer.

b. La relación compleja infra-super estructura

El estudio de la economía a partir de la concepción del hombre como una totalidad compleja, nos conduce al problema de la relación entre infra-estructura y super-estructura estudiada por C. Marx.

En relación con los estudios que se hacían en el siglo pasado, la concepción de la infra-estructura como unión de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción y el postulado de que hay primacía de la infra-estructura sobre la super-estructura, fue un avance significativo que permitió replantear el conocimiento de lo social. En la actualidad un planteamiento de este estilo es insuficiente y parcial.

Los estudios de M. Godelier muestran que aún en las sociedades primitivas el proceso es mucho más complejo y diverso. No es ni fácil ni claro hacer un corte claro entre super-estructura e

infra-estructura, pues es evidente que algunos elementos del pensar pueden estar en la infra-estructura: el conocimiento de la naturaleza, los sistemas pensados de organización del trabajo, sin los cuales éste no sería posible, etcétera. Tampoco es evidente la jerarquía interna de los elementos de la infra-estructura y mucho menos los mecanismos por medio de los cuales la infra-estructura se convierte en dominante de los elementos de la super-estructura.

Toda la vida del hombre se encuentra rodeada de elementos simbólicos, no se puede decir que todo lo simbólico sea infra o super-estructura, los procesos son más complejos; además varían en el tiempo y en el espacio. No hay duda de que los procesos simbólicos y los procesos sociales se correlacionan e interactúan entre ellos, el problema es que apenas se tienen atisbos de la forma en que esto se realiza.

En economía los elementos simbólicos penetran por todas partes, la mercancía se presenta ante nosotros como un símbolo de *status*, de poder, etcétera. Independientemente de la concepción que se tenga sobre el dinero, los sistemas bancarios modernos hacen del dinero una función semiótica ya que una cuenta bancaria, símbolo de la riqueza actual, no hace sino correlacionar dos series de símbolos, de un lado símbolos numéricos que expresan cantidades; del otro, nombres de personas o empresas que son los símbolos de identidad aceptados. Las operaciones de compra-venta no son más que alteraciones a esta correlación semiótica; éstas alteraciones se realizan a través de ondas electrónicas que no son más que símbolos integrados en un código de comunicación.

Si en la actualidad la riqueza es una función semiótica, la economía tiene mucho que ver con el caso y más le valdría tomarlo en cuenta.

Los agentes económicos sólo pueden actuar a través de la concepción que tengan del problema a que hacen frente, esta concepción se forma por símbolos e imágenes y es por intermedio de ellas que se toma la decisión de actuar; esta relación simbólica cambia si el agente es un burgués, un proletario, un campesino, etcétera, pero sólo puede actuar si piensa y sólo puede pensar por medio de estructuras simbólicas. Estas estructuras rara vez están configuradas por la ciencia, generalmente son las creencias, mitos, pasiones, formas de concebir sus intereses, etcétera, los que conducen a orientar la acción. Son además, estructuras simbólicas que pueden conocerse.

Todo está por hacerse, pero no se parte de cero. Hay al respecto muchos estudios de lingüística, semiótica, de mitos, de la ideología, que constituyen un punto de partida muy rico para el caso. Además, se cuenta con métodos matemáticos que son bastante apropiados para el estudio de estas relaciones, el instrumento más signifi cativo para el caso se encuentra en la teoría de grafos.

c. El concepto de cohesión y conflicto social

Una de las grandes cosas que desarrolla C. Marx es que conduce al desarrollo de la sociedad por medio del conflicto. Marx encuentra que el conflicto clave es el de la lucha de clases.

Este es un gran avance de C. Marx, sin embargo, creemos que el conflicto es mucho más extenso y fundamental de lo que Marx mismo previó. Nosotros creemos que toda la sociedad está impregnada de relaciones conflictivas y que, si no hay elementos fuertes de cohesión, la sociedad tendería a su autoliquidación. A los elementos que hacen que una sociedad se cohesionen y se reproduzca se les denomina socialidad. Los elementos de socialidad cambian en el tiempo y en el espacio, generalmente la violencia potencial es tal que no basta con un elemento de socialidad sino que se necesitan varios de ellos. Es una tarea del investigador descubrir cuáles son los elementos de esta socialidad y cómo se integran, nosotros hemos hecho algunos estudios respecto al caso mexicano y hemos sostenido la tesis de que es la ruptura en el interior y entre los elementos de socialidad, el factor que determina la crisis estructural.

Si las hipótesis anteriores fuesen correctas, esto significaría que, aunque la lucha de clases es un elemento importante en el conflicto social, éste no puede reducirse a la lucha de clases. El conflicto social y los elementos de socialidad que lo controlan y conducen son elementos clave para el conocimiento de lo social y de lo económico.

Conclusiones

No es posible sacar conclusiones de un trabajo que sólo pretende ser un ensayo, sin embargo, se pueden señalar algunos elementos que a nuestro juicio son importantes:

1. Hay una crisis importante en el saber social.
2. Se están generando en la actualidad nuevos instrumentos teóricos, prácticos y técnicos que permiten que la investigación camine por nuevas vías muy prometedoras.
3. El marxismo también se encuentra en crisis. Esto no significa que no exista una fructífera herencia teórica, la cual despojada de dogmatismos ofrece diversas vías al trabajo de investigación.
4. El saber económico necesita reintegrar la totalidad de hombre concreto como síntesis de lo diverso. El economicismo es una desviación que se debe de evitar, lo mismo que otras desviaciones infructuosas como el politicismo, el sociologismo o una visión cerrada de la antropología.

Bibliografía

- Baudrillard, Jean: *Por una crítica de l'économie politique du signe*; Ed. Gallimard, París, 1972.
- Benetti, Carlo: *Valeur et répartition*; Ed. Presses Universitaires de Grenoble, F. Maspero, Francia, 1971.
- Benetti, Carlo y Cartelier, Claude: "Prix de production et critique de la théorie néoclassique du capital et de la répartition" y "Profit et exploitation: les problèmes de la transformation des valeurs en prix de production" en *Economie Classique, Economie Vulgaire*, Presses Universitaires de Grenoble, F. Maspero, Grenoble, Francia, 1974.
- Bortkiewicz, L.: "Essai de rectification de la construction théorique fondamentale de Marx dans le Troisième Livre du Capital". Colección de textos. Seminarios de Formación DES, de Ciencias Económicas, Universidad de París I, 1972-1973, Francia.
- Canetti, Elías: *Masa y poder*; Ed. Muchnik Editores, Barcelona, España, 1981.
- Cartelier, Jean: *Surproduit et Réproduction*; Presses Universitaires de Grenoble, F. Maspero, Grenoble, Francia, 1976.
- Castaings, T. Juan: "El problema de la transformación de valores en precios de producción"; Rev. *Investigación Económica*, núm. 131, México, 1974.
- . "La teoría de los precios de producción y el análisis marxista"; Rev. *Críticas de la Economía Política*, núm. 6, México, 1978.
- . "Marx y Ricardo: un análisis de dos sistemas lógicos"

- en El capital, *Teoría, Estructura y Método*, núm. 3; Ed. Fondo de Cultura Popular, México, 1979.
- . “Precios de producción y renta de la tierra”; *Rev. Cuadernos Agrarios*, núms. 7-8, México, 1979.
- Colletti, Lucio: *Le Marxisme et Hegel*; Editions Champs Libre, Paris, Francia, 1976.
- . *Ideología y sociedad*; Editorial Fontanella, Barcelona, España, 1975.
- Claval, Paul: *Espacio y poder*; Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1982.
- Saussure, Ferdinand de: *Curso de lingüística general*; Editorial Losada, Buenos Aires, Argentina, 1978.
- Deleuze, Gilles: *Foucault*; Les Editions de Minuit, Paris, Francia, 1986.
- Dmitriev, Vladimir K.: *Ensayos económicos sobre el valor, la competencia y la utilidad*; Ed. Siglo XXI, México, 1977.
- Dobb, Maurice: *Theories of value and distribution since Adam Smith*; Ed. Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1973.
- Dumont, Louis: *Homo Aequalis*; Editions Gallimard, Francia, 1977.
- Durand, Gilbert: *Les Structures Anthropologiques de L'Imaginaire*; Ed. Dunod, Paris, Francia, 1984.
- Eco, Umberto: *Tratado de semiótica general*; Editorial Lumen, Barcelona, España, 1985.
- Foucault, Michel: *L'Archéologie du Savoir*; Editions Gallimard, Francia, 1969.
- Fougeyrollas, Pierre: *Ciencias sociales y marxismo*; Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Ginestier, Paul: *Pour Connaître a Pensée de Bachelard*; Editions Bordas, Francia, 1968.
- Girard, Renè: *La Violence et le Sacré*; Editions Bernard Grasset, Francia, 1972.
- Godelier, Maurice: *L'Idéal et le Matériel*; Ed. Fayard, Francia, 1984.
- Grossman, H.: *Marx, L'Economie Classique et le Probleme de la Dynamique*; Editions Champ Libre, Paris, Francia, 1975.
- Jacob, Francois: *Le Jeu des Possibles*; Ed. Fayard, Francia, 1981.
- Levi-Strauss, Claude: *La Pensée Sauvage*; Librairie Plon, Paris, 1962.
- . *Anthropologie Structurales Deux*; Librairie Plon, Paris, Francia, 1973.

- Marx, Karl: *Manuscrits de 1844*; Editions Sociales, Paris, Francia, 1972.
- . *Grundrisse* (3 capítulos); Editions Anthropos (10-18), Paris, Francia, 1968.
- . *Teorías sobre la plusvalía*; Ed. Grijalbo, Barcelona, España, 1977.
- . *Le Capital* (Livre I); Editions Sociales (3 tomos), Paris, Francia, 1969 y 1972.
- . *Le Capital* (Livre II); Editions Sociales (2 tomos), Paris, Francia, 1960 y 1969.
- . *Le Capital* (Livre III); Editions Sociales (3 tomos), Paris, 1970 y 1971.
- . *Un Chapitre Inédit du Capital*; Union Générale d'Editions (10-18), Paris, Francia, 1971.
- Medio, Alfredo: "Profits and surplusvalue: appearance and reality in capitalist production" en *Critique of Economic Theory*; E. K. Hunt y J. Schwartz Eds., Penguin Books, Inglaterra, 1972.
- Napoleoni, Claude: *Lecciones sobre el Capítulo Sexto (inédito) de Marx*; Ediciones ERA, México, 1976.
- Mill, J. S.: *Comte y el positivismo*; Ediciones Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1977.
- Poirier, Lucien: *Essais de Stratégie Théorique*; La Fondation pour les Etudes de Défense Nationale, Cahier núm. 22, Paris, Francia, 1983.
- Prigogine, Ilya: *¿Tan solo una ilusión?*; Tusquets Editores, Cuadernos Infimos 111, Barcelona, España, 1983.
- Rubin, Isaac Ilyich: *A History of Economic Thought*; Ink Links, Londres, 1979.
- . *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*; Ed. Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 53, México, 1982.
- Salama, Pierre: *Sur la Valeur*; Ed. F. Maspero, Paris, Francia, 1975.
- Schumpeter, Joseph A.: *10 grandes economistas: de Marx a Keynes*; Alianza Editorial, Madrid, España, 1983.
- Sraffa, Pierro: *Production de Marchandises par des Marchandises*; Dunod, Editeur, Paris, Francia, 1970.

ASPECTOS DEL PENSAMIENTO DE HEGEL Y MARX EN RELACION CON LA CIENCIA DE LA HISTORIA

Juan Mora Rubio

1. La fuente en donde se genera el pensamiento de la historia de Hegel

Cierta tradición filosófica consideró la obra de Hegel como la culminación de un desenvolvimiento gradual de la filosofía clásica alemana. El propio esquema que Hegel elabora del desarrollo de la Idea en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* y su actitud de colocarse como discípulo de su amigo Schelling dieron lugar a esta interpretación. Así, Kant abrió el camino para el moralismo subjetivo de Fichte, quien partió de la oposición no resuelta del Yo y del No-Yo que se expresa a lo largo de una Tesis que es negada por su respectiva Antítesis. En esta forma se fue creando pacientemente el idealismo subjetivo que se proyecta en filosofía de la acción moral.

Schelling, por su parte, superando a Fichte, más bien interpretó el absoluto como una filosofía de la naturaleza cuyo punto más alto está marcado por la identidad del Yo y el No-Yo, dando lugar a un idealismo objetivo expresado en la contemplación estética. Y a Hegel le corresponde el idealismo absoluto, igualmente objetivo, que retiene en su seno la dialéctica de la reflexión propia de Fichte pero que se resuelve en una síntesis concreta entre razón y naturaleza.¹

El encuentro de los trabajos juveniles de Hegel escritos durante los penosos años en que trabajó como preceptor en Tubinga

¹ Jean Hippolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Ediciones Calden, Buenos Aires, 1970, pp. 9.

(1788-1793), Berna (1793-1796) y finalmente Francfort (1797-1800) y que fueron publicados por Nohl en 1907, cambiaron esta interpretación. Estudios efectuados por Dilthey de estos manuscritos antes de la publicación de Nohl nos revelaron un Hegel profundamente preocupado por desentrañar lo concreto que hay en la vida de los pueblos y no por cuestiones estrictamente filosóficas. Así, buscaba el espíritu del judaísmo y cristianismo primitivos. El núcleo central de donde parte la filosofía de la historia de Hegel corresponde a la búsqueda del espíritu de los pueblos; el bello sentido de los griegos que les permitió encontrar su identidad y proyectar su cultura en el tiempo. Más tarde, durante los años de Jena, (1801-1807) estas reflexiones eminentemente religiosas e históricas desembocaron en el ejercicio de una gran filosofía como la expuesta en la *Fenomenología del espíritu*. Así, Hegel, al decir de Dilthey, no parte de una superación crítica de la filosofía clásica alemana sino más bien de sus íntimos problemas e inquietudes personales. El centro de la especulación del gran pensador alemán tiene un carácter histórico que culmina luego en una gran metafísica que se constituye en una teodisea muy completa. No sorprende, por consiguiente, que la historia de la filosofía de Hegel sea en sí misma una exposición amplia de su filosofía.

Creemos que tanto la hipótesis de un desarrollo dialéctico de la filosofía clásica alemana que critica, supera y retiene los fundamentos del pensamiento que va de Kant a Hegel es válida; pero igualmente consideramos justificada la tesis de Dilthey cuando establece un núcleo propio y muy personal que le sirve a Hegel como surtidor para el desarrollo de los elementos que finalmente se constituyen en su sistema filosófico. De esta suerte la *Fenomenología del espíritu* y todo el conjunto de la obra de Hegel es una culminación de la filosofía clásica alemana, que obviamente partió de una inquietud muy personal del autor que no podía ser ajena a la ideología de su tiempo. La filosofía de Hegel, como toda gran filosofía, es un producto social que se alimenta de su presente pero que igualmente recoge la tradición de la cultura del pasado. Hegel mismo era consciente de que su filosofía pertenecía a la reflexión de su tiempo y que su labor, por importante que fuese en el terreno individual, no era sino la mediación a lo largo de la cual el espíritu se reencontraba a sí mismo.

2. Grandeza y miseria del pensamiento de Hegel en la historia

El despliegue dialéctico de la historia en Hegel representa un avance extraordinario pues encuentra su movimiento propio y su desarrollo a partir de sus propias negaciones y superaciones.² Pero Hegel nos entrega solamente una bella historia que es la historia del pasado. El pretérito está hermosamente revivido en las páginas de Hegel. El mundo de la antigüedad provoca la nostalgia del filósofo que hubiera querido vivir sus hazañas. Pero la filosofía de Hegel no puede desbordar los límites de su tiempo. No es posible predecir ni menos imaginar el futuro. De ahí que la filosofía sea como "el ave de Minerva" que levanta el vuelo al caer la tarde. Esta interpretación es fundamental en el pensamiento hegeliano y desdice de las afirmaciones de Karl Popper cuando se refiere al historicismo de Hegel.³ La desventura y limitación de Hegel radican en el cerco que le tiende el pasado y que le impide vislumbrar el futuro. Es bella la interpretación de un ser que resurge de sus propias cenizas y que se desarrolla a partir de sus contradicciones inherentes para superarse en una espiral de progreso sin términos, pero se encuentra lastimosamente ensombrecida porque solamente aplica su esquema al pasado. Al decir de Ernst Bloch: "El Hegel pensador dialéctico es otro que el Hegel investigador del pasado; éste, al ver las cosas cubiertas y embellecidas por la pátina del tiempo, estatuye que lo alcanzado es también lo logrado. Como pensador dialéctico, en cambio, Hegel no descarta el porvenir, que va implícito en el concepto mismo del río, el cual no sería concebible sin la nota de lo abierto hacia adelante. Pero el Hegel investigador de lo antiguo y también el Hegel contemporáneo de los románticos, entregados tan profunda y nostálgicamente al pasado, supone siempre que el saber se limita al silencioso pasado y éste, a su vez, se coordina y adecua a la no menos silenciosa contemplación".⁴ Conmueve ver al Hegel dialéctico y desplegado cuando mira hacia el terreno del ser, convertirse, al observar la historia, en un arqueólogo incapaz de deleitarse con la totalidad de la historia.

² Cornu, ...

³ Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Ed. Paidós, Barcelona, España.

⁴ Ernst Bloch, *El pensamiento de Hegel*, FCE, México, p. 206.

3. Las limitaciones de Hegel son las limitaciones de la Alemania de su tiempo

El grandioso espectáculo de la Ilustración alemana tenía que arrastrar a sus más destacados exponentes a un pensamiento de compromiso, precisamente por haberse desarrollado en una nación atrasada económica, política y socialmente. Alemania a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, era un gran territorio feudal repartido en más de 300 ducados, donde las relaciones de producción de libre concurrencia no comenzaban a despuntar, con excepción de las regiones del sur, donde se sintió la influencia de la dominación napoleónica. De ahí que Hegel no pueda contemplar el desarrollo real de los procesos sino solamente su contenido lógico. La desenajenación del espíritu ocurre solamente en el mundo enrarecido del pensamiento, encontrándose a sí mismo, pero nunca en el mundo verdadero de lo existente. Era el precio de contemplar una historia que tenía que mirar por encima de hombro de Alemania para observar el desenvolvimiento de Francia e Inglaterra. El Hegel grandioso del movimiento y el desarrollo de superación, por razón de las limitaciones de su sociedad, hace que el revolucionario de los años mozos se convierta en el "evolucionista" contemplador del crecimiento de la historia; y que el Hegel inventivo de la interpretación del desenvolvimiento de la vida de los pueblos se torne en el arqueólogo de la historia.

4. La verdad de Hegel es Marx

El gran fundamentador del desarrollo dialéctico "hubiera sido tratado como perro muerto" si la obra de Carlos Marx no hubiera llenado de contenido su filosofía y permitido contemplar el desarrollo y desenvolvimiento de lo verdaderamente real: el hombre en su crecimiento histórico dentro de la naturaleza. Este, a partir de aquélla, que no es sino su "cuerpo inorgánico", ejerce una acción sobre la misma "en la que ambos polos— la humanidad por una parte y naturaleza por la otra— se encuentran recíprocamente mediatizadas, sin ser absorbidas por esta mediatización.⁵ Esta acción es producto del trabajo, por medio del cual el hombre

⁵ Helmut Reichelt, "La concepción materialista de la historia", *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, UAP, Pue., p. 82.

no solamente se apropia y transforma al mundo sino que construye su propia humanidad, elabora su auténtica condición histórica. Debemos recordar, no obstante, con Helmut Reichelt, que "dado que la apropiación activa de la naturaleza, hecha por el hombre, se realiza solamente en forma extrañada, la unidad de sujeto y objeto, siempre cambiante, se convierte, en el interior del conjunto de la naturaleza, en una identidad disociada e invertida del hombre con la naturaleza, y, en cuanto tal, solamente es reconocible en su culminación, es decir, en una forma insuperable de inversión".⁶

Marx tuvo la suerte de encontrar trabajadas las categorías de la filosofía hegeliana y a partir de ellas superó a su maestro, como en el pasado lo hizo Aristóteles con Platón. Pero Hegel, por contraparte, tuvo la suerte de no entrar en el olvido puesto que Marx ascendió del mundo del pensamiento al terreno siempre verdadero y cambiante de la realidad objetiva, abriendo nuevas perspectivas al discurso iniciado por Hegel. Sustituyó la atmósfera brumosa del desvarío metafísico por el materialismo social, donde las cosas encuentran su auténtica realidad en ellas mismas y no en el espíritu que las utiliza como medio para sus propios fines. No podemos concebir el discurso de Marx sin los antecedentes que le brinda Hegel, pero la filosofía especulativa de este último hubiera caído en el vacío sin la nueva interpretación marxiana.

