

DEBATE:
MARXISMO Y FEMINISMO
Frigga Haug

dialéctica

■ Nueva Época ■ Año 21 ■ Número 29/30 ■ Primavera de 1997■

1a CONFERENCIA INTERNACIONAL DE FILÓSOFOS Y CIENTÍFICOS
SOCIALES DE MÉXICO, ESTADOS UNIDOS Y CANADÁ

LA UTOPÍA DEL FIN DE LA UTOPÍA

Adolfo Sánchez Vázquez

DOCTORADO
HONORIS CAUSA
DE LA BUAP

Enrique Semo



LA REVOLUCIÓN QUE NO FUE

Ramón Eduardo Ruiz

LA AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDIOS

Héctor Díaz Polanco

LA CUESTIÓN DE LA DEMOCRACIA

Gabriel Vargas Lozano

TEXTOS SOBRE:

RICAURTE SOLER
WALTER BENJAMIN
JEAN PAUL SARTRE
SÖREN KIERKEGAARD
GILLES DELEUZE
H.G. GADAMER

*Mario Magallón Anaya
Bolívar Echeverría
Elizabeth Bowman y Robert Stone
Angelo Altieri Megale
Gerardo de la Fuente Lora
Ramón Gómez Sánchez de la Barquera*

REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LITERATURA Y CULTURA
POLÍTICA DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
ISSN 0185-7770

35 pesos



Universidad Autónoma de Puebla

Rector: M. en C. José
Doger Corte
Secretario General:
Lic. Guillermo Nares
Rodríguez

dialéctica (nueva época)

Dirección: Gabriel Vargas
Lozano y Roberto Hernández
Oramas

Consejo Editorial: Alfonso
Vélez Pliego, María Teresa
Colchero, Carlos Figueroa
Ibarra, Lucio Oliver, Mario
Salazar Valiente †, Dora
Kanoussi

**Consejo Asesor y Comité
de Arbitraje Nacional e
Internacional:** Adolfo
Sánchez Vázquez, Pablo
González Casanova, Enrique
Semo, Sergio Bagú, Agustín
Cueva †, Angelo Altieri,
Sergio de la Peña, Jaime
Labastida, Georges Labica
(Francia), István Mészáros
(Inglaterra), Luis Villoro,
Wenceslao Roces †, Luis
Cardoza y Aragón †, Adam
Schaff (Polonia), Giuseppe
Vacca (Italia), Einar Alvater
(Alemania), Vjekoslav
Mikecin (Croacia), Francisco
Fernández Buey (España),
Ruy Mauro Marini † (Brasil),
John Holloway (Inglaterra),
Juan Broni, Samir Amin
(Senegal), Arturo Andrés
Roig (Argentina)

Consejo de Colaboración

Nacional: José Doger Corte,
Severo Martínez Peláez,
Carlos González Durán,
Alberto Saladino, José Luis
Balcárcel, Miguel Concha,
Enrique Dussel, Enrique de
la Garza, Silvia Durán Payán,
Carlos Vilas, Bolívar
Echeverría, Arnoldo Martínez
Verdugo, Raquel Sosa, María
Rosa Palazón, Héctor Díaz
Polanco, Salvador Millán,
Irene Sánchez, Alejandro
Gálvez, Graciela Arroyo
Pichardo, Edith Antal,
Betania Allen, Francisco
Piñón, César Delgado, Estela
Kalloni, Mercedes Durand,
Carmen Lira, Sol Arguedas,
Saúl Burgoyen, Néstor
García Canclini, Arnaldo
Córdova, Adolfo Sánchez
Rebolledo, Dimas Lidio Pitty,
Javier Mena †, Jorge Turner,
Eduardo Montes, Ilán Semo,
Elvira Concheiro, Gilberto
López y Rivas, Jaime
Ornelas, Manuel Becerra,
Felipe Zermeño, Sonia
Gojman, Pablo Mariñez,
Roberto Escudero, Felipe
Campuzano, Raúl Páramo
Ortega, Carmen Galindo,
Magdalena Galindo, Norma
de los Ríos