El pensamiento de Marx brota de la historia de su tiempo, pero a su turno se convierte en la esencia de la historia. La antropología filosófica de Marx se diferencia de todas las que la preceden en que el hombre es producto de la acción, de la praxis que no solo transforma al mundo sino que desarrolla y determina la propia condición humana. Se ha roto con la esencia que fija la existencia. Ahora hay una existencia que elabora la esencia humana. El trabajo no solamente crea cosas útiles en el mundo sino que construye y le da valor a la existencia. El hombre es autor y actor de su propio drama vital. Pero este autohacerse lo torna un objeto esencialmente histórico que a su paso por el mundo crea la historia y se confunde con ella.

⁶ *Ibid.*, p. 84.

DEMOCRACIA Y REVOLUCION EN LAS AMERICAS *

Orlando Núñez (Nicaragua)

Roger Burbach (EUA)

Este trabajo debe su existencia a la encrucijada de la revolución nicaragüense. El movimiento sandinista se desarrolla en un pequeño país de 3 millones de habitantes, situado en la punta de una hoguera política que abraza el Continente Americano. La revolución está bajo el asedio del imperialismo yanqui precisamente porque representa un nuevo desafío a la hegemonía histórica de los Estados Unidos en la región del Caribe. Su aspecto más relevante no es simplemente que está ganando la lucha contra el Estado imperial más poderoso en la historia de la humanidad, sino que está inspirando la conciencia política de muchos pueblos del Continente Americano y del resto del mundo.

La revolución nicaragüense se está llevando a cabo en un momento histórico del continente, en donde la iniciativa de los revolucionarios se convierte en un imperativo categórico. El imperio norteamericano y los regímenes capitalistas de gran parte de América Latina y el Caribe están en crisis, una crisis nacida del estancamiento de la economía global capitalista y el desgaste de las viejas fórmulas políticas empleadas para contener los movimientos de masas. El resurgimiento del militarismo yanqui en la década de los ochentas es un reflejo de esta crisis. El imperialismo se esfuerza por contener la marejada de la revolución, utilizando todos los recursos del imperio para sostener el viejo orden que ahora está bajo asedio.

Muchas de las viejas ideas y conceptos que nos han guiado

* Este ensayo constituye la "Introducción" al libro *Democracia y revolución en las Américas*, publicado en 1988 por la editorial Nuestro Tiempo, en México.

desde hace tiempo dificultan más que facilitan la estrategia revolucionaria. De país en país la izquierda tradicional muestra signos de estancamiento y dispersión. El liberalismo, la filosofía política que sirvió a los líderes imperialistas de la postguerra, puede estar muerto, pero ello no debe ser un consuelo para nosotros si desde la izquierda tampoco tenemos algo atractivo que ofrecer a los movimientos de masas en el Continente Americano. Existe una nueva derecha que ha tomado cierta iniciativa ideológica, que intenta llenar el vacío político dejado por el liberalismo, se dedica exclusivamente a golpear los débiles eslabones de la armadura ideológica de las sociedades socialistas ya establecidas, acusándolas de totalitarismo, de ser sociedades cerradas y de violar los derechos humanos de su propio pueblo.

Para enfrentar este desafío el movimiento revolucionario en las Américas urge de una nueva agenda política, repensar las viejas ideas, interpretar las contradicciones de las sociedades socialistas establecidas y, sobre todo, incorporar en nuestros programas políticos las necesidades y aspiraciones de las masas. Y más importante aún, necesitamos recrear la energía revolucionaria y el dinamismo que brilló tan entusiastamente en los años sesentas, y que cambió el curso del pensamiento de una generación a lo largo de todo el Continente Americano. Nuestra crisis es en gran parte la crisis de la generación de los años sesentas,¹ y nuestro entusiasmo debe ser la continuación del entusiasmo conocido al momento del triunfo de la Revolución Cubana y de la solidaridad despertada en los Estados Unidos con el pueblo de Vietnam.

La generación revolucionaria en América Latina

En América Latina la generación de los años sesentas nace con el Movimiento 26 de julio, liderado por Fidel Castro, y prendió fuego con la Revolución Cubana y su ejemplo en América Latina. La ideología y los objetivos del movimiento cubano se difundieron en documentos tales como la Primera y Segunda Declaración de la Habana, el mensaje de la Tricontinental, así como en las obras del Che Guevara y de Fidel Castro. Por primera vez los objetivos de la liberación nacional y el socialismo se

¹ Michael Lowy, *Le marxisme en Amérique Latine —Antologie—*, Maspero, París, 1980.

articulan a la tarea concreta de la toma del poder, a partir de un discurso democrático, de una amplia política de alianzas, y a través de la combinación de lucha armada y movimientos de masas. Sin embargo, la síntesis teórica de la estrategia política de la revolución cubana fue conocida por la elaboración posterior que realizara Régis Debray, quien publicó un manifiesto político en 1967: *Revolución en la revolución*, interpretando la experiencia de la Revolución Cubana. El folleto pretendió reflejar las ideas de los activistas políticos que tomaron las armas contra los regímenes establecidos en América Latina y llegó a estremecer las bases del pensamiento de la izquierda tradicional. Muchos partidos comunistas fueron denunciados complacientes e ineptos. Para cambiar el mundo había que actuar con atrevimiento y audacia. El manual de Debray afirmaba que un pequeño grupo de hombres, llamado "foco", podía replegarse a las montañas, sobrevivir contra fuerzas militares devastadoras y desiguales y tomar el poder político, cambiando de esa manera el curso de la historia.² Esta interpretación es asumida por muchos movimientos de liberación nacional, en gran parte debida al desconocimiento de la verdadera estrategia del Movimiento 26 de julio, de Fidel y de la Revolución Cubana.

Hoy, casi un cuarto de siglo después, la teoría del foquismo está relegada como estrategia revolucionaria. Teóricos, políticos y aún algunos líderes revolucionarios hicieron señalamientos críticos sobre la estrategia del foquismo, tales como su voluntarismo, su incapacidad para tomar en cuenta las realidades políticas concretas a las cuales se enfrenta un movimiento guerrillero, y el carecer de una estrategia para desarrollar un trabajo de masas, especialmente urbano.

Alrededor de 1970 muchos de los que practicaron la guerra de guerrillas habían muerto, la mayoría de las veces perseguidos por unidades de contrainsurgencia entrenadas y armadas por el Pentágono. Algunos de los sobrevivientes trataron de desarrollar nuevas estrategias en el arte de la guerrilla, otros incluso continuaron por el sendero de la política reformista o por la decepción de cualquier revolución o de cualquier socialismo, tal como le pasó al propio Debray.

Los revolucionarios que han sobrevivido y perseverado en Amé-

² Régis Debray, *Revolution in the Revolution*, Monthly Review Press, New York, 1969.

rica Latina han aprendido mucho en las dos décadas que siguieron a la muerte del Che. La derrota o los golpes recibidos por los grupos guerrilleros en Guatemala, Venezuela, Nicaragua y Brasil, así como en Bolivia, permitió aprender y acumular lecciones de incalculable valor. Seguidamente, Carlos Marighella en el Brasil y los Tupamaros en el Uruguay trataron de adaptar la estrategia de la guerrilla rural a la estrategia de la guerrilla urbana, pero sin mucho éxito.⁸ Marighella fue asesinado en las calles de Sao Paulo mientras que los Tupamaros fueron quebrados por las fuerzas policíacas y militares locales bajo la dirección de oficiales de los Estados Unidos.

Posteriormente, a comienzos de los años setentas, la elección de gobiernos progresistas y populares en Chile y Argentina abrió nuevas perspectivas para los movimientos revolucionarios. En esos tres países, las organizaciones revolucionarias movilizaron a los sindicatos y a las masas mientras mantenían abierta o desarrollaban simultáneamente la opción de la lucha revolucionaria armada. Pero estos esfuerzos también cayeron en dificultades tan pronto asumieron el poder regímenes militares brutales en los tres países, que reprimieron a las masas y liquidaron a la mayoría de la dirigencia de estos movimientos revolucionarios.

Una larga noche descendió sobre la mayor parte de América Latina, una noche que terminó hasta que se dio la rebelión insurreccional de las masas en Nicaragua y el triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional en julio de 1979. Hoy en día, y después de las experiencias teóricas y prácticas de los pueblos latinoamericanos, de la Revolución Cubana y de la Revolución Nicaragüense, surge de nuevo la necesidad de evaluar y recoger el pensamiento de todos los revolucionarios, desde Mariátegui hasta el Che, desde Sandino hasta Fidel.

La generación de los años sesentas en los Estados Unidos

Aunque los movimientos revolucionarios en los Estados Unidos han estado mucho menos desarrollados y han recorrido diferentes rutas, también han experimentado altibajos en su quehacer

⁸ Carlos Marighella, *Minimanual for the Urban Guerrilla*, New York, 1969.

que asemejan la situación ocurrida en América Latina y el Caribe. En los Estados Unidos, una nueva generación de activistas políticos también se forjó en los años sesentas. El movimiento por los derechos civiles, la oposición a la Guerra de Vietnam, el desarrollo de la conciencia de que el Estado norteamericano era explotador tanto dentro como fuera de sus fronteras, éstos y otros avances llevaron al surgimiento de la Nueva Izquierda, una generación política que rompió con el liberalismo y que también cuestionó las fórmulas políticas de los viejos partidos comunistas.

Al igual que la concepción foquista de la guerra de guerrillas, también la Nueva Izquierda norteamericana confundió la táctica con la estrategia. Fue voluntarista, fracasó en aprehender las complejidades de la sociedad norteamericana y careció de una estrategia real para organizar a las masas en contra del capitalismo y el imperialismo. Y así como pasó en América Latina, estos problemas condujeron al rompimiento de la generación de los años sesentas en diferentes tendencias: unos pocos grupos, como el Watherman, decidieron llevar adelante una forma de guerra de guerrillas y lucha armada en los Estados Unidos; otros decidieron formar nuevos partidos marxistas-leninistas o formar parte de viejas estructuras como el Partido Comunista o el Partido Socialista de los Trabajadores; y hubo otros que incluso se encauzaron en direcciones reformistas, integrándose al Partido Demócrata o dando su total apoyo a candidatos con plataforma anti-guerrista como George McGovern.⁴

A mediados de los años setentas la Nueva Izquierda quedó en completo desorden, los grupos armados como los Watherman y los Panteras Negras fueron completamente marginados y muchos de sus líderes asesinados o encarcelados cuando se enfrentaron al poder represivo del Estado norteamericano. Los que formaron parte de las viejas estructuras comunistas no tuvieron éxito en rejuvenecerlas, mientras que los que se integraron en los nuevos partidos marxistas-leninistas perdieron mucho de su tiempo en debates sectarios sobre quién tenía la "línea política correcta". Finalmente, aquellos que se integraron a la política reformista y al Partido Demócrata no mostraron para nada sus esfuerzos en

⁴ Irwin Unger, *The Movement: A History of the American New Left, 1950-1972*, Dodd, Mead & Co., New York, 1974. Véase también: E. J. Bacciocco, Jr., *The New Left in America: Reform to Revolution, 1950 to 1970*, CA. Hoover Institution Press, Stanford, 1974.

los años ochentas cuando la dirigencia del partido se inclinó a la derecha e inclusive abandonó el liberalismo.

¿Qué ocurrió? ¿Qué fue lo que impactó las grandes aspiraciones y esperanzas de una generación nacida en los años sesentas? Aún más importante es interrogarse sobre cómo podemos hoy recobrar el dinamismo y la visión que llevó al trastocamiento político y social que estremeció el Continente Americano en los años sesentas. No hay respuesta fácil para estas preguntas ni tampoco fórmulas políticas simples que puedan seguirse. Este trabajo trata de retomar algunos de estos puntos.

La crisis del marxismo ortodoxo

La crisis ideológica de la izquierda ortodoxa se demuestra con un rápido vistazo a los movimientos progresistas y revolucionarios de dos países tan diferentes como son Nicaragua y los Estados Unidos de Norteamérica. Posiblemente no hayan dos sociedades tan diferentes entre sí en el Continente Americano. En los Estados Unidos hoy vemos que después de un renacimiento del pensamiento de izquierda en los años sesentas y setentas, la energía para la creatividad intelectual se ha virtualmente extinguido. Los pequeños partidos revolucionarios, sean troskistas, pro-soviéticos, maoístas o autodefinidos partidos marxistas-leninistas independientes no tienen arrastre o importancia significativa. Mientras tanto, los movimientos sociales progresistas, tales como los pacifistas, cristianos, de los derechos civiles, negro, feministas, homosexuales, ecologistas, etcétera, desarrollan un gran dinamismo, pero oscilan entre limitarse a sus reivindicaciones específicas o aliarse a las grandes fuerzas políticas tradicionales. En la medida en que se expresan en el escenario político-nacional, adoptan la estrategia de tratar de influenciar al Partido Demócrata, un partido que no respondería posiblemente a las justas demandas sociales de estos movimientos puesto que este partido trata de competir con la nueva derecha por el mismo espacio político.

En Nicaragua, al igual que en el resto de América, la práctica está más avanzada que la teoría. Los partidos de izquierda ortodoxa definidos como marxistas-leninistas han mantenido posiciones doctrinarias y no han podido ser vanguardia del movimiento revolucionario. Por otro lado, el Frente Sandinista, adoptando una nueva estrategia concentrada en el antisomocismo y enarbo-

lando un discurso de liberación nacional y de democracia participativa, logró dar al traste con la dictadura y tomar el poder, uniendo a todo el pueblo no solamente en la lucha contra el régimen somocista sino también en la lucha contra el imperialismo. El hecho de que antes de la toma del poder la revolución sandinista se definiera como antisomocista y antiimperialista no ha impedido que la revolución sandinista lleve a cabo profundas transformaciones sociales y económicas.

El rezago de la teoría se expresa en Nicaragua al momento de definir la naturaleza de la revolución sandinista, hay quienes afirman que se trata de una revolución nacionalista, otros afirman que está inspirada en la concepción independentista, o que su principal fuerza interna es la teología de la liberación, mientras que su dirigencia sostiene que es una revolución democrática, popular y antiimperialista, definición que no les impide afirmar que tiene diferentes fuentes, cristianas, sandinistas y marxistas, y que posee una tendencia socialista.

Actualmente, la crisis de pensamiento marxista ortodoxo posibilita a la izquierda dar un salto adelante, poner a un lado las ideas que han quedado rezagadas por la práctica y desarrollar una nueva perspectiva para el movimiento revolucionario, así para enriquecer el pensamiento marxista. Lograr este objetivo implica abordar integralmente una ideología que motive el comportamiento revolucionario, una teoría de guía la revolución y una estrategia política para la toma del poder. La ideología es el cemento cohesionador de las ideas, valores y motivaciones revolucionarias de las masas; la teoría abarca las experiencias y regularidades pasadas de la revolución así como la incorporación de nuevos postulados surgidos de la práctica con el fin de integrarlos a los objetivos revolucionarios; pero tanto la ideología del movimiento como la teoría de la revolución sólo adquieren sentido cuando están articulados a una estrategia política de la lucha contra el orden existente, teniendo como objetivo concreto la toma revolucionaria del poder. Estos son los elementos que determinan y definen el curso de un movimiento revolucionario. Es la interacción de estos elementos lo que proporciona el despegue político y lo que guía cualquier transformación histórica y social, permitiendo asimismo la convergencia de los diversos movimientos sociales en las Américas, romper su aislamiento histórico y desafiar el orden dominante. Estamos convencidos que resaltando las experiencias políticas de las diversas sociedades del

continente, desde Cuba hasta Chile y Argentina, desde Perú hasta Nicaragua, México y los Estados Unidos, podemos forjar colectivamente una visión que conduciría a nuestros movimientos a ser la fuerza política dominante en el siglo xxi.⁵

Alianza obrero-campesina y nuevos sujetos sociales

La clase obrera continúa siendo en las sociedades capitalistas desarrolladas o industriales una de las clases que expresa la contradicción entre capital y trabajo. El campesinado continúa siendo en muchas sociedades capitalistas subdesarrolladas la fuerza principal, tanto en sus aspectos económicos como en la capacidad de resistencia o de apoyo político a un determinado proyecto. Es por esta razón que Lenin haya tenido que desarrollar el concepto y el proyecto práctico de alianza obrero-campesina a fin de incluir en el proyecto del proletariado fuerzas significativas de acuerdo con la formación social que se transforma.

Nuestro argumento es que se han dado transformaciones fundamentales en la naturaleza de la sociedad que tienen profundas implicaciones para cualquier proyecto revolucionario. Aunque Marx y Lenin estuvieron conscientes de que además de los obreros y los campesinos otros sectores sociales, especialmente fracciones de la pequeña burguesía, podían jugar un papel en los procesos revolucionarios, ninguno de ellos desarrolló una estrategia concreta o un programa para su incorporación. En los últimos años, diversos conflictos políticos, que van desde la Revolución Cubana y el fermento político en los Estados Unidos alrededor de los años sesentas; los sucesos de mayo 68 en Francia, hasta la Revolución Nicaragüense en 1979, han mostrado claramente que el detonante revolucionario no proviene exclusivamente de la clase obrera, como lo pensaba Marx, o de la alianza obrero-campesina como declaraba Lenin. Hoy en día, las masas urbanas compuestas por pobladores y marginados, pequeña burguesía y capas medias, estudiantes e intelectuales y movimientos sociales tales como los movimientos indígenas o étnicos, feministas, cristianos, constituyen una fuerza social indiscutible como

⁵ Un buen esfuerzo desde el leninismo para discutir las experiencias de la revolución en América Latina se encuentra en: Marta Harnecker, *La revolución social (Lenin y América Latina)*, Editorial Nueva Nicaragua, Managua, 1986.

aliados de los obreros y de los campesinos en el proyecto proletario, especialmente en el momento de la revolución política, es decir, durante la toma del poder.

Aunque las fuerzas fundamentales que impulsan al capitalismo son las mismas que Marx descubrió en *El capital*, las estructuras sociales y el aparato del Estado son significativamente más complejas que aquellas sobre las que Marx escribió en el siglo XIX. La explotación en las sociedades capitalistas desarrolladas y subdesarrolladas ha alcanzado un nivel desde donde impacta un amplio espectro de grupos sociales que va desde la mujer y grupos étnicos minoritarios hasta la juventud, los estudiantes, los viejos y las clases medias. De igual manera en los países periféricos, la migración campo-ciudad y la urbanización sin industrialización con llevan al fortalecimiento de estos sectores. Estos grupos no solamente padecen de experiencias directas y/o indirectas de explotación económica, sino también experiencias de dominación, represión, discriminación, y enajenación en la misma naturaleza de su vida cotidiana. Necesidades fundamentales tales como la cultura, el amor, el placer, han sido diezmadas por el impulso despiadado y descarnado del capitalismo de transformar todo en mercancía de la cual se debe obtener ganancia.

Un fenómeno parecido lo constituye el hecho que el capitalismo ha desarrollado sus fuerzas productivas a tal grado que los individuos tienen tiempo libre para buscar nuevas experiencias y definiciones para sí mismos y para la sociedad. Por primera vez en la historia, el Hombre puede liberarse en el sentido fundamental del que habló Marx en el *Manifiesto comunista*. Pero mientras exista el capitalismo este potencial está irrealizable: el mayor acceso a tiempo libre solo puede llevar a la frustración o a la alienación puesto que el capitalismo no ofrece más que los valores del mercado, o viejos valores obsoletos como la religión tradicional y la familia patriarcal.⁷

Nosotros creemos que bajo el capitalismo estas formas de explotación han sido fundamentales para desarrollar una "tercera

⁶ Richard Fagen, Carmen Diana Deere, Jose Luis Coraggio, eds., *Transition and Development: Problems in Third World Socialism*, Monthly Review/CENSA, New York, 1986. Véase también: Paul Sweezy, *Post-Revolutionary Society*, Monthly Review Press, New York, 1980.

⁷ Para un ensayo sobre la alienación contemporánea, véase Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964.

fuerza social" que está compuesta por la clase media, la pequeña burguesía en general, los intelectuales, la ideología cristiana revolucionaria y los movimientos sociales. Como demostraremos en el tercer capítulo, estos grupos algunas veces han tenido mayor potencial para encender la mecha de un proceso político revolucionario que los obreros o los campesinos. Actualmente están maduros para apropiarse de una nueva visión social, una visión que liberará a la humanidad como nunca antes lo ha estado. Si esta visión se desarrolla, se unirán a los obreros y a los campesinos para avanzar hacia una nueva sociedad revolucionaria.

El punto de partida de todo proceso revolucionario contemporáneo no puede provenir sino de la más amplia política de alianzas. La clase obrera se encuentra en el corazón de sociedades multclasistas y constituye el sujeto histórico del movimiento en su conjunto, pero el resto de clases y sectores, campesinos, masas urbanas y movimientos sociales, son imprescindibles y constituyen el sujeto social de la revolución. La participación de las masas populares al lado de la clase fundamental es una constante de todas las revoluciones, incluyendo las revoluciones socialistas del siglo xx donde el pueblo ha estado presente alrededor de la clase obrera.

Si bien el objetivo del socialismo es la construcción de una sociedad sin clases, el punto de partida no puede ser otro que la revolución política al interior de nuestras sociedades pluriclasistas. La hegemonía proletaria dentro de una política de alianzas no depende exclusivamente del peso numérico de la clase obrera, aunque sí lo condiciona, sino de la naturaleza ideológica de la conducción revolucionaria, del programa político de la vanguardia y, sobre todo, de la dirección práctica del movimiento en su conjunto.

No podría pensarse en un proceso revolucionario sin la existencia de un partido político, de una vanguardia, de un movimiento de liberación o de un bloque de partidos políticos que provea de un liderazgo político y garantice una estrategia. Si este liderazgo es democrático y representa los intereses y necesidades de todos los sectores populares, podrá interpretar y generar la visión ideológica y levantar las banderas revolucionarias necesarias para llevar a cabo la revolución política. La preponderancia de un partido exclusivo de la clase obrera, de un partido que responda a la alianza obrero-campesina, o de un frente de masas que reivindique los intereses de todas las clases populares depen-

derá de la estructura social del país y no de un principio rígido. Otro problema es el asunto de la hegemonía ideológica del movimiento, de ahí la importancia que el sujeto político (frente, partido, bloque) tiene tanto en el momento de la revolución política como en el de la revolución social (definimos como revolución política al momento de la toma del poder, la revolución social abarca la primera pero incluye las transformaciones económicas).⁸

Liberación nacional, democracia y solidaridad internacional

Una fuerza importante que está impulsando la lucha revolucionaria en el Continente Americano es la internacionalización de las luchas populares. En las últimas cuatro décadas, los movimientos de liberación nacional han estado a la vanguardia de estos procesos. Nacionalismo e internacionalismo se encuentran estrechamente relacionados en los movimientos de liberación nacional. Estos movimientos enfrentan un sistema de dominación y de explotación conducido no solamente por las clases dominantes locales sino por el propio imperialismo. En estos países, nominalmente independientes, el imperialismo ha enajenado los valores nacionales y saqueado los recursos naturales en favor de las empresas transnacionales. Romper este sistema conduce a la expropiación de los expropiadores internacionales, así como a la recuperación de los valores perdidos.

En los últimos 25 años los movimientos de solidaridad y otras formas de apoyo internacional a los movimientos de liberación nacional ha crecido aceleradamente. Estos movimientos han enfrentado e iniciado una ruptura con los poderes imperiales creando además un movimiento internacional cuyo objetivo es la formación de un nuevo orden económico internacional, a través de una política de alianzas dentro de los países del tercer mundo.

Hasta inicios del siglo la teoría marxista puso énfasis en los partidos políticos y el movimiento internacional de los obreros como la vía para apoyar los movimientos revolucionarios en otros países. Instaba a los "trabajadores del mundo a unirse" en una

⁸ Orlando Núñez, "Las condiciones políticas de la transición", en Richard Fagen *et. al.*, *op. cit.*

lucha revolucionaria para romper las cadenas de la dominación capitalista. Estas perspectivas no agotan y por tanto no facilitan el poder aprehender todo el espectro del internacionalismo de hoy. Los movimientos de solidaridad están basados en organizaciones que ni son exclusivamente partidos políticos ni están restringidos estrictamente a los obreros. Son movimientos de "pueblo a pueblo" que reflejan el desarrollo general de la conciencia internacionalista en los dos mundos: el desarrollado y el subdesarrollado. Presionan a sus gobiernos para apoyar causas revolucionarias justas y frecuentemente proporcionan asistencia material concreta. Estos movimientos de solidaridad militante están ganando impulso, están fuertemente arraigados y es imposible destruirlos, precisamente por el crecimiento de sus grupos de base.

Es indiscutible que la solidaridad alcanzada por gobiernos progresistas, revolucionarios o socialistas es uno de los elementos más significativos en el siglo xx como expresión de las nuevas relaciones internacionales frente al imperialismo. Los bloques regionales e internacionales que antes beneficiaban al imperialismo revierten hoy su signo político y contribuyen al fortalecimiento de los movimientos revolucionarios. No se puede despreciar la negativa de México a sumarse al bloqueo contra Cuba. Es evidente la neutralización de la Organización de Estados Americanos, OEA, en el caso de la revolución sandinista. No puede olvidarse jamás la solidaridad mostrada por la Revolución Cubana con los movimientos de liberación nacional latinoamericanos y especialmente con la revolución sandinista. Sin embargo, esta vez queremos referirnos en particular al desarrollo de la conciencia internacionalista y revolucionaria de los pueblos del continente, desde Argentina hasta los Estados Unidos, conciencia que no se agota en la lucha contra sus propios regímenes sino que se amplía a la solidaridad militante con otros pueblos en lucha.

Nuestro argumento es que estas dos fuerzas sociales —la tercera fuerza y los movimientos internacionalistas de solidaridad— en la última parte del siglo xx pueden dinamizarse para desafiar el orden social dominante a lo largo del Continente Americano y convertirse en aliados estratégicos de la clase obrera y del campesinado. Pero la clave para unir estas dos fuerzas con los obreros y los campesinos es el desarrollo de una ideología y de una visión política. Creemos que la democracia es la clave para el desarrollo de esta visión que debe estar en la esencia de esta

nueva ideología y que debe ser parte integral de nuestra estrategia política.

Dado el hecho que ningún movimiento revolucionario ha tomado el poder en países capitalistas avanzados después de la segunda guerra mundial, una de las pocas motivaciones de la izquierda proviene de los movimientos revolucionarios del tercer mundo. Cada revolución política triunfante debilita al imperialismo, alimenta la bandera de la liberación, desarrolla la solidaridad y alienta la esperanza de que la revolución puede ser posible aún en los países capitalistas avanzados.

Pero una vez que se lleva a cabo la revolución política en cualquier sociedad del tercer mundo, los problemas que surgen en el tránsito hacia la revolución social erosionan muchas veces la solidaridad que dichas revoluciones tuvieron en el primer mundo, principalmente en Europa y Estados Unidos, y producen una desmoralización en los antiguos militantes de la solidaridad internacional, incluyendo la condena de muchos teóricos marxistas que después abandonan a tales movimientos por haber "traicionado" los principios originales.

En el plano teórico, aquellos que abandonan las revoluciones del tercer mundo por lo general confunden el difícil proceso de construcción de la nueva sociedad con los objetivos finales, tales como la igualdad en la abundancia, la sociedad sin clases y todos los méritos sociales y políticos del socialismo. La revolución social constituye en las sociedades revolucionarias del tercer mundo una ardua y larga lucha por cambiar las condiciones materiales de vida, así como por iniciar un aprendizaje de democracia y libertad en todos los campos de la vida. Tareas que se hacen más difíciles aún debido a la intervención del imperialismo, así como al hecho de que todo ello pase en momentos en que las nuevas instituciones políticas y sociales apenas son muy débiles y en que la hegemonía del nuevo orden carece aún de alguna firmeza.

Mientras que muchos teóricos del primer mundo necesitan psíquicamente excluir la posibilidad de que las revoluciones del tercer mundo puedan cumplir con sus prototipos ideales de socialismo, lo que les permite seguir soñando sin necesidad de pagar los costos de su realización y en beneficio de una conciencia tranquila, los movimientos del tercer mundo necesitan cada vez más desarrollar una mayor comprensión de cómo avanzar en las tareas políticas y sociales de la transición. Entre la posibilidad de la liberación nacional y las dificultades económicas de la li-

beración social, la democracia y la solidaridad internacional se convierten en tareas y objetivos que hacen posible la transición en el tercer mundo y la revolución en el primero⁹

En este ensayo, nos guiamos por las siguientes premisas o supuestos teórico-metodológicos:

La preponderancia de lo político

La lucha política es primordial en el esfuerzo por crear una nueva visión y un nuevo dinamismo revolucionario. Esto puede parecer obvio pero amerita enfatizarlo dado que los marxistas en Estados Unidos y América Latina, especialmente después de los fracasos de la última década y media, han tendido a priorizar en el análisis el papel que juegan las fuerzas materiales y productivas en la transformación del curso de la historia. Muchos sostienen que las "condiciones objetivas" no son propicias para el cambio revolucionario y que hay poco que hacer hasta que estas condiciones cambien. No estamos diciendo que hay que ignorar las condiciones económicas. Sin embargo, el impulso para cambiar la realidad siempre vendrá de la esfera política, de sobrepasar el subdesarrollo político e ideológico y no de esperar que el capitalismo muera por su propia inercia. Una de las grandes limitaciones del marxismo en su recorrido ortodoxo ha sido el concentrarse demasiado en las estructuras económicas olvidándose que el inicio de la revolución transita por la lucha política.

La lucha contra el Estado tiene como escenario la sociedad civil

Para cambiar la realidad debemos reconocer que la lucha fundamental se escenifica como una lucha de todo el pueblo contra el orden establecido. Y cuando decimos pueblo nos referimos a todas las fuerzas políticas que están a favor de la democracia y de la liberación nacional. Pero hablar de pueblo, es decir, de una

⁹ Ultimamente se aprecia un dinamismo práctico y analítico en los Estados Unidos en el cual se declara explícitamente el papel que la solidaridad puede tener en una política alternativa en cuanto a las relaciones entre Estados Unidos y Centroamérica. Véase por ejemplo Joshua Colhen and Joel Rogers, *Rules of the Game: American politics and the Central America Movement*, South End Press, Boston, 1986.

amplia alianza popular contra los regímenes locales y contra el imperialismo no implica excluir de la lucha el contenido clasista del proyecto, así como tampoco significa excluir a la vanguardia de dicha totalidad, como puede ser planteado o interpretado por los reformistas. Sin la vanguardia o sujeto político no puede haber proyecto revolucionario o revolución política. Esta lucha popular se libra fundamentalmente en el terreno mismo de la sociedad civil, e incluye a obreros, campesinos y demás fuerzas sociales en general.

Dado el hecho de que la izquierda a lo largo del continente (con las excepciones de Cuba y Nicaragua) tienen poca o ninguna influencia sobre el Estado, es imperativo concentrar el trabajo y la organización en la sociedad civil. Apostar a la revolución significa reconocer en la sociedad civil de la mayoría de los países americanos un gran potencial de cuestionamiento y de solidaridad sin precedente, y capaz de movilizarse alrededor de una causa política común y separada de la ideología dominante y de los partidos políticos tradicionales que refuerzan y sostienen el orden existente.

Las raíces históricas de la estrategia revolucionaria

En el empeño de forjar una nueva ideología todo el pasado debe ser revisado de raíz, y cuestionado en lo que arrastre de mecánico, de dogmático y de sectario. Pero al mismo tiempo debemos recuperar todo el aporte creativo, la memoria colectiva de las masas en sus diferentes momentos revolucionarios.

Una gran tradición revolucionaria existe en América Latina, el Caribe y en los propios Estados Unidos que merece reconstruirse y revivirse, a fin de sacar de la modorra intelectual, del pesimismo pequeño burgués, del subdesarrollo científico-político que con ayuda del imperialismo hemos introyectado, para poner las energías del pensamiento y de la discusión al servicio de la revolución. Los postulados del marxismo solo tienen asidero real en las raíces históricas de los movimientos. Incorporar en la evaluación, las críticas señaladas al socialismo, sobre todo las que se han hecho al interior y por los propios responsables de aquellos países que transitan y construyen el socialismo.

En el segundo capítulo repasaremos sintéticamente la historia del pensamiento y de la práctica revolucionaria durante el siglo

xx, a fin de explorar las raíces de la crisis actual y las raíces del potencial revolucionario que simultáneamente se desencadena.

Recuperar el marxismo y la democracia para el socialismo

Pero el someter todo a la crítica radical, no implica abandonar el marxismo como método, o abandonar el proyecto histórico de la revolución y el socialismo que emerge de la tradición marxista. Los revisionistas políticos en los Estados Unidos y América Latina que creen que debemos empezar de nuevo, descartando gran parte del marxismo, no han podido avanzar en la causa revolucionaria. Han reforzado la dispersión política existente y nos pueden hacer retroceder varias décadas si sus posiciones confusas cobran relieve.

En el tercer capítulo, abordaremos el papel estratégico que tiene la democracia para la revolución y el socialismo, incursionando en las raíces y limitaciones que la democracia ha tenido en el marxismo, en los procesos revolucionarios y en las sociedades socialistas constituidas. Es significativo en este contexto estudiar las críticas sostenidas últimamente por Fidel Castro y Mijail Gorbachov.

No hay vanguardia ni hegemonía sin alianzas

Nuestro objetivo no es el de limitarnos a criticar lo que ha sucedido sino el de avanzar a partir de los éxitos y de los fracasos de los movimientos revolucionarios que se han dado. Uno de los principales errores de la izquierda, incluyendo a los partidos políticos así como a los intelectuales, ha sido el de poner la crítica a favor del sectarismo, del dogmatismo, motivados muchas veces solamente por recuperar nuestras vanidades perdidas. La crítica debe ser útil para caminar hacia adelante y no simplemente para denunciar con los otros por no tener "la posición correcta" de acuerdo a las ilusiones que algunos se hacen como "reformadores del mundo". Nuestro propósito en este trabajo es criticar el pasado en un esfuerzo por aprender de él y estimular la búsqueda de un nuevo enfoque político. Otra de las limitaciones del marxismo en su recorrido ortodoxo ha sido la de pretender tener la hegemonía sin una amplia política de alianzas, limitándose a

trabajar en el campo de lo económico y de la clase obrera. La falta de una amplia política de alianza dificulta enormemente la unidad al interior del movimiento revolucionario frente al poder represivo y la unidad al interior de la nación frente al imperialismo.

En el cuarto capítulo queremos relevar la importancia que tienen los aliados marginados de la revolución. Masas urbanas y movimientos sociales son sujetos y estructuras marginadas de la teoría marxista.

La solidaridad internacional como parte de la revolución

Así como el poder económico, político-militar y cultural del imperialismo articula América del Norte con América del Sur y el Caribe en una sola totalidad, de la misma manera la izquierda debe percibir y abordar la revolución. Así como la derecha se construye una concepción del mundo a partir de su práctica reaccionaria, de la misma manera la izquierda debe empezar a reconstruir la memoria colectiva a partir de la historia de lucha de todos los pueblos de las Américas. Así como la derecha utiliza todos los medios para discutir y programar el quehacer de la enajenación, explotación y todas las formas de opresión, asimismo la izquierda debe discutir el quehacer de la revolución y de la defensa de los pueblos ante el avance del imperialismo y el fascismo. El pensamiento y la práctica revolucionarios no pueden dejarse arrebatar las banderas de la democracia, del patriotismo, de la igualdad, de la fraternidad nacional e internacional, por el solo hecho que han sido esgrimidas por la derecha. Como revolucionarios tenemos la obligación de aprender a incorporar para la revolución política a todas las fuerzas sociales y todas las reivindicaciones que existan al interior de nuestros pueblos, los problemas más sentidos por los obreros y campesinos, los aportes sociales más progresistas y revolucionarios de los sectores religiosos, de los movimientos indígenas y étnicos, de los jóvenes, estudiantes, mujeres; las reivindicaciones por los intereses económicos, por los intereses políticos, por los intereses culturales en general. El pensamiento y la ideología tienen la obligación de jugar el papel revolucionario que les corresponde, ya sea para desencadenar un comportamiento revolucionario, ya sea para servir de cemento cohesionador y fijador de la práctica revolucionaria. El pesimismo y

la desmoralización de muchos sectores de izquierda, desencantados por la distancia que separa la ilusión con la realidad debe dar paso a un optimismo basado en la historia de las luchas populares y en la mejor tradición revolucionaria de discusión entre camaradas y hermanos.

En el quinto capítulo queremos relevar la importancia de las relaciones internacionales para las luchas populares. Llamar la atención sobre la necesidad que tienen los revolucionarios latinoamericanos de contar con la solidaridad al interior de la sociedad civil norteamericana, el análisis de los Estados Unidos no puede agotarse en la denuncia del imperialismo, sin abordar las contradicciones al interior de la sociedad civil norteamericana. Llamar también la atención sobre la necesidad que tiene el pueblo y los revolucionarios norteamericanos de combatir al imperialismo, apoyando las luchas en el tercer mundo.

El debate es parte de la insurrección ideológica

Finalmente, queremos señalar que en este trabajo no pretendemos haber descubierto principios políticos inmutables o "la línea correcta" para la lucha política. Más bien, nuestra esperanza estriba en poder contribuir a iniciar un debate político, un debate urgentemente necesitado en este periodo donde la nueva derecha está en ascenso ideológico. Queremos este debate para contribuir al acercamiento de los pueblos del continente en la confrontación de sus enemigos comunes —el Imperialismo de los Estados Unidos y las clases locales dominantes.

En el sexto capítulo se describe la marcha de la revolución política, entendiéndola como un movimiento integral donde aparecen los momentos y expresiones de una larga insurrección en la conciencia, en la cultura, en las estructuras económicas, sociales y políticas que sólo se sostienen gracias a la represión y el endocrinamiento de los pueblos, así como por la falta de voluntad y estrategia revolucionaria. En este sentido, entendemos el debate como parte de la insurrección ideológica y a ésta como parte de la insurrección generalizada.¹⁰

¹⁰ Un trabajo recomendado para adentrarse sistemáticamente en la historia de lucha de los pueblos latinoamericanos nos merece la obra de don Pablo González Casanova, *Imperialismo y liberación (Una introducción a la historia contemporánea de América Latina)*, Siglo XXI editores, sexta edición, México, 1986.

4. NUEVOS SUJETOS, NUEVOS FENOMENOS, NUEVOS MOVIMIENTOS

EL MARXISMO Y LAS MUJERES

Marcela Lagarde

HOY VENGO A HABLAR PARA NOSOTRAS.

Las mujeres, en particular las feministas, nos la pasamos hablando para los otros. A ellos les enseñamos el mundo con nuestros cantos de cuna, entre rezos y plegarias les traemos a los dioses y a los ángeles para que los protegan, les decimos cómo son y nuestra imagen empujada por la historia les devuelve como espejo cóncavo la suya, a cual más bella y poderosa. En pocas ocasiones, todavía, hablamos no sólo con nosotras sino para nosotras.