Administración: Ernesto
Vargas Gil

■ *Dialéctica*, nueva época, año 21,
núm. 29/30, primavera 1997

■ Revista trimestral ■ Precio por
ejemplar: \$35.00 ■ Correspondencia y
Suscripciones: Av. Palafox y Mendoza
229 (altos), Centro, 72000 Puebla, Pue.;
teléfono y fax: 01 (221) 40 10 02, ó en la
Cd. de México, al Apdo. Postal 21-579,
teléfono y fax: 0 17 00 88.
E-mail: gvl@xanum.xanum.mx

■ Suscripción por cuatro números en
la República Mexicana: \$100.00. En
los Estados Unidos, Canadá, Centro y
Sudamérica, y Europa: \$20 USD

■ Tiraje: 2,000 ejemplares

dialéctica

■ Año 21 ■ Núm. 29/30 ■ Primavera 1997 ■

■ Editorial / *Dialéctica*. Veintiún años, 2

■ **Ensayos** □ Utopía del fin de la utopía, *Adolfo Sánchez Vázquez*, 10 □ La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre el EZLN y el Gobierno Federal, *Héctor Díaz Polanco*, 27 □ La Revolución que no fue, *Ramón Eduardo Ruiz*, 42 □ La cuestión de la democracia, *Gabriel Vargas Lozano*, 51 □ Deambular (Walter Benjamin y la cotidianidad moderna), *Bolívar Echeverría*, 72 □ Gilles Deleuze. En nombre propio, *Gerardo de la Fuente Lora*, 80 □ La moral de la praxis en Sartre (Un comentario sobre sus manuscritos inéditos de los 60), *Robert Stone y Elizabeth Bowman*, 84 □ Aproximación a la hermenéutica de Gadamer, *Ramón Gómez Sánchez de la Barquera*, 88 □ Søren Kierkegaard: afirmación de la "exigencia individualista" frente a toda forma de "racionalismo sistemático", *Angelo Altieri Megale*, 96

■ **Debate** □ Marxista-feminista: Historia de una relación conflictiva, *Frigga Haug*, 106

■ **Latinoamérica Hoy** □ Aproximaciones a la filosofía de Ricarte Soler, *Mario Magallón Anaya*, 123 □ Estado e insurgencia en Guatemala, *Carlos Figueroa Ibarra*, 131

■ **Doctorado Honoris Causa de la BUAP** □ La historia reivindicada, *Enrique Semo*, 144

■ **Crítica** □ ¿Derrumbe del "socialismo real" o de un mito real?, *Luis Arizmendi*, 151

■ **Libros** / ¿Hacia una nueva modernidad?, *Adolfo Sánchez Vázquez*, 164; Posmodernidad y Barroco, *Patricia Nettel*, 169; Kant: El reino de la moralidad y el orden jurídico político, *Gabriel Vargas Lozano*, 174

■ **Informaciones** / Politics and Languages of Contemporary Marxism, 177; Conferencia de la Radical Philosophy Association en West Lafayette, USA, 177; Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, 178

DIALÉCTICA, VEINTIÚN AÑOS

En el mes de julio de 1976, un grupo de profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla integrados por el filósofo colombiano Juan Mora Rubio, quien sería uno de los principales impulsores de la revista en su primera época; Oscar Walker, profesor de literatura ya fallecido y el que esto escribe, integrantes del comité de dirección, así como Angelo Altieri Megale, distinguido filósofo y filólogo italiano que ha hecho de Puebla su propia Königsberg; Oscar Correas, argentino, filósofo del derecho; Raúl Dorra, escritor argentino; Hugo Duarte, profesor chileno de literatura; Víctor M. Fernández, psicólogo poblano; Roberto Hernández Oramas, filósofo veracruzano; Rafael Peña Aguirre, filósofo e incansable militante sindical y Alfonso Vélez Pliego, historiador, militante político, coordinador de la Escuela de Filosofía y Letras y luego Rector de la UAP, fundamos una nueva revista que, a propuesta de Altieri se denominó *Dialéctica*.