Salimos de las alcobas y de las cocinas con nuestra sabiduría de crianza, de tizanas y de ungüentos, para mirar afuera, para mirar a los otros y querer estar en el convivio. No fue sencillo, no había lugar para nosotras. Entonces, nos decidimos a cambiar la vida.

Hace años empezamos a decir no y nuestra voz ha sonado muy alto y seguirá sonando y cada una habrá de recorrer su propio camino y aprenderá a decir no. En palabras de Franca Bassaglia, ese no a la sujeción es el primer sí hacia nosotras. De ese no y de ese sí quiero hablarles.

En ocasiones como ésta, al hablar para nosotras hablamos para los otros. Lo hemos hecho cuando empezamos a ponerle nombre a las cosas cotidianas que se llamaban amor, dulzura, cuidados, casa, entrega, inferior, obediencia; usamos el lenguaje de los libros ideado para nombrar otras realidades, y nos fue útil. Nuestra realidad podía llamarse con las mismas palabras que definían a otros con los que teníamos un mundo de diferencias pero también tantas cosas en común. Entonces dijimos: opresión —no cualquiera, sino la que deviene de la condición genérica—; lucha —y

nos incorporamos con la nuestra en la de los otros—; solidaridad —como principio ante la contradicción milenaria—; socialismo —como perspectiva actual de la democracia—; liberación —de la mujer como precondition y requisito de la de todos, como supuesto de la construcción histórica de la unidad del género humano—.

Pero al nombrarlo todo, aún cuando fuera con una lengua prestada y casi por asalto, hablamos para los otros. Les decimos basta, o tratamos de explicarles; el feminismo es convencimiento. ¿Pero es que no hablamos bien esa lengua prestada, que nos miran y se asombran y nos señalan como locas?

Millones de locas en el mundo como las Locas de la Plaza de Mayo, o las locas chilenas, que fueron reprimidas por conmemorar el 8 de marzo en el corazón de Chile, de frente al sátrapa y a la dictadura. Hoy millones de locas en el mundo entonan un canto que tiene el ritmo del arrullo, el embelezo de los cantos de los sirenas y el hechizo de los conjuros.

Obstinadas, hoy recuperamos nuestra memoria, bordamos sobre una urdimbre de olvidos, de visiones nebulosas sobre lo que hemos sido. Rescribimos la historia, no sólo la nuestra sino la de todos. Descubrimos la otra parte del mar, del mundo, de la vida, tocando orillas de la sociedad, inexplicables sin la presencia de las mujeres. Existimos, pero queremos cambiar. Por eso el feminismo, como perdagogía para desaprender, como cemento que une, como la energía que nos dispone a buscar y a modificar, como la inventiva creadora que colorea a las mujeres y las va conformando como sujetos. ¿Acaso como nuevos sujetos?

Hoy las mujeres, concebidas como uno de los nuevos sujetos, y el feminismo, somos incorporadas de manera parcial en las más diversas instituciones tanto estatales como civiles en todo el mundo (al respecto habría que decir cuando menos que es en instituciones de la sociedad civil en las que participamos de manera más directa y personal). El hecho de incluir en un encuentro sobre marxismo y cultura el tema de las mujeres desde una perspectiva que se afilia al feminismo, o que en esta universidad exista un Taller de Antropología de la Mujer, o muchos otros ejemplos, hacen constar tanto la presencia y la tolerancia, que no la aceptación del feminismo, como la transformación de viejos y estrechos sitios en nuevos espacios de las mujeres (por ejemplo esta universidad y este coloquio).

Y digo nueva concepción, aunque tenga más de un siglo. Du-

rante este tiempo, el feminismo no ha tenido las instituciones para aplicar sus normas o sus concepciones morales y éticas; tampoco ha sido palabra divina ni ha estado escrita en libros sagrados; no ha tenido las ventajas de ser ley ni dogma. Esos espacios culturales del poder han sido ocupados por la Ley del Padre, cuyos orígenes se remontan en la historia a las sociedades preclásicas. En cambio, las concepciones feministas del mundo y de la vida han sido dichas a veces como susurro que cuenta un secreto, o como grito que quiere "romper las cadenas de opresión milenaria" (rúbrica de *La causa de las mujeres*), ha sido escrita todavía en pocos libros que leen muy pocas mujeres. El feminismo es sabiduría de las simples mujeres.

Por más tolerancia, e incluso por más solidaridad que se nos otorgue, la burla y la descalificación acompañan nuestra presencia, nuestras luchas, nuestra concepción del mundo, entre otras muestras de hostigamiento político. Entonces se hace necesario responder la siguiente pregunta: ¿por qué hoy no es posible para la izquierda, en particular para los diversos marxismos pensar el mundo contemporáneo y los problemas de la sociedad y de la cultura en nuestro país, si no se incluye el tema de las mujeres? Más aún: ¿por qué es necesaria la intervención de las mujeres en los hechos, en la vida misma, cuando se trata por diversos medios de arribar al socialismo? ¿Cuáles son los espacios vitales sociales y culturales en los que pueden desenvolverse la sabiduría, los procederes y los hechos de las mujeres?

El feminismo es teoría y es práctica de vida; es saber y hacer. Por ello es un espacio y una fuente de poder. Como una de las representaciones del mundo, como *weltanschauung*, contribuye a la conformación de una visión mucho más compleja y rica, más cercana a la realidad, que se propone incorporar de manera plural las más diversas concepciones desarrolladas por el conjunto de los sujetos sociales. Desde esta perspectiva, la importancia del feminismo radica en que es la visión del mundo propia de una de las categorías sociales fundamentales, la mujer, y es elaborada principalmente por las mujeres a partir de su diferencia, de sus experiencias distintas, desde otro lugar en la sociedad y en la historia: desde la condición de la mujer (Lagarde).

El feminismo siempre ha marchado al lado del marxismo, al grado de que algunas de sus corrientes han formado parte de éste; pero lo más importante es que el feminismo todo, desde la pluralidad de las corrientes que lo conforman, ha significado un

enriquecimiento en la aproximación teórica a la realidad y en concreto del marxismo. Desde el punto de vista político, significa un cambio cualitativamente superior en el conjunto de luchas de clases, ecologistas, antinucleares, antirracistas, por la libertad religiosa o nacional. Su incidencia ocurre de manera independiente de la voluntad y de la conciencia de otros grupos y categorías sociales. La lucha contra la opresión y por la construcción de una nueva cultura se traduce en la democratización de la historia.

Ahora quiero referirme a la radicalidad del feminismo socialista. Se debe, entre otros hechos, a que conjuga en una síntesis ideológica de la concepción marxista de la historia —utilizada como método para analizar la realidad, para explicar la existencia misma de la opresión, y también la de las mujeres a quienes concibe como creaciones históricas—, así como el planteamiento de la transformación socialista de la sociedad, con las tesis y la práctica del feminismo sobre la necesaria transformación de lo privado y lo público y las relaciones de poder, las relaciones de la reproducción y producción, la sexualidad, el erotismo. Su enfoque plantea la relación individuo-sociedad de manera dialéctica; sin subordinar un polo a otro, incorpora también contribuciones del psicoanálisis en cuanto a la necesidad de aceptar al inconciente como fuerza actuante en la realidad. Pero su radicalidad está en que —a diferencia de otras partes constituyentes del marxismo—, plantea una revolución total de la sociedad y de la cultura, y al mismo tiempo de los individuos (con la transformación de las relaciones sociales, de las normas, de los valores, de las instituciones, así como también de todos y cada uno de los componentes de la vida cotidiana).

El feminismo socialista se propone la revolución de la sociedad, de las costumbres y de las conciencias. Desde ahora (afirmando para después negar), perfila una sociedad en la cual no haya más categorías sociales definidas por el sexo; esto es, que nadie pueda ser incorporado o excluido, que nadie sea sometido a sistema alguno de clasificación vital por su sexo, que éste no sea más impedimento o privilegio, que nadie esté obligado a pensar, a sentir, a hacer o a dejar de hacer, en una palabra a vivir, de forma esteotipada por ser mujer o por ser hombre.

El feminismo socialista no concibe la transformación de la sociedad por las clases o los grupos de manera aislada, unilateral y fragmentaria, sino que se perfila por la construcción de una nueva hegemonía.

Pero el feminismo es un proceso cultural que se constituye de las más diversas fuentes tanto sociales como ideológicas. La diversidad de los enfoques y de las fuentes del conocimiento que organiza (las distintas disciplinas sociales y las biológicas, el arte, el psicoanálisis —como parte de la teoría de la constitución del sujeto—, las experiencias directas personales, entre otras), se origina en la desarticulación del conocimiento, y de otra parte, en la unidad real concreta de los fenómenos analizados. De esta manera, el feminismo contribuye a la unidad del conocimiento.

El feminismo ha sido parte de la llamada crisis del marxismo, la cual me parece está constituida entre otros elementos por la reelaboración de los paradigmas clásicos y el surgimiento de nuevos. El feminismo cuestionó con su sola existencia la teoría del sujeto de la revolución y la concepción misma de la revolución como catástrofe, así como los conocimientos concretos de la constitución histórica de la sociedad, tanto por su concepción positiva de progreso, como porque desconocían o no habían observado fenómenos de la sociedad y de la cultura derivados de la división sexual de la vida (la cual, por cierto, fue conceptualizada por los clásicos como del trabajo, y fue llamada por ellos división natural).

Pero el feminismo tuvo ocasión de participar en esta conmoción ideológica y política del marxismo porque su relación era dialéctica. El marxismo clásico planteó el problema y desarrolló concepciones teóricas sobre la mujer, desde Bebel a partir de Flora Tristán, aunque habría que recordar las reflexiones marxianas desarrolladas por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, realizadas a partir del análisis de Morgan sobre el tema, o la síntesis teórica de feminismo y marxismo encarnada por Alejandra Kolontay. El marxismo fue la teoría que puso nombre a la cuestión de la mujer y la concibió a partir de su teoría sobre la opresión social, en este caso específico sobre la opresión sexual; señaló el carácter histórico de estos hechos, e inició la elaboración de esa historia, y planteó el lugar de la problemática central de las mujeres en la revolución y en el socialismo.

Sin embargo, este aporte del feminismo al marxismo no se convirtió en sentido común de los propios marxistas, y se desarrolló como corriente minoritaria en el mundo y en los grandes centros de producción ideológica; dejó durante mucho tiempo para la ideología dominante todo ese campo de la vida social y de la cultura. Las corrientes más conservadoras calificaron ideológicamente

te y combatieron políticamente al feminismo como tendencia pequeña burguesa (éste era el peor insulto durante una época).

Los grandes movimientos tanto teóricos como políticos ocurridos desde los sesentas contribuyeron a replantear con mayor fuerza la vigencia y la necesidad del feminismo para el marxismo: producto de este estremecimiento social y cultural es el florecimiento del neofeminismo y de su tendencia socialista, que se inscribe en la llamada postmodernidad: este feminismo se pregunta qué tipo de socialismo queremos, y al hacerlo se constituye en crítica del socialismo real, al cual considera también bajo la Ley del Padre; hace la crítica de los partidos políticos desde dentro y desde fuera de ellos; en algunos casos se suma a nuevas formas de organización, como los verdes (ecologistas, antinucleares) que aglutinan a otros nuevos y viejos sujetos; conforman hoy millones en el mundo que han rebasado ideológicamente pero también en su vida cotidiana a las instituciones de la era del Estado (los partidos, las fronteras, los bloques).

En palabras de Dora Kanoussi, el feminismo socialista "converge con el movimiento obrero contemporáneo lógica e históricamente... por el fin último que define y determina a ambos: la superación de cualquier tipo de opresión, la desaparición de la división entre dirigentes y dirigidos, explotadores y explotados, gobernantes y gobernados. El fin último a alcanzar que define la existencia del movimiento de las mujeres y del movimiento obrero es el mismo: la conversión de mujeres y hombres en seres genéricos, o sea la creación de una sociedad donde el libre desarrollo de cada quien sea condición del libre desarrollo de los demás.

El feminismo, expresión particular a fin de cuentas del comunismo, es la lucha por romper la primera contradicción histórica, la contradicción entre mujer y hombre, y es la lucha por el restablecimiento de la primera relación auténtica del hombre consigo mismo, que es la relación mujer-hombre.

La pregunta inicial acerca de si somos nuevos sujetos surge porque nuestra existencia es siempre anterior; nosotras arrullamos a todos los otros, a los que tienen ganada la legitimidad revolucionaria, la pertenencia a la historia: a los obreros, a la Clase con mayúscula, al proletariado, al Sujeto también con mayúscula, a quienes ya desde Lenin eran reconocidos, y a todos los que surjan como minorías que contemplan la historia desde su propio sitio y se proponen intervenir en ella con una dosis de protagonismo, en primera persona, no como aliados, no como actores de

contradicciones secundarias", ni como quienes se disponen a la revolución para que cambie todo menos su propia condición. A pesar de existir antes, no hemos sido sujetos: hemos estado sujetas.

A quienes nunca acunamos las mujeres para que se convirtieran en sujetos, fue a nosotras mismas: como formadoras, como funcionarias del Estado en el hogar, como intelectuales maternas plenas de prejuicios y de fe (Agnes Heller), contribuimos a hacernos objeto, aprendimos el arte de la mutilación y nos herimos a nombre de la naturaleza hecha cultura. Pero la palabra ha sido el exorcismo: ha articulado la conciencia, la nueva conciencia, y nos permite concebir, representar y simbolizar el mundo de otras maneras.

Hoy uno de los nuevos sujetos se encuentra en una reflexión profunda desde el fondo del cuerpo, en un esfuerzo intelectual por reescribir la historia, por develar los recovecos de la cultura, por enfrentar el poder emanado de la Ley del Padre. El primer espacio de enfrentamiento fue la batalla y lo sigue siendo allá, fuera de nosotras y dentro del monstruo; en la calle, en los tribunales, en los sindicatos, en los partidos políticos. El segundo espacio está dentro de nosotras; la Ley del Padre no nos es ajena; no es sólo algo que nos sucede únicamente en la relación con los demás; la hemos mamado y la hemos parido, es parte de nosotras mismas. La forma de enfrentarla inventada por el feminismo es el caleidoscopio: a la vez arma que transforma, trastoca y subvierte, y signo de identidad (de nuevo sujeto; de nueva mujer, lo dudo, sólo es signo de mujer).

Al mirar en el caleidoscopio, las mujeres hemos podido descubrir que el mundo es otro y tú eres otra y yo soy otra si nos miramos a los ojos y en esa mirada podemos ver en la otra, cualquiera que ésta sea, nuestra propia imagen. Y las mujeres usamos el caleidoscopio para vernos, y nos miramos en las abuelas de Plaza de Mayo, en Winnie Mandela y en el grupo de las 343 que dijeron por todas yo he abortado, en cada una de las dolorosas batallas domésticas por no servir al otro, por no amarlo de esa manera, y en las huelgas de las costureras revividas del mundo de la muerte, en la *Sal de la tierra*, en la monja Alcoforado y en nuestras contemporáneas pioneras, quienes han reivindicado por el mundo que lo personal es político.

Pero el caleidoscopio nos ha mostrado además, con sus múltiples reflejos, la experiencia por acabar con la enemistad que nos ha signado, que nos ha mantenido distintas, agazapadas, du-

dando; siempre temerosas, con recelo de nosotras mismas. Las mujeres no podíamos constituirnos como sujeto por el extrañamiento prevaleciente entre nosotras. La identificación de unas con las otras se ha plasmado en una nueva identidad subjetiva, que ha sido diseñada a partir de llamar de la misma manera a las cosas que antes tenían otros nombres, a partir de querer lo mismo, en la misma dirección, pero sobre todo porque podemos reconocernos en las otras. Lo que no tolera la sociedad patriarcal es la reunión de las mujeres. Ante nuestra reunión, ante nuestra amistad, se comporta con desprecio porque en el fondo desprecia a las mujeres, lo que somos y lo que hacemos, pero también porque nos teme, nos imagina conspirando, haciendo maleficios.

Quiero decirles que no se equivoca. El encuentro feminista de las mujeres es una conspiración y una transgresión en acto; es un acto amoroso, es un canto a nosotras mismas, a las que somos verdaderamente, a las mujeres reales; no a las siempre idealizadas y siempre minimizadas. Nos encontramos para descubrirnos:

Hoy amiga, hermana, ya no eres la otra. Hoy somos cómplices y nos alegramos por cambiar la vida.

Digamos como lo dice María Sabina:

Soy mujer que hecho parir
soy mujer que ha ganado
Soy mujer de asuntos de autoridad
Soy mujer de pensamiento
Soy mujer que examina, dice
Soy mujer que llora, dice
Soy mujer que chifla, dice
Soy mujer que truena, dice
Soy mujer que es arrancada, dice
Soy mujer que es arrancada, dice
Soy mujer sabia en medicina, dice
Soy mujer sabia en hierbas, dice
Soy mujer sabia en lenguaje, dice
Soy mujer de sabiduría, dice
Soy mujer de pensamiento...

Tú eres mujer luna

Tú eres Luna

Tú eres mujer estrella grande, mujer estrella cruz

Mujer estrella Dios

Puebla, Puebla, abril de 1987

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE Y EL MOVIMIENTO POPULAR

Miguel Concha

LOS ORÍGENES del Movimiento de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en América Latina deben situarse en los últimos cinco años de la década de los sesentas. Es entonces cuando, tanto en Brasil como en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano —la cual fue celebrada en Medellín, Colombia, durante el año de 1968—, se empieza a gestar un proceso que actualmente ha adquirido enormes dimensiones y que, por su trascendencia, nos obliga a reflexionar profundamente sobre lo novedoso y esperanzador de su mensaje y acción para los más pobres de nuestro continente. En el caso de México, es durante la misma época cuando se producen los primeros intentos para la conformación de este movimiento eclesial, a través de los esfuerzos realizados en Cuernavaca, Morelos, por los padres Roland y Genoel. Estos esfuerzos se desarrollaron con la influencia de las CEB brasileñas, en estrecha ligazón con la lectura de la *Biblia* y —fundamentalmente— a la luz de la fe cristiana confrontada con la realidad.

En general, las CEB en México nacen en las zonas más pobres del campo y la ciudad, entre aquellos que sufren una realidad socio-política y económica de explotación, hambre, represión y miseria. Sus actores principales son los indígenas y los campesinos, los obreros, los subempleados y los desempleados que —acompañados de los agentes de pastoral, sacerdotes, religiosos y seglares, cuya vida está consagrada a la opción preferencial por los pobres— han descubierto en el Movimiento de las CEB el germen de esperanza en la Iglesia de América Latina en general, y de México en particular.

En esa línea, desde 1975 se definió el objetivo fundamental del Movimiento al afirmar lo siguiente: "Queremos ser fuerza

para lograr una Iglesia que sea fermento de un hombre y una sociedad nuevos, que anuncien ya el Reino de Dios en un proceso dinámico de cambio liberador mediante la toma de conciencia de la realidad, la reflexión de fe y la acción organizada en compromiso con el pueblo”.

El proceso de crecimiento de las CEB en México puede ser observado a través de los encuentros nacionales que han tenido lugar desde sus inicios. Es así como se han establecido ocho etapas. Veamos: la primera llega hasta los encuentros realizados en México (junio de 1972), en Celaya (agosto de 1972) y San Bartolo, Gto. (septiembre de 1972); la segunda hasta los encuentros de Tepic y Plan de Ayala, Nay. (junio y septiembre de 1973 respectivamente); la tercera está definida por los encuentros realizados en Tepeaca, Pue. (enero de 1974) y en el Estado de México (mayo de 1974); la cuarta, marcada por el encuentro nacional de Morelia (mayo de 1975); la quinta se define en torno a las reuniones nacionales que tuvieron lugar en Taxco, Gro. (mayo de 1976) y en Progreso, Hgo. (septiembre de 1977); la sexta etapa está señalada por el encuentro nacional que se desarrolló en abril y mayo de 1978, en torno a la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano; la séptima estuvo marcada por los encuentros de México (1979) y el de Nogales, Ver. (1980); y —finalmente— la octava etapa que se define con el encuentro celebrado en Tehuantepec, Oax., (octubre de 1981).

Desde junio de 1972 hasta octubre de 1981, el camino recorrido se ha visto enriquecido por la reflexión y la praxis de un pueblo cristiano comprometido con el cambio de una sociedad estructuralmente injusta. De una primera etapa en la que se parte de una conciencia ingenua e idealista, se trabaja con base en un análisis de la realidad que —en el mejor de los casos— es funcionalista, se desarrolla una reflexión teológica a partir del Vaticano II, se busca un cambio personal de actitudes a través de la reflexión bíblica, la expresión concreta de las luchas se da en un ámbito relativamente pequeño (reuniones, cursos para seglares, visitas a otras experiencias para aprender a trabajar y acciones de ayuda mutua, principalmente entre los sacerdotes y religiosas que participan en esta acción pastoral), y se trabaja sin mayor participación de las bases en el marco de una estructura vertical, se logra acceder a un estadio cualitativamente superior. Es en esa octava etapa, la del encuentro de octubre de 1981 cuyo tema central fue “Las comunidades y el proceso popular”, cuando se analiza la rea-

lidad del proceso popular mexicano y las formas de participación de las CEB en el mismo, se realiza una reflexión teológica sobre la convicción de que sólo existe una historia: aquella en la que se vive integralmente la fe, se subraya la necesidad de una entrega apasionada a la fraternidad y la justicia, se identifica al pecado en la realidad concreta que vive y sufre el pueblo, se plantea la unidad en la pluralidad dentro del compromiso político que van teniendo las CEB en el proceso popular, se reflexiona sobre la solidaridad cristiana con los pueblos hermanos de Centro América, se estimula el desarrollo de una conciencia crítica y activa que apoye la lucha por la liberación, se pretende alcanzar una formación política con base en la propia identidad, se advierte sobre el peligro de prestar el membrete de las CEB en el juego político de los partidos, se vislumbra la posibilidad de efectuar alianzas y participar con otras organizaciones en la lucha popular sin ser manipulados, se requiere de una planeación a largo plazo para lograr una participación sistemática de las CEB en el proceso popular, se promueve una espiritualidad cristiana liberadora y se revisa por completo la división regional del movimiento nacional de las CEB en el país.

Desde 1981 hasta 1986 se han venido realizando —cada año— otros encuentros nacionales cuyos resultados han acrecentado al Movimiento de las CEB en México. El último tuvo lugar en Oaxaca, Oax., en febrero de 1986. En adelante, se seguirán realizando cada tres años los encuentros nacionales, y cada año los encuentros regionales.

Las demandas de las CEB en lo urbano se pueden sintetizar así: de justicia social, de verdades y no de mentiras, de trabajos bien remunerados, de agua para los pueblos, de luz y de servicios, de un sistema judicial que le haga justicia al pobre, y de una existencia de hermanos. En el ámbito rural sus demandas giran en torno a lo siguiente: agua para las comunidades ejidales; liberarse de los caciques opresores y de los funcionarios corruptos impuestos por ellos, de los intermediarios del comercio y la producción, de los sacerdotes y agentes de pastoral que —intencionalmente o de hecho— están coludidos con las autoridades corruptas, de la manipulación oportunista de los partidos u otras organizaciones políticas; y —en el fondo— por la transformación estructural de la sociedad mexicana, acompañada de la participación efectiva en las decisiones que les conciernen y una nueva manera de ser Iglesia.

Del trabajo desarrollado por las CEB, el 70% se encuentra localizado entre el sector campesino y el 30% en el sector urbano-popular. Debido a sus características —composición de base, toma de conciencia y organización eclesial— el movimiento de las CEB es el trabajo de Iglesia que presenta mayores perspectivas de consolidación. Todo ello sobre la base de una relación, paulatina y segura, con el movimiento popular.

No se puede caer en el equívoco de considerar el trabajo de las CEB como un todo homogéneo a nivel nacional. El hecho de poseer esas dimensiones tan amplias, implica la existencia de una serie de particularidades que deben ser tomadas en cuenta para el análisis de su relación con los procesos populares. En ese sentido, existen en México cuatro regiones que demandan nuestra atención: Morelos, Veracruz, las Huastecas y La Laguna.

En el caso de Morelos, las CEB han jugado un importante papel en la lucha por el cambio social, y —de manera específica— junto con el magisterio, los colonos, el campesinado y los obreros. El sector magisterial conoció de la solidaridad y de la participación activa de los cristianos en sus luchas. Solidaridad y participación que tuvo diversas expresiones: las denuncias claras y las críticas sanas en torno a los conflictos que tuvieron lugar entre el gremio y las autoridades, el desenmascaramiento de la prensa vendida, la participación en marchas de apoyo y la colaboración en el proceso de concientización entre los mentores sobre la nueva labor que deben desarrollar para contribuir en la educación liberadora del pueblo. En las luchas del sector, las CEB de Morelos han hecho patente su testimonio cristiano y la vivencia de su fe. Con respecto a las luchas de los colonos, el papel de las CEB comenzó a gestarse a partir de varios encuentros realizados, en los que se reflexionó y dialogó sobre las carencias y necesidades de las colonias abandonadas por el sistema. En un proceso gradual, se fue adquiriendo y desarrollando una conciencia social y política, la cual permitió concluir sobre el hecho de que si los obreros se organizaban en sindicatos, al igual que los estudiantes y los campesinos lo hacían en sus organizaciones específicas, los colonos debían aglutinarse de manera independiente a fin de luchar por sus reivindicaciones concretas e inmediatas: el agua, el drenaje, el transporte, la vivienda, etcétera. Estas experiencias posibilitaron que los miembros de las comunidades cayeran en la cuenta de que no es suficiente ser parte de una comunidad ecle-

sial si no hay una participación activa en las organizaciones políticas y populares que verdaderamente representan una alternativa. De allí que la presencia de las CEB ha sido evidente en todo el proceso del movimiento de los colonos en Morelos: desde la colonia "Rubén Jaramillo" hasta la organización de los Colonos Independientes de Morelos (CIM).

El campesinado de Morelos —con toda la tradición zapatista en su seno— se caracteriza por sus organizaciones independientes, cuya lucha intransigente ha girado en torno a la tenencia de la tierra y a la libertad de los presos políticos. Anteriormente se señalaba que la mayoría de los miembros de las CEB son campesinos, por lo tanto su inserción en las luchas del sector se ha concretizado en la participación activa dentro de estas organizaciones, tanto a nivel de sus bases como en la dirigencia de las mismas. En el movimiento obrero debemos remontarnos al final de la década de los sesentas cuando —en demanda de mejoras salariales, de trabajo y de vida, y por la conquista de la democracia sindical— se desarrolla toda una etapa de insurgencia que logra algunos de sus objetivos. La reacción patronal se produce entre los años de 1978 y 1981, con el despido de más de mil obreros por motivos políticos y sindicales. El acompañamiento solidario de los sacerdotes, religiosas y comunidades cristianas ha sido fuerte y permanente, especialmente en las épocas de huelga. Sin desestimar en nada la capacidad de las CEB en Morelos como un movimiento amplio y organizado, no se puede omitir el importante rol de Don Sergio Méndez Arceo en su gestación y en la animación permanente de su desarrollo y consolidación.

Para analizar el caso de las CEB en Veracruz se debe partir de una realidad concreta y representativa de la situación en el estado, ubicándonos en una comunidad campesina e indígena específica. Su nacimiento data del encuentro con el Evangelio a partir de los problemas prácticos; de las misiones de sacerdotes y laicos comprometidos, y de la catequesis familiar o de los cursos (bíblicos o de conversión personal) en los que se efectuaban pequeños análisis de la realidad. A partir de ese primer paso, se impulsa el estudio de documentos que —por su contenido— señalan los problemas sociales y fundamentan teóricamente el trabajo de las comunidades. El clima que se va percibiendo es de fraternidad, de superación (personal y familiar) y de solidaridad con los más pobres, con la materialización de una comunidad que ha escuchado la Palabra del Señor. Palabra que inspira para

la unidad, para el crecimiento, para la fortaleza y para la valentía en la lucha por la justicia y la libertad.

Las CEB en Veracruz han servido también como un punto de encuentro entre aquellos que —a falta de organizaciones populares independientes— han buscado la forma de canalizar el cúmulo de inquietudes sociales y políticas del sector más explotado de la región. Para ello, se han impulsado —a partir de la evangelización— cursos de alfabetización, de concientización, de promoción a la mujer, etcétera), se ha promovido el teatro popular y otras expresiones artísticas como vehículos de concientización y denuncia, se ha puesto especial énfasis en la medicina popular, etcétera, y así se ha ido logrando, poco a poco, construir la organización de las CEB en el estado. A partir del descubrimiento del pueblo organizado, el movimiento de comunidades ha sido parte de las luchas reivindicativas populares, dentro de las cuales destaca el logro de una buena organización cooperativista. Como fruto de esas luchas, se ha obtenido para las comunidades el acceso a la educación primaria y la capacitación en medicina popular.

Obviamente se han presentado dificultades en el camino: falta de apoyo y ataques directos de los sacerdotes reaccionarios que se oponen a esta opción, así como de los cristianos que los siguen; ataques de las autoridades civiles, y el desaliento de muchos ante los riesgos del compromiso para con la comunidad.

En la región de las huastecas la experiencia de las CEB es reciente. En ese contexto, el movimiento se plantea la necesidad de conservar su identidad por medio de la unificación de criterios y líneas de acción. De esa manera se puede cumplir con el objetivo de evangelizar, concientizar y organizar. Asimismo se puede entablar relación con los partidos de izquierda y los movimientos populares. Todo ello, sobre la base de una progresiva y sólida formación político-ideológica que permita: lograr un equilibrio entre la fe y la política, entender la manipulación que se ejerce sobre el pueblo para proteger el sistema capitalista, convencerse de la necesidad de luchar contra esa estructura social injusta, y aceptar la importancia de la unidad con otros grupos —de diferente credo o sin ellos— que participan en las luchas populares.

En el caso de La Laguna, después de un auge en el movimiento popular durante los primeros años de la década de los sesentas, se produce un reflujo en el mismo. Los factores que explican este fenómeno son diversos. En esas circunstancias —alrededor de

1977— se empieza a desarrollar la tarea de profundizar en el proyecto de Comunidades Eclesiales de Base y se empieza a vivir una formación más concreta y práctica de crecimiento en la fe, lo cual propicia una relación natural y espontánea con el movimiento popular.

En general, la relación de las CEB con el movimiento popular en México tiene diversidad de características, partiendo del hecho de que la experiencia de las comunidades es nueva y heterogénea, rica y variada, cuya consolidación se está produciendo de manera progresiva en las diferentes regiones del país. Como parte del movimiento popular, las CEB —“Iglesia que surge del pueblo por la fuerza del espíritu”— ha buscado articularse con otros grupos para participar juntos en la lucha por la dignidad del ser humano y la conquista de sus reivindicaciones inmediatas. Es así como las CEB han trabajado en zonas donde no hay organizaciones populares independientes y en lugares donde hay organización popular independiente. De igual manera, han habido acercamientos con las coordinadoras de masas y con algunas corrientes políticas.

En resumen, podemos decir que las CEB colaboran en el cambio social al descubrir que el Evangelio debe enfocarse hacia la realidad en que se vive; al combatir las ideas individualistas, conformistas, egoístas, espiritualistas y capitalistas. Todo esto con el fin de buscar el bien común tomando decisiones como verdaderos hermanos, por medio de la concientización y la organización en la defensa de los derechos del pueblo.

5. EL RETO AL MARXISMO EN CENTROAMERICA

RETO AL MARXISMO EN CENTROAMERICA Y EL CARIBE. ALGUNAS CUESTIONES PRACTICO-TEORICAS RESPECTO A LA TRANSICION *

Mario Salazar Valiente

1. La necropsia del marxismo

Se está poniendo de moda postular que el marxismo adolece de una crisis mortal o que sencillamente está muerto. No es la primera vez en la historia que ello ocurre. Tal idea avanza sobre todo en el mundo de la academia. La postulación del derrumbe catastrófico del materialismo histórico aparece en Europa Occidental y —evidente demostración de colonialismo cultural— salta a Latinoamérica. Lo contrario ocurrió a fines de los años sesentas y década del setenta, cuando la reelaboración de conceptualizaciones marxistas que tuvo lugar en Europa repercutió de inmediato en las esferas universitarias latinoamericanas y aun en el campo de la lucha de clases.¹

¹ Unos ejemplos nos servirán de punto de referencia. Ludolfo Paramio afirma contundentemente lo que sigue: "después de haber sido la tradición de pensamiento hegemónico en los países latinos durante al menos una década, década que a efectos simbólicos podemos situar entre 1968 y 1978, el marxismo entró en una espectacular crisis y se derrumbó como ideología política, como visión del mundo y como paradigma teórico, creando un imprevisible vacío en la vida cultural de España, Italia y Francia". Paramio, Ludolfo, "Tras el diluvio: Un ensayo de postmarxismo", Revista *Nexos*, núm. 109, enero 1987, p. 37.

De igual forma, y casi como un eco de las tesis europeas, el sociólogo mexicano, Luis Salazar C., abre el primer número de la revista *Sociológica*, con un ensayo en el que trata lo que llama "el mito del marxismo". A riesgo de extraer de su contexto, traslado algunas tesis de éste, por lo demás, un interesante ensayo. "...Nos parece fundado afirmar que la sociología propiamente dicha sólo comienza con los esfuerzos teóricos contemporáneos aunque independientes de Durkheim y Weber". Y en otra

Conviene señalar “un hecho que no deja lugar a dudas, *por lo menos en el área sudamericana*”, escribe Agustín Cueva. Tal hecho es “la pérdida de terreno o, si se prefiere, el repliegue relativo del marxismo en los campos de la sociología y la ciencia política (en historia, a decir verdad, el materialismo ‘histórico’ nunca fue muy influyente)”. En este sentido nos parece que un comentario como el del investigador estadounidense Scott Mainwaring, publicado en la revista argentina *Desarrollo Económico*, refleja adecuadamente la situación. Dice así: “Lo mejor de la ciencia social en Sudamérica ha cambiado de marcha significativamente desde fines de la década del sesenta y comienzos del setenta. Los aportes más sólidos se han alejado del tema de la dependencia y del análisis de clase inspirado en la tradición marxista. El marxismo ha declinado...”²

Ciertamente la crisis es el signo de nuestro tiempo. Existe una crisis multifacética en el proceso global de las revoluciones anticapitalistas —independiente de crisis específicas en países o regiones determinadas— que afecta a los países socialistas (o llamados socialistas), a los movimientos proletarios de los países capitalistas desarrollados, así como a los pueblos que, dentro de un mayor o menor atraso, se liberan o luchan por liberarse del colonialismo, el neocolonialismo y el imperialismo, mediante rutas no capitalistas. Tal crisis tiene expresión, en lo teórico, en una

parte apunta: “De manera que, en términos generales, el mito del marxismo ortodoxo condujo al abandono pragmático del pensamiento teórico por parte de la Segunda Internacional, y a su congelación dogmática por parte del movimiento comunista internacional. Sólo la crisis de este último, abierta con el informe secreto de Jrushov ante el XX congreso del PCUS, posibilitaría el fin del dogmatismo doctrinario y el inicio de una investigación seria sobre el propio marxismo... Pero en todo caso, *el proceso era ya irreversible; lo que se conoció como la crisis del marxismo no era sino el síntoma mayor de un acontecimiento histórico: el fin de un mito político, precisamente del mito del marxismo*”. (Lo enfatizado es nuestro, MSV.) Rev. *Sociológica-teoría sociológica*, año 1, núm. 1, Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.

² El autor citado por Cueva se congratula de que “la mayoría de los intelectuales sudamericanos han revaluado la importancia de las instituciones democráticas y se han desplazado hacia nuevas formas de ciencia social donde se acentúan los valores políticos, la cultura y las instituciones, mientras se presta menor atención a las clases y a la dependencia”. “El análisis postmarxista del Estado latinoamericano”, Cueva, Agustín, Ponencia ante el VII Congreso Centroamericano de Sociología, Tegucigalpa, Honduras, 2 al 7 de noviembre, 1986, mimeo.

doble faz: a) de una parte nos encontramos ante un verdadero "caos teórico" respecto a problemas sustanciales de la transición y del socialismo, y b) de otra, existe un rezago de la teoría con respecto a la práctica histórica; surgen y se desarrollan *nuevos* fenómenos o nuevas *fases* históricas que constituyen desafíos al marxismo.

En correspondencia con la complejísima práctica histórica que ha tenido lugar desde el octubre bolchevique a la fecha, surgió y se desarrolló una teorización múltiple, con enorme carga de *ideologización*,³ que ha tornado el pensamiento marxista, explicativo del movimiento real y proyectivo hacia la sociedad futura, extremadamente confuso e incoherente a veces, y diversificado en múltiples corrientes. En relación con el mismo objeto y posiciones marxistas, pareciera que se habla en lenguas diferentes. Con alguna dosis de razón se escribe sobre "varios marxismos".⁴

³ Lo "ideológico" lo entendemos en el sentido de "falsa conciencia", imagen deformada de la realidad. Dejemos aparte el espinoso problema del marxismo como teoría y como ideología. Se crea una problemática peculiar cuando nos enfrentamos a explicaciones "ideológicas" o nos encontramos con ingredientes "ideológicos" (es decir falseadores y/o justificadores de los procesos (reales) que provienen del estado socialista, los partidos marxistas, los intelectuales, especialmente los políticos, etcétera. La propia teoría marxista (ciencia), en tales circunstancias se "ideologiza". Esferas de la ciencia social se cargan de ideología "justificadora". En la historiografía del proceso mundial de la revolución o revoluciones socialistas abundan los ejemplos de tal deformación ideológica. El fenómeno se presenta de manera rebasante en los textos de difusión populares, en los célebres manuales. Si el falseamiento es resultado de una acción consciente o inconsciente es otro problema específico.

Lo antes expuesto tiene relación con la *degradación* o *degeneración* de la teoría. Nos parecen pertinentes los puntos de vista de Adolfo Sánchez Vázquez. "Cuando esta teoría no existe o se *degrada*, su elaboración o su regeneración se convierte, precisamente por razones prácticas, políticas, en una tarea vital". "Es en la práctica donde encontramos el fundamento de la necesidad de la teoría, de rescatarla de la degradación, o de enriquecerla, allí donde los conceptos fundamentales necesarios para los análisis concretos no existen o resultan pobres o confusos". "Una práctica burocratizada tiene asimismo la teoría adecuada, como puede verse en los manuales estalinianos de todo tipo". "Poco puede servir (la teoría) aquella que es falsa, la que está impregnada de ideología, justificativa". (Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ciencia y revolución El marxismo de Althusser*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1978, pp. 18 y sig.

Conviene reflexionar en torno a las opiniones de Sánchez Vázquez en relación con el movimiento real y la teoría de Centroamérica y el Caribe.

⁴ Véase el libro de John Lewis, *El marxismo de Marx*, Editorial Nues-

En el fondo de la crisis o del asesinato del marxismo se muestran factores históricos de índole negativa: la "derechización del mundo",⁵ es decir el auge del pensamiento burgués neoconservador con signos facistas y sus prácticas reaccionarias correspondientes; el eurocomunismo y su fracaso; el "desencanto" ante la supervivencia de expresiones no democráticas en países socialistas; el pujante e impetuoso desarrollo del capitalismo imperialista sobre la base de la revolución científica y tecnológica; las dificultades y frustraciones de las clases proletarias de los países capitalistas desarrollados para elaborar alternativas de organización y lucha (lucha por el poder incluso o principalmente); el fracaso, ya previsto, de los gobiernos "socialistas" (socialdemócratas); el hundimiento integral de los pueblos del Tercer Mundo, como consecuencias de la vigencia de un orden económico mundial marcado por las políticas internacionales de los países capitalistas desarrollados, impregnadas de desfalco del trabajo de los pueblos periféricos, prepotente dominación imperial-colonial-fascista, racismo exacerbado, prácticas intervencionistas de signo fascista, inaudito irrespeto al derecho internacional, clima belicista y armamentismo desenfrenado, etcétera.