¿Qué razones animaban a aquel grupo a fundar una revista? Nuestras ideas básicas se expresaban en un editorial dividido en dos partes: una firmada por todos y en el que se decía que *Dialéctica* sería expresión de un pensamiento abierto a todas las corrientes independientemente de que algunos sustentáramos una posición que reconocía en la obra de Marx y Engels su inspiración más notable; y otra, firmada sólo por los mexicanos, para no exponer a los miembros extranjeros del comité editorial a algún problema con la Secretaría de Gobernación, en donde considerábamos que la situación por la que atravesaba la Universidad Autónoma de Puebla era de agresión y de cerco por parte del gobierno y de la derecha poblana. Estos dos sectores buscaban, por todos los medios a su alcance, eliminar al grupo que dirigía la Universidad y que provenía principalmente del Partido Comunista Mexicano. En efecto, en Puebla, el PCM había desarrollado una política opositora al gobierno y había logrado obtener posiciones en la Universidad que, en un momento dado, permitieron que dos militantes de ese partido, llegaran a la Rectoría: el Ing. Quím. Sergio Flores, al que le sucedió el Ing. Luis Rivera Terrazas. Estos dos Rectores, habían desarrollado en la UAP una estrategia concentrada en tres finalidades: convertirla en una institución crítica; basada en formas de gestión democráticas inexistentes, en ese entonces, en el conjunto de la sociedad y con una vocación popular. *Dialéctica* quería, por un lado, expresar las inquietudes filosóficas, históricas o literarias de los miembros de la Escuela pero al mismo tiempo, fortalecer este proyecto desde su propio ámbito, es decir, mostrando que una postura de izquierda no estaba reñida con un alto nivel teórico.

Para poder contextualizar el período en que nace nuestra revista, habría que mencionar que nos encontrábamos al fin del gobierno de Luis Echeverría Álvarez, Presidente que había desarrollado una política de distensión que llamó de "apertura democrática" con el propósito de encontrar una salida al estado de violencia y represión en que había dejado el país, su antecesor, el poblano Gustavo Díaz Ordaz. Esa política implicaba cierta tolerancia represiva hacia las Universidades para que sirvieran de escapes a la olla de presión social. Fue por ello que en las Universidades de Sinaloa, Guerrero, Chapingo, Puebla y diversas facultades de la UNAM, la izquierda buscó plasmar un proyecto de reforma basada en principios como: elección de las autoridades por el voto universal, directo y secreto de todos los miembros, sin distinguir su condición; orientación de los planes de estudio desde una posición marxista (y aquí había debates entre los seguidores de un marxismo tipo soviético y otras variantes críticas) y respaldo a los movimientos populares. Naturalmente, el gobierno no estaba a favor de dicha política y presionaba a las Universidades de izquierda suspendiéndoles el subsidio, lo que a su vez, generaba movimientos estudiantiles para poder obtenerlos. La situación era tan crítica, que en Puebla un grupo armado tomó el edificio Carolino, sede de la Rectoría, con el propósito de secuestrar al Ing. Luis Rivera Terrazas y exigirle su renuncia. Este grupo actuó con toda impunidad, pero su agresión generó el efecto contrario al que esperaban y tanto el Rector (que había dado muestras de madurez, tolerancia y espíritu académico), así como el movimiento de reforma universitaria, obtuvieron una gran solidaridad de los estudiantes, profesores y trabajadores.

El hecho de que la izquierda se hubiera refugiado en las Universidades tenía una explicación. En México, los partidos de oposición no contaban con registro legal y no existían de hecho, libertades políticas como las actuales. Esta tendencia hacia la normalización de la democracia se empezó a desarrollar hasta el sexenio siguiente con José López Portillo. Llevamos ya 20 años en dicho proceso.