Pero lo que nos interesa tratar es el hecho, obvio, de que el marxismo si está muy vivo en Centroamérica y parte del Caribe. En vez de percibir la agonía mortal del materialismo histórico como pivote conceptual del análisis de los problemas de nuestro tiempo, pensamos que la coyuntura crítica actual del mundo no implica otra cosa que el contenido del título de esta mesa redonda: retos al marxismo, desafíos a la teoría marxista, retos a las prácticas marxistas de toda índole, desafíos a los marxistas en el campo de la teoría, la lucha social y sus estrategias, la conciencia social, etcétera. No es posible soslayar, en un continente periférico tan sometido a la expoliación y dominio del imperialismo, temas de investigación y análisis como la dependencia neocolonial, las clases, las luchas de clases, los movimientos nacionalistas, las guerras de liberación, la cuestión de la nación, el Estado, el Estado

tro Tiempo, México, 1973. El autor escribe en torno a varios "marxismos rivales". "Ahora cuando alguien dice: Yo soy marxista, no sabemos lo que quiere decir", afirma, exagerando, el intelectual inglés.

⁵ Sobre la "derechización impresionante del mundo capitalista" léase "Entrevista a Agustín Cueva: Ciencias Sociales y marxismo en América Latina hoy", de José Luis Piñeyro, en revista *Sociológica, teoría sociológica*, núm. 1, año 1, ya citada.

nacional, la transición... Y que no se nos venga con el cuento de que la democracia (en sus diversas formas) no ha sido tema de la teoría marxista, desde el propio Marx en adelante.

Pero volvamos a Centroamérica. Afirmo, convencido, que en el área centroamericana, por lo menos en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, ha sido el marxismo el que ha proporcionado el eje teórico que ha guiado la acción popular contra la explotación y opresión internas y contra el sometimiento de la nación y el saqueo practicado por el imperialismo y sus aliados (clases, ejércitos) nativos. Y esto es válido desde, por lo menos, las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial hasta el momento actual. Es decir, desde hace 40 años, por lo menos, el marxismo ha estado presente, vivo, en el ámbito de la lucha de clases. Y tengamos presente también la observación atinada de Agustín Cueva en torno a la "visión marxistizada de la realidad", al "clima cultural marxista", que impregna la vida artística y la cultura de los países latinoamericanos.⁶

Por otra parte, y cito el caso de El Salvador, que es el que mejor conozco, ha sido el marxismo la herramienta teórica fundamental de la actividad académica (docencia, investigación, difusión), desde por lo menos 1960 hasta el día de hoy. Claro está, en el torbellino de luchas de clases teóricas, ideológicas. Categorías y proposiciones metodológicas propias del materialismo histórico han sido utilizadas incluso por investigadores o profesores no confesos de marxistas, como es el caso sobresaliente de gran parte de la actividad académica y editorial de estudiosos y analistas ubicados en la corriente llamada Teología de la Liberación, de una universidad tan prestigiada como la de los jesuitas en San Salvador, la UCA. (Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas").

⁶ En El Salvador, la literatura, especialmente la poesía, ha contado en gran medida con esta visión "marxistizada" de la realidad, desde fines de la Segunda Guerra Mundial. De 1970 en adelante tal concepción cultural se fortalece en nexo con el acenso de la lucha de clases y el estallido del proceso revolucionario a través de la lucha armada como forma principal de combate. La poesía, el cuento, la novela, el canto y la música popular, el cine, son determinados por el clima revolucionario e impregnados de la visión revolucionaria, marxista, de la terrible realidad salvadoreña.

Algo análogo sucede en Guatemala y desde luego es innecesario hacer referencia al quehacer cultural y artístico del pueblo nicaragüense en revolución.

Algo análogo ajustado a sus propias especificidades ha ocurrido y ocurre en Guatemala. Y no hablemos de la abundante y buena producción intelectual marxista producida por ese proceso extraordinario que es la Revolución Sandinista. Y agregamos, subrayándolo: la demostración palpable del vigor y vitalidad del marxismo en Nicaragua es la propia revolución. ¿Qué mayor crítica marxista de la realidad que la “crítica de las armas” y la propia actividad revolucionaria en todos sus aspectos? ¿Qué mayor demostración de conversión de las “ideas” marxistas en “fuerza material” que la conciencia y el quehacer cotidianos de las masas populares nicaragüenses? En El Salvador, ¿acaso no se vienen comprobando prácticamente, todos los días las tesis de Marx, de Lenin... de la lucha de clases, la naturaleza del Estado, la dominación imperialista, la explotación de clase, la situación revolucionaria, la revolución, el salto cualitativo, la dialéctica materialista como expresión palpable del movimiento real de la vida misma? No ver el materialismo histórico vivo, no captar la dialéctica real manifestándose cotidianamente en el discurrir de la vida en El Salvador, es ser un ciego sin remedio o un ideólogo, científico social o no, de las fuerzas más retardatarias de la historia.

En Cuba socialista la problemática es otra. Pero en términos generales la obviedad de la vigencia marxista en la práctica histórica y en todas las manifestaciones de la conciencia social vuelve innecesario siquiera plantearse la interrogante sobre la vida o la muerte del marxismo.

El tema amerita gran desarrollo y evidencia de matices. Puestos en un plano de rigurosidad científica no podemos evadir, por lo menos, tres interrogantes: 1. ¿De qué marxismo se trata cuando nos fererimos a El Salvador, Nicaragua, Guatemala y Cuba? ¿Cuáles son los niveles de riqueza y consistencia teórica, científica, de tal marxismo? y 3. ¿Acaso nos es necesario —y diría que urgente— separar lo que de *ideológico* tienen tales conceptualizaciones marxistas?

2. En torno a la transición

Antes de referirme a la problemática de la transición consideré necesario adelantar las opiniones anteriores, cuya conclusión es que, independientemente de aspectos críticos, rezago en el trata-

miento de cuestiones, desafíos o retos pendientes y nuevos, mayores o menores niveles de consistencia científica, espacios impregnados de pura ideología, el marxismo en Centroamérica está vivo y desarrollándose.

El tema de la transición del capitalismo hacia nuevas formas de sociedad, desde la perspectiva marxista, encierra una problemática sumamente basta, compleja y polémica.

La crisis del marxismo, expresado en lo que llamamos "caos teórico" y rezago de la teoría con respecto a la práctica histórica, cala a profundidad en las cuestiones de la transición. Se impone la explicación teórica del movimiento *real* del socialismo en el mundo o de los diversos procesos regionales o nacionales que enfilan en tal dirección. Decir explicación teórica marxista significa el abandono de cartabones ideológicos, el rechazo de un marxismo dogmático, sacralizado, ideológico. Al enjuiciamiento crítico de la realidad debe unirse el enjuiciamiento crítico de ciertas doctrinas o tesis que aparecen como marxistas o marxistas-leninistas. Debe "restaurarse" el marxismo-leninismo y para ello es imperiosa la crítica marxista del "marxismo-leninismo" entre comillas.

La transición en Marx y Engels

En los elementos hipotéticos que contiene la obra de Marx (y también la de Engels) con respecto a la transición no encontramos fundamentación teórica plena adecuada a los procesos de transición que se han desarrollado en la periferia del mundo capitalista.

La teorización clásica del marxismo, la de Carlos Marx, presupone la ruptura revolucionaria del proletariado industrial en el centro del capitalismo mundial, en el polo desarrollado del sistema. Tal transición no es *al* socialismo sino *al* comunismo a través de dos fases del mismo: la primera fase del comunismo, que otros, no Marx, llamarían socialismo, y la segunda o última fase del comunismo, que es el objetivo *estratégico*, último, de la lucha del proletariado mundial.

Marx y Engels no elaboraron una teoría *acabada* sobre la transición del capitalismo al comunismo. Conocemos la alergia de Marx a las profecías y su disgusto ante personas que querían convertir sus ideas en pasaporte para una explicación "supra-histó-

rica" del presente, el pasado y el futuro de la sociedad humana.

Pero sí trazaron, Marx en particular, líneas hipotéticas, elementos teóricos, ideas guías, previsiones científicas. Lenin las califica, en su oportunidad, de aplicación consecuente de la dialéctica materialista, de la teoría del desarrollo, respecto a un capitalismo *desarrollado*, maduro, que da a luz, mediante la revolución, a la sociedad comunista en su primera fase, que él llamará socialismo.

Carlos Marx prefigura la revolución proletaria internacional. La idea del "socialismo en un solo país" o la revolución estallada en la periferia del capitalismo con la sobrevivencia del capitalismo desarrollado no encaja en los supuestos hipotéticos de Marx. Marx y Engels se refieren a menudo, esperanzados, a Alemania, Francia, Inglaterra, Norteamérica. La premisa hipotética relativa a una transición del capitalismo al comunismo (en dos fases dentro de un proceso), en el polo más desarrollado de las fuerzas productivas mundiales tiene repercusiones prácticas y teóricas. Tal proceso de transición, prefigurado por Marx y Engels, aún no ha tenido verificabilidad práctica, no ha sido comprobado por la historia.

Los términos "construcción del socialismo", "edificación del socialismo", "transición al socialismo",⁷ "socialismo maduro" . . . responden a una problemática histórica diferente a la que visualizó Marx en sus planteamientos: "Construcción del socialismo" es un

⁷ Deducimos el cuadro hipotético de la transición en Carlos Marx de toda su obra, desde los *Manuscritos Económico-Filosóficos* hasta la *Crítica del Programa de Gotha*, pasando, lógicamente, por el *Manifiesto*, *La ideología alemana*, *Las luchas de clases en Francia* y demás textos de análisis políticos hasta *La guerra civil en Francia*. Obviamente de *El capital* y sus prólogos, del prefacio a la *Crítica de la economía política* (1859). Pero es en los borradores que escribió Marx en los años cincuentas, y de los cuales el Prólogo de 1859 es un genial resumen, en donde se encuentran numerosas ideas-guías en cuanto al tema de la transición de un capitalismo *desarrollado* al comunismo (mediante dos fases). Mi opinión es que sólo sobre la base de las hipótesis y previsiones científicas geniales que se encuentran en los borradores mencionados, mejor conocidos como los *Grundrisse*, se puede penetrar e interpretar con todo rigor científico, lo que Carlos Marx dejó escrito en la *Crítica al Programa de Gotha*. Sabido es que ni Engels, tampoco Lenin, conocieron los célebres manuscritos. Cuando decimos toda la obra de Marx comprendemos también su rica correspondencia y los artículos periodísticos sobre la India, Irlanda, etcétera.

concepto que no encaja en la hipótesis de la transición en Marx, para quien el socialismo es el mismo periodo de transición o sea el comunismo en su fase primera, como él escribe, cuya importancia radica no en construir esa misma fase, lo que es un contrasentido, sino avanzar en lucha sistemática contra la “esclavizadora subordinación de los individuos a la división del trabajo” en todos sus múltiples expresiones, impulsando el desarrollo de las fuerzas productivas *a través de la palanca que significa el desarrollo pleno del individuo*, hacia la sociedad igualitaria: sin clases y sin Estado, que inscribirá en sus banderas: ¡de cada quien según su trabajo; a cada quien, según sus necesidades! Tal sociedad no puede ser sino una comunidad de abundancia.

Surge la interrogante: ¿era posible que tal tipo de transición del capitalismo al comunismo (no al socialismo) se diese en países atrasados, sin revoluciones proletarias triunfantes en los países de punta, en los estados capitalistas desarrollados? ¿Era posible tal transición con la sobrevivencia del capitalismo, precisamente en su polo más desarrollado y ahora transformado en imperialismo, con todo lo que el concepto ha significado históricamente?

La “ironía de la historia”, como decía Engels, “todo lo pone patas arriba”: se dio una situación no prevista por Marx para entrar a la transición del capitalismo a la primera fase del comunismo. La revolución anticapitalista mundial emergió en la periferia, en una zona atrasada, en un vasto país que era un océano de pequeña producción mercantil simple, con una inmensa mayoría de campesinos sin cultura política ni tradiciones participativas. Ciertamente Rusia tenía una clase obrera revolucionaria y la vanguardia marxista más brillante de Europa con Lenin a la cabeza, pero no se puede considerar que fuese, en el año 1917, un país capitalista *desarrollado*. Las terribles dificultades con que se encontrará Lenin, hasta su muerte, en 1924, lo harán variar algunas tesis heredadas de Marx en cuanto a la transición, pero se trata de variaciones o ajustes de índole coyuntural, transitorios, específicos (partido único, limitación de la libertad de prensa, restricción de libertades individuales). La conversión de las medidas leninistas *coyunturales* en condiciones *generales* y *permanentes* del proceso de transición (en la práctica y la teoría) universal, es obra del régimen posleninista.

¿Era posible, reiteramos, que tal índole de transición al comunismo, a través de las dos fases conocidas, con las características que apuntamos en el documento anexo a éstas notas, se realizase

sin revoluciones triunfantes en la zona avanzada de las fuerzas productivas mundiales, en el centro del capitalismo desarrollado y con la sobrevivencia del capitalismo imperialista (con todo lo que de reaccionario implica el imperialismo (cuyos gérmenes apenas conoció Marx como colosal obstáculo universal)?⁸

La subsistencia del capitalismo, del imperialismo, precisamente

⁸ La pregunta tiene una vigencia impresionante en la actualidad. ¿Qué características esenciales adquirirá la transición al comunismo (si es que ello ocurre) cuando los actuales países en que se ubica el polo de avanzada de las fuerzas productivas capitalistas sean revolucionados con rumbo hacia el socialismo?

Es un hecho que las revoluciones proletarias en Alemania, Hungría, Austria, Italia y otros países de Europa Occidental, después de la Primera Guerra fracasaron. Tal como lo previó Lenin, la guerra "el Gran Director de Escena", desencadenó una situación revolucionaria en los países capitalistas. Pero fuere por la razón que fuere, las clases obreras no tomaron el poder en Alemania, Francia, Italia, Inglaterra, etcétera. La revolución anticapitalista mundial surgió en la periferia, en una zona atrasada, en un vasto país atrasado, Marx atisbó las rebeliones en Oriente y les dio todo su peso como elemento acelerador de la revolución proletaria, lo cual no lo hizo variar sus tesis centrales en cuanto a la transición. Lenin, en un momento histórico posterior y cualitativamente distinto, no sólo analizó que nadie la situación internacional sino que vio claramente el enorme papel transformador de los movimientos de liberación contra el sistema colonial, las revoluciones nacionales. Y además de captar el papel del campesinado en la revolución, dedujo genialmente la ruptura del eslabón débil en la cadena del imperialismo. Pero no obstante, no abandonó jamás las tesis esenciales respecto a la revolución proletaria mundial y la transición al comunismo de Marx y Engels, que acogió, en lo fundamental.

La historia y su gran "ironía" dio una situación antitética a la prevista por Marx para la entrada a la primera fase del comunismo.

La subsistencia del capitalismo, del imperialismo, precisamente en la zona que era preciso revolucionar en la dirección obrera, se convirtió (hasta el día de hoy en un obstáculo incalculable y, lo importante, cambió cualitativamente todo el cuadro práctico y teórico-hipotético, al menos para el futuro inmediato) de la transición hacia formas económicas y políticas no capitalistas.

En los últimos años de su vida, Marx profundizó su conocimiento sobre Rusia y se refirió a las especificidades del país en relación con la probable revolución. Pero dentro de su concepción esta revolución contaría con posibilidades de éxito al actuar eficazmente como factor impulsor de la revolución en Europa. Su concepción respecto a la transición como proceso probable sólo en una sociedad de alto desarrollo capitalista se ubica en la almendra de su pensamiento teórico y jamás es abandonada. Véase la carta de Marx a Vera Zasúlich.

en la zona que era preciso revolucionar en la dirección proletaria, se convirtió (hasta el día de hoy) en un gigantesco y multidimensional obstáculo mundial. Y, cuestión de importancia capital, cambió, cualitativamente todo el panorama práctico y teórico-hipotético de la transición (o las transiciones) hacia formas económicas y políticas no capitalistas.

Por lo expuesto nos parece correcta la afirmación del marxista italiano Atilio Chitarrin, cuando escribe: *"La problemática de la transición del capitalismo al socialismo (y no al comunismo pleno) nace en la práctica y en la teoría, cuando la revolución rusa, estallada en un país retrasado, se encontró aislada, 'sola ... Es el fruto del fracaso o del retraso persistente de la revolución en el Occidente capitalista. Por eso creemos que la actual configuración de los contrastes y de las dificultades que caracterizan a las sociedades socialistas no son un desmentido a la concepción teórica de Marx y de Lenin, sino por el contrario constituyen, para decirlo con palabras de Lucio Colletti, la actualidad del discurso internacional de Marx y de Lenin, para quienes la transformación socialista del mundo era impensable sin el aporte decisivo de la revolución triunfante en Occidente, vale decir en el corazón y en las centrales mismas del capitalismo"*.

La nueva problemática creada por la historia la enfrentará Lenin en muy corto tiempo. Al fracasar las revoluciones proletarias en los países capitalistas de Europa Occidental, la historia impone nuevas tareas revolucionarias. La historia configura determinadas condiciones objetivas y subjetivas que obligan a iniciar una nueva práctica que a su vez requerirá de teorización, no de *ideologización*.

El desarrollo del socialismo desde 1917 hasta nuestros días lleva el sello de dos factores históricos esenciales de signo negativo: 1) haber surgido y crecido, en forma desigual desde luego, en la periferia, en zonas periféricas del capitalismo mundial, con alguna excepción que carece de importancia para los efectos de nuestros planteamientos; y 2) haber nacido y haberse edificado en el marco mundial de la sobrevivencia de un sistema imperialista cada vez más poderoso en todos los aspectos, pese a las crisis y profundización de sus contradicciones. No han tenido verificabilidad práctica aún los presupuestos hipotéticos históricos y las previsiones hipotéticas en torno a los rasgos de la transición previstas por Marx, Engels y también, en otro contexto, por Lenin. Más claramente: las tesis del marxismo clásico se han llevado a la prác-

tica histórica sólo *parcialmente*. Por ello pensamos que es legítimo hablar de un socialismo “periférico”, no obstante la diferenciación necesaria de países socialistas desarrollados (la URSS en primer término) y países socialistas pobres, rezagados, tercermundistas, etcétera.

La transición en Cuba, Nicaragua y El Salvador

Lamentablemente he tenido que utilizar mucho espacio para esbozar apenas los enormes problemas de la transición socialista en el mundo, con el objeto de precisar mejor que es indispensable acentuar la índole *periférica* del socialismo o la transición socialista en varios países del Tercer Mundo, entre los que nos interesa de manera muy especial Cuba, Nicaragua y El Salvador (por el momento). Más aún, estos países latinoamericanos sometidos a la agresiva influencia *inmediata* del imperialismo estadounidense asumen por tal razón, y por otras que de momento omito, *particularidades* históricas que ameritan, exigen, la *teorización* correspondiente (repetimos, no *ideologización*). Claro es que tal tarea ya se inició, para ello contó con muchos trabajos, productos tanto de la Tercera Internacional como de las prácticas socialistas nacionales (China, Vietnam, Angola, etcétera) procesadas teóricamente. Al respecto, la producción en general es abundantísima.

Pienso que en torno de nuestros procesos latinoamericanos la tarea es prioritaria. En Cuba y en torno al proceso sandinista se viene realizando un trabajo creador de gran calidad sobre lo que puede ser la teoría de la transición socialista de países periféricos, tomando muy en cuenta la impronta de ser latinoamericano.

Algunos retos al marxismo en Centroamérica y el Caribe relacionados con la transición socialista

Existe mucha producción marxista en torno del problema del sujeto revolucionario o del sujeto histórico, en general, a nivel universal. Y también en relación con Nicaragua y Cuba. Pero en todo caso es un problema que debe seguirse analizando.

En torno de la naturaleza del capitalismo periférico específico de los países menos desarrollados como los de Centroamérica y muchos del Caribe, con relación a su estructura de clases, la índole específica de éstas, sus formas de conciencia social (ideologías, etcé-

tera), su identificación o contradicción con el imperialismo, etcétera, es bastante lo que debe realizarse.

Se sabe que en América Latina los trabajos tendientes a explicar teóricamente el Estado, la Nación, los Estados nacionales, en sus *especificidades*, aún están en una etapa temprana. Amén de que el esfuerzo de los autores marxistas es valioso en general, en cuanto a Centroamérica se refiere falta muchísimo por hacer. Aquí debo mencionar, acentuándolo, el estudio del Estado revolucionario sandinista y el estudio de esos gérmenes de *nuevo* Estado que en El Salvador se llaman "poderes populares". Sobre Nicaragua hay ya bastantes trabajos de calidad. No puedo decir lo mismo respecto a los poderes revolucionarios salvadoreños. Esta problemática, enfocada de manera amplia, comprende las formas participativas y organizativas de las masas populares, la naturaleza del ya mencionado sujeto revolucionario, las estrategias y prácticas políticas de creación de la nueva sociedad en Nicaragua. También en cuanto a El Salvador, en otra dimensión.

Para no extenderme en precisiones innecesarias, el proceso de transición que se abre en Nicaragua con la destrucción-construcción del estado en 1979, en todas sus expresiones, y dentro del muy *particular* acoso del imperialismo norteamericano, encierra una vasta temática que constituye un permanente desafío al marxismo y a los marxistas.

Debo decir algo análogo en torno de ese proceso extraordinario, en mucho de inédito, que constituye la revolución salvadoreña. También debe decirse que ya existe bastante producción informativa, descriptiva y analítica pero de poca índole teórica. Quizás constituye un desafío a la teoría marxista (y a los marxistas) la prosecución en el estudio de los múltiples aspectos de esa rica totalidad dialéctica que es el proceso de lucha de clases, y su culminación, la guerra revolucionaria en El Salvador. Por ejemplo, sólo para citar de paso un aspecto, ¿cuáles son las especificidades históricas de la dualidad de poderes en El Salvador? En fin, la temática involucrada es enorme.

Desafío vital al marxismo y a los marxistas centroamericanos y caribeños es el fortalecimiento de todos los estudios concernientes a la esencia del imperialismo norteamericano, en lo interno y en sus políticas y prácticas exteriores, en su presencia multifacética en Centroamérica y el Caribe, etcétera. Es sumamente positivo que desde que inició la revolución centroamericana, los estudios sobre tal temática se han fortalecido en sumo grado y se puede

decir que es bastante lo que se conoce respecto al criminal enemigo de todos los pueblos, Estados Unidos de América.

No quiero terminar este listado arbitrario, simplemente enumerativo de temas-desafíos al marxismo y los marxistas, sin referirme a la cuestión teórico-ideológica concerniente a la educación política de nuestros pueblos y a la formación, con la mayor consistencia doctrinaria, de cuadros y militantes luchadores y constructores de la nueva sociedad. Sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria apuntó certeramente Lenin. En otro contexto, Mao Tsé Tung anotó que en determinadas coyunturas lo principal pasa a ser la cuestión teórico-ideológica, los problemas de la dirección intelectual y cultural (como diría Gramsci). Más en concreto, ¿cuál es la herramienta teórica e ideológica que servirá o sirve de guía para la acción y para la educación política de los jóvenes campesinos, artesanos, obreros, pequeños comerciantes, conductores de las organizaciones revolucionarias de masas, estudiantes de primaria, secundaria y estudiantes universitarios, mujeres de las capas medias, empleados y servidores del Estado, creadores en el campo de la cultura y el arte, miembros del magisterio en general, militares y milicianos, etcétera?

Me atrevo a poner en duda que el “marxismo-leninismo” entre comillado, mezcla de ingredientes teóricos e ideológicos, cuya expresión más sobresaliente son los famosos “manuales”, sea la doctrina revolucionaria adecuada a la educación política de los militantes revolucionarios en El Salvador y Nicaragua. Esto es válido para los demás países del continente. Aclaro que en mi planteamiento no existe el más mínimo antisovietismo. Sin la URSS, ¿cómo estaría Cuba y Nicaragua y cuál sería el muro de contención de la feroz agresividad del imperialismo y el máximo garante de los procesos revolucionarios tercermundistas? Opino que este problema de la teoría ideológica revolucionaria concreta es de la mayor importancia para procesos como el de Nicaragua y El Salvador y los que vendrán en otros ámbitos de nuestra América.

Por último, una observación: sería imperdonable no hacer mención de la Teología de la Liberación en Nicaragua y El Salvador como manantial enriquecedor de la teoría revolucionaria en América Latina y aun en el Tercer Mundo (pensando en futuro). Al respecto, un gran aporte de la revolución sandinista es haber tirado por la borda, en la práctica y en la teoría, ese ateísmo decimonónico que en vez de unir a revolucionarios ateos y creyentes hacia un objetivo de índole estratégico, la nueva sociedad

comunista, los separaba (y separa aún en muchos países) convirtiéndose en arma ideológica de las fuerzas retardatarias de la historia.

Pienso que es necesario darle toda su importancia a los pioneros y fundadores de la Teología de la Liberación latinoamericanos (Gustavo Gutiérrez, los hermanos Boff, John Sobrino, etcétera) y a los precursores europeos que de alguna forma hicieron una contribución apreciable. Al respecto, señaló un hecho: los marxistas (teóricos y dirigentes políticos partidarios o de Estados socialistas) no han enfrentado, en el campo teórico o doctrinario desde luego, el reto planteado por los estudiosos creyentes del nexo entre materialismo histórico y Teología de la Liberación. Opino que a la audacia de los fundadores y promotores de la línea teológica cristiana revolucionaria (católicos y protestantes), de la vertiente que se apoya fundamentalmente en el marxismo, ha correspondido cierta negligencia, menosprecio, renuencia, a atacar la cuestión seriamente en el campo teórico-filosófico, por parte de los marxistas latinoamericanos y, quizás, de todo el mundo. Concluyo subrayando el formidable papel jugado hasta hoy en tal terreno por Fidel Castro y desde luego los planteamientos políticos pertinentes de los sandinistas y la actividad cotidiana de los cristianos nicaragüenses ubicados en la corriente del cristianismo revolucionario.

EL RETO AL MARXISMO EN CENTROAMERICA

Carlos Figueroa Ibarra

CASI SIETE DÉCADAS han transcurrido desde que el marxismo empezó a germinar en Centroamérica e iniciar su largo camino pleno de heroicidades, martirios y ferocidades, marginalismos y masividades, dogmatismos y creatividades. Porque eso ha sido la historia del marxismo en la región: una larga sucesión de paradojas y fenómenos contradictorios entre sí, pero acaso también complementarios.

El marxismo en Centroamérica no surgió tanto de un largo proceso de luchas obreras que en la región fueran madurando a una intelectualidad revolucionaria y que de manera natural protagonizaran la fusión del pensamiento y el movimiento obrero. Sin la pretensión de descartar la presencia de este proceso, en el surgimiento del marxismo, es probable que la Revolución de Octubre de 1917 y las gestiones de la Tercera Internacional cumplieron un papel más destacado, pues pocos años después de haber triunfado los bolcheviques en Rusia, Centroamérica presenció la fundación del Partido Comunista Centroamericano, el cual contó con diversas secciones nacionales.

Contrariamente a la tendencia que se observaría después, la *inteligencia* no fue la protagonista fundamental de estas primeras gestas marxistas en Centroamérica. Fueron los obreros, tales como existían en ese momento en la región, quienes tuvieron un papel de primer orden en ellas. Las sociedades centroamericanas en la segunda década del siglo XX eran sociedades en transición al capitalismo. Si bien la lógica de su desenvolvimiento ya era la de la reproducción ampliada del capital —en tanto que estaban vinculadas al mercado mundial por medio de la agroexportación— esto no implicaba que en su interior se observaran desarrollos sos-

tenidos de proletarianización, de expansión del mercado interior, de crecimiento de la importancia del capital industrial, sobre las otras formas de capital. La fuerza de trabajo —al decir esto necesario es tomar en cuenta las diferencias entre los diversos países— tenía un perfil proletario bastante difuso y disminuído. Los obreros urbanos, en el mejor de los casos, eran más bien artesanos subsumidos formalmente por el capital. En el campo, la fuerza de trabajo agrícola, expresaba los rasgos serviles propios de la matriz colonial o bien la proliferación de la pequeña propiedad campesina, según fuera la vía específica de desarrollo capitalista.¹ Todo ello se combinaba con islotes de producción industrial y los enclaves imperialistas que aprovechándose del mar feudal que los rodeaba, combinaban lo peor del desarrollo capitalista con lo peor de la difundida atmósfera servil.

No fue casual por ello que los obreros que protagonizaron la insurrección armada de 1920 en Guatemala —la cual culminó con el derrocamiento del dictador Manuel Estrada Cabrera— fueran zapateros, sastres, talabarteros, carpinteros; que los mismos oficios estuvieran presentes entre los que fundaran en 1922 la sección Guatemala del PCCA; que similar condición tuvieran los obreros que junto al pueblo salvadoreño en general protagonizaran la gran insurrección en 1932.

Desde aquellos años, el marxismo en Centroamérica ha sufrido los avatares necesarios, imposibles de eludir en un contexto determinado por el proceso de transición del protocapitalismo al capitalismo (como régimen específico de producción) y del Estado oligárquico al Estado burgués propiamente dicho. Pero la transición no ha sido en Centroamérica el tránsito del absolutismo a la democracia burguesa. Más bien ha sido el tránsito de las dictaduras unipersonales de carácter paternalista-despótico a las dictaduras militares y, en mayor o menor grado, a las dictaduras de carácter terrorista. No es extraño entonces que en este contexto de predominio del oscurantismo reaccionario, el marxismo haya sufrido tragedias como lo fue el fusilamiento, en 1932 por el dictador Ubico, de los principales dirigentes del Partido Co-

¹ Evidentemente el proceso de desarrollo capitalista en los países centroamericanos no puede ser visto como un proceso homogéneo. El caso más claro de diferenciación lo constituye Costa Rica, quien no tuvo ni la oligarquía, ni el latifundio, que tuvieron las demás sociedades de la región.

munista. O bien el baño de sangre de 1932 en El Salvador. Los países centroamericanos han sido escenario del asesinato, el encarcelamiento, la tortura, el exilio y la clandestinidad a que han sido sometidos los marxistas en tanto que militantes revolucionarios. Caso especial es el de Costa Rica, que no estando exenta de la presencia de fenómenos represivos al marxismo, pareciera haber encontrado otras vías más efectivas de arrinconamiento del mismo. La revolución de 1948, que sienta las bases de la modernización estatal en dicho país, parecería haber creado con gran precocidad una expansión estatal significativa en relación con el resto de los países centroamericanos. La misma constitución social del país (predominantemente pequeñoburguesa y clasemediera) se combinaría con el embate ideológico reformista presente desde aquellos años, y ambas lograrían reducir al marxismo —en cuanto realidad organizativa revolucionaria y presencia de masas— a una situación marginal.

En el resto de los países centroamericanos fue el terror, más que la cooptación y la derrota política-ideológica, la vía para hacer del marxismo una realidad marginal y subterránea. En esas condiciones, el marginalismo y la clandestinidad han sido hasta el momento solamente circunstancias temporales. Particularmente los casos de Guatemala, El Salvador y Nicaragua son demostrativos de las imposibilidades de la *dictadura*, como forma del Estado burgués, de aniquilar históricamente a un pensamiento y a una práctica revolucionaria. Si bien en Nicaragua a mediados de los setentas, después de la muerte de Carlos Fonseca Amador, el Frente Sandinista de Liberación Nacional entró en crisis por la división interna y el aislamiento, pocos años después era una realidad vigorosa, una alternativa de poder visible ante las masas y algo profundamente enraizado en la historia nacional. En los primeros años de la década pasada, el movimiento revolucionario salvadoreño era una realidad en crisis como lo evidenció la división del Partido Comunista Salvadoreño, el surgimiento de las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) —así como de otras expresiones revolucionarias— y la misma muerte de Roque Dalton; pero a fines de esa misma década, tal movimiento se convirtió en la alternativa de poder que es ahora, en el partícipe indispensable en la solución a la *crisis nacional general prolongada* que observamos en El Salvador hace un tiempo.

En Guatemala, cuando la dictadura blasonaba haber derrotado a la “subversión comunista internacional” se estaba iniciando un

proceso de acumulación de fuerzas que culminaría con la generalización, a partir de 1979, de la guerra de guerrillas en casi todo el territorio nacional.

Las dictaduras centroamericanas no han podido más que derrotar temporalmente al movimiento revolucionario de la región, que justo es decirlo, es de tendencia predominantemente marxista. No lo han podido hacer de manera definitiva, porque las sociedades centroamericanas son realidades abigarradas, agobiadas por múltiples contradicciones no resueltas —entre ellas la cuestión agraria— que son la fuente actual de la vigorosidad marxista.

La ausencia de democracia, la presencia del terrorismo de Estado, la miseria popular en el campo y en la ciudad, la impotencia avasallante del imperialismo en la región y el estrecho horizonte económico-corporativo de las clases dominantes centroamericanas (que las imposibilita convertirse en auténticas *clases dirigentes* y con *espíritu estatal*), constituyen el escenario propicio para que vastos sectores populares puedan ser movilizados en función de la revolución y para que amplios sectores intelectuales, refugiados en las universidades y centros académicos, hayan visto en el marxismo una atractiva alternativa teórica para interpretar la realidad.

Sin embargo, el marxismo en Centroamérica tiene ante sí grandes desafíos que afrontar, graves cuestiones teóricas y prácticas que resolver, en suma; significativos retos de cuya resolución depende que se convierta en una *alternativa de clase*, que sea también una *alternativa cultural de carácter nacional*. Durante muchos años, la ignorancia supina del oscurantismo reaccionario ha dicho una gran mentira que paradójicamente se ha convertido en verdad en algunos momentos: el marxismo es un conjunto de ideas exóticas para nuestros países y para nuestros pueblos. Esta aseveración es falaz, porque el exotismo planteado por la derecha centroamericana está sustentado en la ideologización de nuestros rasgos culturales nacionales; porque olvida que ella como clase, como partido, como ideología, ha introducido aquello de lo universal que le ha interesado y ahora pretende excluir la parte que atenta contra su propia existencia. También es falaz porque, como agudamente lo ha dicho Luis Cardoza y Aragón, las ideas solamente son exóticas para aquellos que no tienen ideas.

Pero en medio de la gran falacia del exotismo, nos encontramos ante la realidad de que la manera en que muchas veces se ha pensado y difundido el marxismo en Centroamérica lo hace

aparecer como doctrina exótica ante lo que es el sentido común de las grandes masas de Centroamérica. En la medida en que el marxismo se ha difundido de manera doctrinaria y dogmática, sin fundirlo con las raíces nacionales, con las costumbres, con la idiosincrasia, en suma con los rasgos culturales que viven cotidianamente los pueblos de la región, el marxismo no ha pasado de ser doctrina de sectas aisladas de los amplios sectores populares. La propia experiencia del FSLN en Nicaragua y la que hemos presenciado en el FMLN-FDR en El Salvador han evidenciado que el marxismo se vuelve realidad de masas si sale del estrecho marco de las meras reivindicaciones de clase, sean éstas económicas o políticas, coyunturales o históricas. La historia nos ha evidenciado en Centroamérica, en América Latina, que el marxismo se vuelve realidad palpitante cuando se convierte en algo indisoluble de lo *nacional-popular*. Cuando se convierte en síntesis de lo universal y lo nacional, cuando articula a *la clase* con *la nación*. El marxismo en Centroamérica debe ser visto, entonces, no solamente como una alternativa de clase sino como la posibilidad del establecimiento a nivel nacional de una gran *transformación moral e intelectual*, como la objetivación de la necesidad de una nueva civilización, necesidad universal pero que siempre tiene manifestaciones decididamente nacionales por los problemas específicos que enfrenta y resuelve.

Tal vez sea éste el gran reto que se ha estado afrontando y que tendrá que tener una resolución contundente.

Las mediaciones del reto

Plantear el problema en los términos en que se ha planteado líneas atrás puede ser acertado, pero definitivamente insuficiente. La transformación del marxismo en parte indisoluble de lo nacional popular, en una alternativa de clase pero también en una alternativa cultural de carácter nacional, necesita como objetivo general las más diversas mediaciones. Estas son la resolución de las más diversas cuestiones, algunas de las cuales probablemente sean las que a continuación se plantean.

Un primer gran problema que la práctica revolucionaria y la teoría marxista en Centroamérica ha empezado a resolver, pero en el cual todavía falta caminar un gran trecho, es el problema del *sujeto revolucionario*. La teoría clásica del marxismo ha plan-

teado esta cuestión como algo relacionado con la clase obrera, particularmente la industrial. Lenin y Trotsky, con matices distintos entre sí, desarrollaron el concepto de alianza obrero-campesina y Mao Tse Tung en la práctica hizo del campesinado chino el sujeto revolucionario por excelencia. Durante mucho tiempo el marxismo en Centroamérica se ha contentado con repetir la máxima doctrinaria que sustenta que la clase obrera es la vanguardia revolucionaria en el contexto de una alianza obrero-campesina, pero muy poco se ha abundado en el examen de las circunstancias nacionales que permitirían sustentar con solvencia las anteriores afirmaciones. En todo caso, muy poco se ha desarrollado en lo referente a la manera específica en que la clase obrera será vanguardia y en la que aparecerá la alianza obrero-campesina. La práctica revolucionaria en Centroamérica ha demostrado que el problema del sujeto revolucionario es más complejo que una simple y tranquilizadora afirmación de carácter general.

En primer lugar no se puede hablar de la clase obrera en abstracto. Por allá empieza el dogmatismo y la religiosidad basada en el obrerismo. Las clases obreras en los países centroamericanos son diversas entre sí, tienen características determinadas por el nivel del desarrollo capitalista alcanzado, por la vía de desenvolvimiento por el que éste ha transitado, por el carácter agroexportador del mismo, por los rasgos culturales de la población en general y por la situación de subdesarrollo y dependencia. Y todo este conjunto de factores también determinan las características específicas de la estructura de clases en el país en lo que se refiere al papel y a las proporciones de la clase obrera, de los campesinos y de las capas medias. *En segundo lugar*, las sociedades centroamericanas tienen en su seno un conjunto muy diverso de contradicciones que solamente un reduccionismo muy grosero lo sintetizaría en la contradicción capital-trabajo. Por ello el sujeto revolucionario en Centroamérica está constituido además de las *clases y capas* tradicionalmente incluidas en las “fuerzas motrices de la revolución”, por *fuerzas sociales* que se han ido cristalizando en el ámbito de los conflictos diversos que manifiestan las sociedades centroamericanas. Estas *fuerzas sociales* son sujetos colectivos de carácter político y reivindicativo, de carácter pluriclasista, cuyas demandas son sustanciales para la construcción de una nueva sociedad. Así nos encontramos a los pueblos indígenas con sus planteamientos de resolución democrática a la cuestión étnico-nacional; a las mujeres con sus demandas en contra del patriarca-

lismo y el sexismo; a los ecologistas con sus luchas en contra del deterioro del ambiente; a los defensores de los derechos humanos con sus exigencias por la libertad y aparición con vida de los presos políticos y desaparecidos; a los pobladores con sus peticiones de vivienda y mejores condiciones habitacionales. A ellos pueden agregarse los cristianos y los trabajadores de la cultura con sus reivindicaciones específicas, y los estudiantes con su gran tradición de lucha. Finalmente, a la construcción del sujeto revolucionario cabe agregar la cuestión del *bloque histórico* necesario para la construcción de la nueva sociedad. Es en este punto en el cual sale a luz la cuestión del papel de un sector de las burguesías locales en dicha construcción. Evidentemente, este problema debe ser sacado de las contundentes afirmaciones llenas de radicalismo, pero también de las ilusiones reformistas que apuestan a dicha participación, a que se les haga llegar a las clases dominantes un programa atractivo que las haga dividirse. El programa revolucionario nunca despierta las simpatías en las clases dominantes; si las despertara no sería revolucionario. El problema es simple y Lenin lo sintetizó cuando dijo que el problema fundamental de la revolución era el problema del poder. La incorporación de diversos sectores empresariales a ese nuevo bloque histórico no será un programa atemperado, aun cuando éste puede influir, sino básicamente un problema relativo a la correlación de fuerzas. Importante es entonces desterrar el fetichismo programático, el cual no ha dejado de generar graves problemas, pero igualmente falsos, en el seno del movimiento popular y revolucionario en Centroamérica.