En el interior de la izquierda poblana se enfrentaban dos posiciones: una era la sostenida por los que consideraban que la Universidad debería ser una especie de formadora de cuadros (función que de todas formas cumplen implícitamente todas las Universidades para todos los partidos); y otra era la que consideraba que debería preservarse la función específica de la Universidad como productora y re-productora de conocimientos, manteniendo su dimensión social. El grupo de *Dialéctica* estaba de acuerdo con la segunda. Esa fue su línea editorial inicial y esa ha seguido siendo hasta ahora, a pesar de todo lo que ha pasado en estos años.

El contenido de aquel primer número de *Dialéctica* fue el registro de la muerte de Heidegger, reflexiones metodológicas sobre la *Introducción a la crítica de la Economía Política* de K. Marx; en torno al Polifemo y las soledades de Góngora; el sujeto de la historia, ensayo de Carlos Pereyra, destacado filósofo que muriera prematuramente y que

colaboraba con nuestra revista; sobre el positivismo jurídico; sobre la filosofía latinoamericana; sobre Aristóteles y la lucha de clases; acerca de Pablo Neruda; sobre problemas epistemológicos de la filosofía y una primera parte de un texto de Georgy Lukács, no conocido en nuestro medio, sobre el joven Marx.

Desde ese primer número publicado en 1976 hasta diciembre de 1988, se editaron veinte volúmenes. En ellos pudimos incorporar a importantes filósofos y científicos sociales nacionales y del exterior que nos entregaron sus trabajos en forma desinteresada y generosa. La Universidad sólo nos proporcionaba lo necesario para publicar la revista y no teníamos ningún aparato secretarial. Fue por ello que un grupo pequeño de compañeros encabezados por Juan Mora Rubio y el suscrito, nos ocupábamos de corregir las galeras, escribir las cartas, distribuir la revista y promoverla. El profesor Juan Mora colaboró en las labores de dirección incansablemente hasta el número 18, publicado en septiembre de 1986 y a partir del número siguiente, figuramos como directores Roberto Hernández Oramas y el suscrito. Así, dimos a conocer en nuestro medio textos de filósofos como Louis Althusser (a quien le dedicamos un número especial debido a la significación que había adquirido su obra en el mundo); Perry Anderson, quien, a invitación de *Dialéctica* ofreció en la UAP una conferencia sobre la crisis del marxismo; Sergio Bagú, quien elaboró, entre otras, una brillante conferencia sobre la relación entre Marx, Engels y América Latina, en un sentido diferente al abordado por José Aricó en su célebre libro desmitificador; Cristina Buci-Glucksmann y René Zavaleta, sobre la democracia, antes de que se volviera un tópico obligado; Umberto Cerróni, de quien publicamos por entregas una larga entrevista traducida por Roberto Hernández; Biagio de Giovanni sobre Lenin y Gramsci; Jaime Labastida sobre temas epistemológicos; Néstor García Canclini sobre las culturas en América Latina; Enrique González Rojo sobre marxismo y anarquismo; Michel Foucault sobre ¿qué es un autor?; Jürgen Habermas sobre la esfera de lo público; textos de Martin Heidegger y el nazismo; Karl Korsch; Herbert Marcuse; Galvano della Volpe; István Mészáros; Jesús Mosterín; Manuel Sacristán; Gerard Pierre Charles; Richard Schacht; Adam Schaff; Giuseppe Vacca; Pierre Vilar, de quien publicamos un importante texto que nos proporcionara su discípulo, el haitiano Benoit Joachim y de manera especial, de Adolfo Sánchez Vázquez y Pablo González Casanova, quienes nos han alentado siempre con su consejo y solidaridad.

Durante este primer período, el comité editorial de *Dialéctica* organizó numerosas mesas para la presentación de los números que se iban publicando en Monterrey, Guadalajara, Zacatecas, Toluca y la Ciudad de México con el apoyo de muchos amigos a los que agradecemos su colaboración.

De igual manera, fuimos los primeros en lanzar la iniciativa para la conmemoración del centenario de la muerte de K. Marx, en 1983. En ese año, con el apoyo de la Rectoría de la UAP, invitamos a una serie

de personalidades a una reunión en la Librería Gandhi para integrar un comité que tomara a su cargo la coordinación de las actividades, llevándonos la sorpresa de que acudieron a nuestro llamado algunos de los mejores políticos e intelectuales de la izquierda: desde Héberto Castillo hasta Arnoldo Martínez Verdugo. Allí se integró una presidencia honoraria integrada por Elí de Gortari, Wenceslao Roces, Juan de la Cabada, Pablo González Casanova y Miguel Ángel Velasco y un comité organizador integrado por Daniel Cazés, Roger Bartra, Juan Mora Rubio y Gabriel Vargas Lozano, como coordinador. En torno a esa conmemoración se celebraron una serie de actos, pero el más relevante fue el realizado en el Palacio de las Bellas Artes el día 14 de marzo. Ese día, la sala de conferencias del Palacio se llenó hasta el tope y mucha gente no pudo entrar, a tal grado que el encargado de la seguridad del Palacio nos hizo responsables de lo que ocurriera. El acto fue impresionante e histórico. En él participaron con extraordinarias intervenciones: Wenceslao Roces, Luis Cardoza y Aragón, Adolfo Sánchez Vázquez, Jaime Labastida y Roger Bartra, contándose con la presencia de luchadores sociales como Demetrio Vallejo, Valentín Campa, Arnoldo Martínez Verdugo y muchos otros. Cuando se abrió el telón, un grito de Raquel Tibol enardeció al público: ¡machistas! aludiendo al hecho de que faltaban mujeres en el *Presidium*, hecho azaroso debido a que se habían invitado en forma especial a diversas luchadoras entre las que se encontraba, por cierto, Rosario Ibarra de Piedra. En torno a ésta última, se habían suscitado una serie de incidentes en días previos, ya que se exigía su presencia como oradora en el acto. Algunas de las intervenciones fueron publicadas en *Dialéctica* pero en particular adquirieron un especial significado las de Adolfo Sánchez Vázquez y la de Luis Cardoza y Aragón, quienes produjeron dos piezas maestras. La primera, señalando los aspectos vigentes y los no vigentes del pensamiento de Marx y la segunda, escrita con una maestría sin igual, destacando el significado de la figura de Karl Marx (véase el número 14-15).

En fecha posterior, (abril de 1987) organizamos en Puebla el coloquio "Marxismo y cultura política en la crisis actual" que dio origen al número 19 y en el que pretendíamos hacer un balance de la influencia del marxismo en América Latina. En ese número publicamos textos importantes de Adolfo Sánchez Vázquez, Pablo González Casanova, Sergio Bagú, Enrique de la Garza, Horacio Cerruti, Juan Castaingts, Miguel Concha, Mario Salazar Valiente (quien se incorporara al Consejo editorial de la segunda época y que infortunadamente falleciera al regresar a su natal El Salvador, después de muchos años de exilio en México); Marcela Lagarde, Orlando Núñez, Juan Mora Rubio, Carlos Figueroa, Angelo Altieri y Gabriel Vargas.

Durante este primer período de la revista tuvimos algunas renuncias al consejo editorial. La primera fue la del Dr. Víctor M. Fernández en protesta porque se publicó un número dedicado al psicoanálisis, coordinado por algunos profesores argentinos exiliados

que habían irrumpido estrepitosamente en el colegio de psicología. Esta renuncia fue extraña porque le ofrecimos al Dr. Fernández, no sólo la supervisión del número sino también las páginas para que ofreciera sus puntos de vista.