Un segundo gran problema a profundizar en su resolución es el referido al carácter del Estado y la sociedad que el marxismo plantea como alternativa a la sociedad actual. En términos precisos esto se refiere al carácter de la revolución centroamericana. En el terreno de la economía y de la política, este es el problema de las características específicas de la transición al socialismo en Centroamérica. En la economía es más que evidente que la aniquilación total de la propiedad privada basada en la explotación, solamente puede plantearse como objetivo de largo plazo y que lo realista como programa inmediato es la diversificación de las formas de propiedad en la cual, la propiedad social en la industria, agricultura, banca y comercio tienda a convertirse en el eje fundamental de la economía. La *extinción* de la propiedad privada empresarial, más que su *abolición*, es una necesidad deter-

minada no por antojo gradualista sino por lo que determina el grado de desarrollo económico y cultural de la sociedad, la acumulación tecnológica, el conjunto plural de fuerzas de apoyo que interna y externamente necesitará la transición y la situación geopolítica en la cual se insertará la misma. En el terreno de la política, la transición tiene como hilo vertebral de análisis la cuestión de la democracia. Esta cuestión es de fundamental importancia resolverla en el terreno del debate marxista, puesto que la izquierda marxista en Centroamérica, nacida y desarrollada bajo la influencia del stalinismo, ha mostrado desprecio por el tema y una tendencia a las soluciones fáciles. La actitud peyorativa se hace manifiesta en la anatematización de cualquier reflexión sobre la democracia que cuestione a los modelos socialistas existentes y a ciertos vicios que se pretenden hacer aparecer como "la esencia del centralismo democrático". El apelativo de "liberalismo" y la sustentación en unas cuantas citas leninistas ha zanjado la discusión; las salidas fáciles se hacen evidentes, por su lado, en el planteamiento de que una revolución popular, por el sólo hecho de serlo, es democrática y en el de que las medidas dictatoriales son necesarias para aplastar a la contrarrevolución y derrotar al imperialismo.

Es una perogrullada afirmar que una revolución triunfante tiene que hacer uso de la fuerza para sostenerse. Verdad de perogrullo también es que la democracia y el pluralismo no pueden ser esgrimidos contra quienes nos tienen con un fusil en el cuello. Esas obviedades no resuelven el problema de que la construcción de la democracia *no* es algo que cae por su propio peso en el contexto de las transformaciones revolucionarias. La democracia postrevolucionaria es algo que en sí mismo tiene que construirse paralelamente a los cambios que se hacen en la economía.²

² Tal vez sería mejor decir que la democracia postrevolucionaria se empieza a construir a lo largo de todo el proceso de acumulación de fuerzas que es previo a la instauración de un poder revolucionario. Esto involucra la cuestión de la democracia interna de las organizaciones revolucionarias, la relación democrática y autónoma entre partido u organización revolucionaria y organizaciones de masas, y el combate cotidiano al hegemonismo observado en la relación entre las distintas organizaciones revolucionarias. En este punto entramos a otra cuestión vinculada a la construcción de la democracia: la cuestión de la vanguardia revolucionaria; es obvio que en Centroamérica ya no es posible identificarla con un partido u organización en particular. La vanguardia revolucionaria es un

Lo anterior nos lleva decididamente al ámbito de la discusión que se inicia con la siguiente interrogante: ¿qué tipo de *Estado* plantea el marxismo en Centroamérica como alternativa al actual Estado burgués? Necesario es referirse, al comenzar la discusión mencionada, a un concepto que ha tenido cardinal importancia en el marxismo: el de *dictadura del proletariado*. La tradición stalinista ha impreso al concepto una deformación y con esto lo ha vaciado de su contenido más profundo; en primer lugar, el concepto de dictadura del proletariado se ha identificado con un modelo particular de gestión estatal socialista, de ninguna manera loable por las férreas determinaciones estructurales y las desviaciones autoritarias de concepción que desvirtuaron la aceptación original de dictadura del proletariado; en segundo lugar, se olvida que el concepto en Marx y en Lenin va más allá de la *dictadura* como forma específica de relación entre gobernantes y gobernados, en tanto que alude al *contenido de clase* del nuevo Estado, el cual dependiendo de las más diversas circunstancias puede asumir las más diversas formas, inclusive las democráticas. Desde la perspectiva del *contenido de clase*, el concepto es ineludible en las *revoluciones proletarias* puesto que se parte de la concepción de que todo Estado, aun el más democrático, es en el fondo una dictadura de clase.

En Centroamérica el concepto de dictadura del proletariado tiene ante sí dos reparos, uno vinculado al contenido de clase del nuevo Estado y otro relacionado con el *arte político*. En lo que se refiere al primero, hay que decir que efectivamente el carácter de la revolución centroamericana no es el proletario, por mucho que su tendencia apunte hacia éste. Por las fuerzas sociales y amplia gama de clases y capas sociales que constituyen el *sujeto revolucionario*, por el amplio abanico de contradicciones y opresiones que pretende resolver, la revolución centroamericana más que cumplir tareas socialistas propiamente dichas, tiene planteado hasta el momento el cumplimiento de tareas democráticas, nacionales y populares. En el escenario creado por esa revolución, el marxismo necesariamente las tendrá que ver como una *transición* que se podrá a llevar a cabo si se logra la construcción de una gran *fuerza proletaria* cuyo objetivo sea el cumplimiento de

conjunto heterogéneo de organizaciones revolucionarias y, por tanto, necesariamente la unidad de la diversidad.

las tareas propiamente socialistas.³ La segunda objeción al concepto tiene que ver más con los sentimientos que genera en amplios sectores, que con su contenido. No hay ninguna razón que nos haga pensar que para los guatemaltecos, los salvadoreños, hondureños y nicaragüenses sea atractivo un discurso que plantea destruir una dictadura para construir otra, aunque ésta última sea expresión de la mayoría de la sociedad. Con menos entusiasmo aceptará el concepto el costarricense medio que durante décadas se ha felicitado de vivir en un oasis democrático. En suma, desde el punto de vista de la política, el concepto representa muchos inconvenientes entre los cuales está, independientemente de su pertinencia científica, el hecho de que ha sido identificado con formas dictatoriales deplorables.

Incorrecto es el fetichismo que identifica la democracia con determinado tipo de instituciones políticas y con procesos electorales, olvidando el contenido de clase que estos pueden tener. Pero autoritarismo encubierto es aquel, que no ve que la democratización de la vida política es algo que tiene que plasmarse institucionalmente en el marco de un pluralismo político e ideológico y de tolerancia a fuerzas hostiles a la revolución, pero las cuales hacen su lucha en el marco de la legalidad revolucionaria. También es necesario, además de plantearse la democracia política en un contexto revolucionario —como algo que retoma los legados de la institucionalidad democrática que ha alcanzado la humanidad—, el plantearse un problema de igual o mayor importancia: el de la creación de las condiciones políticas, culturales, para la participación activa y autónoma de las masas en la administración de la economía y en la conducción de la política, en el seno de la nueva sociedad. He aquí uno de los grandes desafíos del marxismo en Centroamérica y una de las utopías marxistas (en el mejor sentido de la palabra) más candentes en la actualidad: la construcción de un *poder popular* no solamente por las medidas que realiza en la política y en la economía, por sus objetivos históricos, sino por su *composición social*. Se trata entonces de construir las condiciones para que no se observe la *sustitución* de la

³ Por *fuerza proletaria* entiendo al conjunto de masas trabajadoras organizadas y actuando como *clase para sí*. Obvio es que la construcción de la fuerza proletaria es una tarea que el marxismo se la plantea como permanente durante el proceso de acumulación de fuerzas, la instauración del nuevo Estado y durante el proceso de transición al socialismo.

clase por la burocracia, por más necesaria que sea ésta. En síntesis, puede decirse que la concepción que debe predominar es la que se sustenta en la afirmación de que, desde un punto de vista marxista, *la democracia es a la política lo que la repartición igualitaria de la riqueza social es a la economía*.

La otra gran cuestión a la que se enfrenta el marxismo en Centroamérica es *la cuestión étnico-nacional*. La *cuestión nacional* ha sido abordada desde hace muchos años en lo que se refiere a su externidad: lo que es necesario hacer para lograr la independencia económica y la soberanía política frente al imperialismo. Pero este problema no se queda ahí, en el caso de las sociedades pluriétnicas. La idea de René Zavaleta Mercado en el sentido de concebir a Bolivia como un Estado nacional no plenamente constituido es en Centroamérica, particularmente en el caso de Guatemala, especialmente sugerente. La constatación en Nicaragua, después del triunfo revolucionario, de que en realidad existían algo así como dos Nicaraguas —la de la zona central y costa del Pacífico y la de la costa atlántica— evidencia la necesidad de concebir a las sociedades en las cuales existen diversas etnias, como realidades que deben condensarse en *Estados nacionales unitarios y multiétnicos*. El marxismo tiene ante sí a dos adversarios en el propio campo, y a los cuales está planteado combatir ideológicamente. Por una parte se encuentra el enfoque que inercialmente plantea que la resolución de la cuestión étnica se encuentra en la lucha de clases y que por tanto lo indígena se disuelve en la cuestión del proletariado y el campesinado a secas. Por otra parte, a este reduccionismo de clase hay que agregar lo que se perfila como su enfoque antitético: aquel que parte de una visión populista y romántica de lo étnico, que concibe a la revolución como una *revolución indígena* y que es renuente, de manera abierta o encubierta, a relacionar la opresión étnica con la opresión de clase. Así, el marxismo en Centroamérica, principalmente en Guatemala, debe continuar asumiendo el debate y hacer un ajuste de cuentas con la concepción que plantea que las contradicciones que nutren al proceso revolucionario y que debe resolver la revolución triunfante son solamente aquellas que se encuentran en el plano de las relaciones de producción. Al mismo tiempo, debe retomar la concepción de la historicidad (el marxismo es el historicismo absoluto, aseveró Gramsci), para combatir el esencialismo que concibe a “lo indígena” como algo inmutable, como la realidad prehispánica que permanece incólume a pesar de la

Colonia, el Estado oligárquico y la sociedad burguesa actual. Y en este contexto, concluir que en las sociedades pluriétnicas pretender construir un Estado nacional unitario sustentado en la homogeneidad cultural no es más que sustentar concepciones etnocidas. Nuevamente Nicaragua, con su estatuto de autonomía nos hace manifiestas la necesidad y la posibilidad de una resolución democrática de la cuestión étnico-nacional.

Existe, finalmente, otro gran problema que la práctica política ha ido resolviendo pero sobre la cual es conveniente profundizar. Siendo el arte de la política el arte de sumar fuerzas, es obvio que el marxismo en Centroamérica no puede autoconcebirse como la única tendencia ideológica impulsora de las transformaciones revolucionarias. Aquí observamos en el terreno de la ideología la heterogeneidad que en el de la política se hace evidente cuando se habla del *sujeto revolucionario*. En efecto, son diversas las causas que hacen pensar en la ideología transformadora en la región, no como una en particular sino como varias que actúan en alianza y conjuntamente plantean una alternativa, en lo que se refiere a la concepción del mundo dominante en cada uno de los países. Entre estas causas se encuentran el propio carácter de la revolución centroamericana, la heterogeneidad del sujeto revolucionario que la impulsa, la diversidad de contradicciones que la transformación pretende resolver y, finalmente, la *matriz cultural* de las sociedades que se pretende transformar. Cualquiera que haya asistido a las festividades de la *Semana Santa* en Guatemala, o a las de la *Purísima* en Nicaragua, podrá constatar que el cristianismo en esos países, y en toda Centroamérica, no puede ser planteado simplemente como enajenación religiosa sino más bien como parte sustancial de la cultura nacional popular. No se trata entonces de pensar en una alianza táctica e instrumentalizadora con los cristianos, sino de partir de la base de que si queremos impulsar una transformación que tenga raíces nacionales, que parta de los sentimientos y aspiraciones de las masas populares, la alianza con los cristianos tiene que asumir rango de *pacto histórico*. El camino conjunto de marxistas y cristianos tendría entonces un carácter *epocal*, puesto que la alianza no se establecería con el propósito limitado de unir fuerzas para conquistar la *mayoría decisiva* para la instauración del poder revolucionario, sino que abarcaría objetivos de largo plazo, como lo es la construcción conjunta de la nueva sociedad, la cual implica relaciones distintas en el momento de la producción, pero también una

nueva cultura nacional —necesariamente unidad de la diversidad— que sea la *continuación-superación* de la actual. Del mismo modo puede hablarse con respecto a las corrientes político-ideológicas no marxistas que aspiran a la democratización radical de la vida económica y política de la sociedad. Tales corrientes son históricas, en tanto que expresan en el terreno de la política y la ideología los apetitos democráticos, antidictatoriales, de amplios sectores de las sociedades centroamericanas. Forman parte por ello, de manera indisoluble, de la cultura política de dichas sociedades.

Y ante la perspectiva de este heterogéneo y abigarrado *sujeto revolucionario* —diversidad que se manifiesta en la variedad de clases, capas y fuerzas sociales que lo constituyen, en las distintas organizaciones políticas en las cuales se integra y en la pluralidad de tendencias ideológicas a las cuales se adscribe— se hace de importancia histórica la lucha por la democracia y la igualdad entre los diversos sectores que componen a este *sujeto revolucionario*. Obviamente el marxismo no puede renunciar a construir en el seno de este heterogéneo *sujeto revolucionario*, a la *hegemonía obrera* indispensable para la transición al socialismo. Pero esta *hegemonía* no debe ser confundida con el *hegemonismo*, es decir, con la imposición a partir de una determinada correlación de fuerzas. Al igual que lo que sucede con la cuestión de la democracia interna en las organizaciones revolucionarias, la hegemonía o el hegmonismo sentarán las bases positivas o negativas del nuevo Estado que se pretende construir.

Palabras finales

Las anteriores reflexiones obviamente no son ocurrencias antojadizas, tampoco deben ser vistas como una carta de intenciones. Son solamente un somero intento de sistematización de algunas de las experiencias que han dejado los ricos procesos políticos que se han observado en la región centroamericana en los últimos quince años. Casi todos los problemas planteados como “las mediaciones del reto” al marxismo en Centroamericana tienen alternativas de resolución que la propia práctica política ha ido indicando. Tal vez, entonces, el reto radique en que es necesario profundizar más en el terreno teórico en lo referente a esas alternativas de resolución y en que el movimiento revolucionario sea

capaz de llevarlas a la práctica hasta sus últimas consecuencias.

En todo caso, la riqueza de las experiencias políticas en la región, la intensidad de los acontecimientos que ésta ha vivido en los últimos años, ha tirado al suelo y despedazado a los esquemas inamovibles que durante mucho tiempo sustentaron al marxismo en Centroamérica.

Debido a la persecución sistemática a que ha sido sometido el marxismo, a la censura a que han estado sujetos los textos marxistas, al estrecho horizonte cultural que han logrado para las sociedades centroamericanas las dictaduras que las han gobernado, pero también al dogmatismo que ha prevalecido en buena parte de la izquierda centroamericana, los límites de la cultura marxista en la región han sido estrechos. Los manuales de divulgación, algunos textos básicos de Lenin, unos cuantos más de Marx y Engels, y en su momento otros más de Stalin, han sido el bagaje básico de la cultura marxista en el terreno de la política. Si bien es cierto que en el de la academia no se puede decir lo mismo, las limitaciones antes aludidas también han rendido su efecto.

Ciertamente los pueblos que han logrado su liberación no han necesitado tener legiones enteras de eruditos en el marxismo, como pudiera pretender una concepción intelectualista. En no pocas ocasiones han sido dos o tres ideas básicas, expresadas de manera clara y concreta, las que han movilizado a grandes contingentes sociales. Sin embargo, la riqueza de los acontecimientos en Centroamérica, la complejidad de los problemas a resolver, exigen del marxismo centroamericano, tanto en el terreno de la ciencia como en el de la política, una ampliación de su horizonte y un destierro explícito de las visiones esclerotizadas.

Es necesario, entonces, desterrar la idea conciente o inconcientemente expresada de que el marxismo concluyó su desarrollo contemporáneo con la vigorosa obra de Lenin.⁴ Es imprescindible asumir que el marxismo no se reduce a Marx, Engels y Lenin y de vez en cuando a Mao o Trotsky, si uno se "convirtió" al maoís-

⁴ Este es precisamente uno de los inconvenientes que tiene el término "marxismo-leninismo", el cual por cierto tiene plena carta de ciudadanía en el marxismo centroamericano, particularmente en el movimiento revolucionario. Partiendo de la idea de que el leninismo es "el marxismo de nuestra época", el pensamiento de Lenin se ha sacralizado y se ha convertido en el punto final del desenvolvimiento ideológico marxista.

mo o al trotskismo. Buena parte de los marxistas centroamericanos, sea por la ocupación académica o función política que desempeñan, están obligados a contar con una cultura marxista en la cual Kautsky no sea solamente un renegado, Trotsky deje de ser el oportunista y traidor a la revolución. Y Bujarin sea rescata del olvido en el cual fue sumido por la injusta acusación que se le hizo.

En la esfera académica, Antonio Gramsci empezó a ser difundido desde hace algunos años en Centroamérica. Sin embargo en el ámbito de la política no ha tenido igual fortuna y sus ideas no se han convertido en parte del arsenal ideológico del movimiento revolucionario en la región. Desde mi particular punto de vista, ésta es precisamente una de las paradojas que presenta el marxismo centroamericano, en tanto que muchos de los desafíos que a éste se le enfrenan como producto de su compleja realidad pueden tener visos de solución precisamente en el pensamiento gramsciano. Lo mismo puede decirse de la asimilación crítica de las aportaciones de Adler, Bauer, Luckacs, Korsch, Luxemburgo, del malogrado y olvidado Ber Borjov. Y por supuesto, de José Carlos Mariátegui, una de las cumbres del marxismo latinoamericano. La lista se convierte casi en algo interminable si a los anteriores nombres se agregan aquellos que están en el debate marxista actual. Por ello es mejor cerrarla y pecar de injusto que mantenerla abierta e incurrir en pedantería.

La ampliación de la cultura marxista resulta indispensable, si se toma en cuenta la necesidad de profundizar y sistematizar las alternativas a los problemas planteados páginas atrás. Pero esta necesidad se hace más evidente hoy, cuando la oleada revolucionaria no triunfante ha creado en algunos países centroamericanos las posibilidades, o al menos las pretensiones, de construir Estados burgueses capaces de absorber a sus antítesis revolucionarias. En este momento en el que en El Salvador se observa una suerte de empate hegemónico y en Guatemala un reflujo significativo, crecen los apetitos estatales de combinar la represión al marxismo, con su *domesticación*, a efecto de exhibirlo en un aparador, como muestra inobjetable de la democracia alcanzada.

Hasta en Guatemala, cuyas dictaduras han sido campeonas en la práctica del terror anticomunista, las altas jerarquías militares hablan ahora de la necesidad de tolerar —a efecto de consolidar “la democracia” (léase Estados burgués modernizado)— a ideologías que en su desarrollo podrían a llegar a ser subversivas. Se

pretende entonces, que estas ideologías, el marxismo en primer lugar, no se desarrollen sino que languidezcan en las orillas de las masas populares.

Razón de más, para luchar por resolver favorablemente el reto al marxismo en Centroamérica.

Puebla, octubre de 1987.