Más tarde, renunciaron al Consejo Raúl Dorra y Oscar del Barco. Oscar del Barco había sido integrante del importante grupo de "Pasado y Presente" conformado por José Aricó y Juan Carlos Portantiero, entre otros. Las dos posturas que sostenía Del Barco eran: primero, que había que hacerse eco de las posiciones políticas de Octavio Paz de impugnación al socialismo y al marxismo; y segunda, que había que rechazar las políticas internas del régimen cubano. La mayoría del consejo no aceptó ambas posiciones. En relación a Octavio Paz, considerábamos que su crítica representaba a las posiciones de la derecha, a pesar de que nadie ponía en duda la calidad de su reconocida obra literaria; y en el caso del régimen cubano considerábamos que la censura no podía hacer abstracción del bloqueo norteamericano.

Quisiera insistir que la posición de *Dialéctica* fue siempre crítica. Hicimos la crítica al socialismo real antes de su caída publicando textos fuertes para aquel momento como el de Louis Althusser "Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin"; sobre la crisis del marxismo; sobre el eurocomunismo y sobre el movimiento de *Solidaridad* polaco, cuyo programa fue publicado en el número 12 de septiembre de 1982. Jamás aceptamos como válida la concepción soviética del marxismo y su división dicotómica de materialismo dialéctico y materialismo histórico y nunca nos negamos a publicar otras concepciones diferentes a las que sostenían los miembros del consejo pero, a nuestro juicio, no podíamos confundir la crítica al socialismo desde la derecha con la crítica desde la izquierda. Reconsiderando estas posturas hoy, considero que pudimos haber ampliado el debate sobre ambas cuestiones pero en lo que no estábamos de acuerdo con Del Barco era en convertir a toda la revista en un medio de expresión de su propio nihilismo y desencanto.

De 1989 a 1991 ocurrió el derrumbe del llamado socialismo realmente existente en la URSS y Europa oriental. Este acontecimiento tuvo un profundo impacto en la izquierda mundial y latinoamericana en especial. A pesar de que muchos pensadores y políticos habían hecho la crítica al modelo soviético que se auto-denominó socialismo, nadie esperaba un suceso de tamaño magnitud. El efecto inmediato fue el ascenso del neo-liberalismo y el desconcierto de la izquierda. Se habló entonces de que se habían perdido los referentes y ya no se sabía dónde estaba la izquierda o la derecha. En ese punto siempre pensé que no podían trasladarse acríticamente, los vértigos ideológicos en que habían ingresado los ciudadanos de los regímenes ex-socialistas con nuestra propia pérdida de sentido. Es cierto que en nuestro país se habían desarrollado una serie de intensas polémicas en las décadas de los setenta y ochenta que habían debatido sobre la crisis del comunismo; la naturaleza de los países llamados socialistas y sobre los grandes

problemas de la teoría marxista pero estas polémicas no habían logrado generar amplios consensos. Además, el colapso del socialismo real ocurría un año después de la derrota que habían sufrido las izquierdas mexicanas al no poder remontar el escandaloso fraude que se había hecho en contra de Cuauhtémoc Cárdenas como candidato a la Presidencia de la República. Estas dos derrotas permitieron al nuevo régimen aplicar una estrategia económica y política neoliberal que acabó prácticamente con el sentido social de la Revolución Mexicana.

Fue tal vez por esa razón que la izquierda en vez de generar una explicación alternativa a lo ocurrido, cayera en el desaliento y la frustración. Este vacío fue llenado por Octavio Paz y su grupo, quienes se encargaron de exponer, al amplio público de la televisión, lo que para ellos había sido el socialismo y su derrumbe. En efecto, el laureado poeta junto al consorcio denominado TELEVISA, organizó, a fines de agosto y principios de septiembre, el coloquio titulado "El Siglo XX. La experiencia de la libertad". El poeta invitó a su coloquio a una serie de intelectuales y escritores disidentes de los regímenes ex-socialistas junto a algunos invitados locales, quienes en lugar de examinar cuidadosamente las causas y consecuencias del derrumbe, provocaron un verdadero alud de condenas y maldiciones. Ese coloquio representó a la ideología conservadora a pesar de que intelectuales como Irving Howe, Cornelius Castoriadis, Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Villoro y Arnaldo Córdova, intentaran expresar posiciones diferentes. Desde mi punto de vista, no era extraño que Octavio Paz organizara dicho coloquio, sino que la izquierda no pudiera organizar uno similar en importancia, que fuera a la vez crítico y propositivo. En vez de ello, la izquierda permaneció en medio del silencio, apesadumbrada por la catástrofe. En la izquierda existía y existe todavía la necesidad de procesar las diferencias de interpretación sobre ese fenómeno histórico. Incógnitas como: ¿eran socialistas o no aquellas sociedades? ¿cuáles fueron las causas del derrumbe? y ¿qué alternativa socialista puede levantarse frente al capitalismo? siguen necesitando amplias reflexiones.

El derrumbe del llamado socialismo real produjo un abandono masivo del marxismo y del socialismo. Los antiguos militantes dejaron de hablar sobre estos temas. Muchos intelectuales se desgarraron las vestiduras en mesas redondas y conferencias arrepintiéndose de "un pasado" como si ellos hubieran sido los artífices de todas las tropelías hechas en nombre del socialismo. Muchos libros de orientación marxista dejaron de ser leídos y se inició un proceso de represión en contra de quienes osaran sostener dichas posturas. La causa de que esto ocurriera provino, en algunos casos, del oportunismo y en otros, de la incapacidad para encontrar explicaciones y respuestas alternativas.

Pero el asunto es todavía más complejo porque en nuestro país el problema no fue sólo teórico, sino también político ya que la transformación del Partido Mexicano Socialista en Partido de la Revolución Democrática, implicó también la desaparición de los términos de marxismo y socialismo.

Para nosotros, en la revista *Dialéctica* la suspensión del análisis sobre el derrumbe del llamado socialismo y de los temas del marxismo no tenía justificación alguna. Para nosotros estaba muy claro que el pensamiento de Marx se había desarrollado principalmente como una crítica del capitalismo y que en la formulación del socialismo había que recurrir a otros autores; que el marxismo había sufrido una monstruosa deformación al convertirse en ideología de Estado cuando originalmente se había formulado como teoría crítica; que en el marxismo había habido concepciones muy ricas y fecundas que no tenían por qué ser eliminadas y que no se podría entender la caída de aquellas sociedades sin un marxismo crítico y autocrítico. Pero además considerábamos que si había que abandonar algo o transformar algo, habría que hacerlo en forma cuidadosa, seria y reflexiva.

Fue por ello que iniciamos la segunda época de *Dialéctica*, en 1991, cambiando de formato, de consejo de redacción y ampliando nuestro consejo editorial. Se incorporaron María Teresa Colchero; Carlos Figueroa; Lucio Oliver y Mario Salazar Valiente. En esta nueva etapa hemos publicado ocho números con materiales muy valiosos. El primero de la nueva época y 21 en secuencia, fue dedicado al derrumbe del socialismo real; el 22 incluyó, entre otros, textos de Pablo González Casanova y Sergio Bagú sobre América Latina y la crisis de los paradigmas; de Ramón Eduardo Ruiz sobre el atraso mexicano y sobre liberalismo y socialismo; el 23-24 fue dedicado a las señas de identidad de la izquierda hoy con textos de Sánchez Vázquez, Luis Villoro, Immanuel Wallerstein; Eduardo Montes y el que éste escribe. También editamos un artículo de Juan Brom sobre la modificación a los libros de texto gratuitos de historia y otro de Raúl Páramo sobre el trauma de la conquista española a América Latina; el 25 trató el tema de la rebelión del EZLN en Chiapas; la tragedia yugoslava y el legado de Manuel Sacristán; el 26 fue dedicado a examinar el legado de Gramsci en colaboración con el Instituto Gramsci de Roma; el 17 se dedicó a La nación en crisis (Luis Villoro); Capitalismo y explotación (González Casanova), Filosofía, técnica y moral de Sánchez Vázquez; Samir Amin nos envió un texto sobre el conflicto Palestino-israelí; en el número 28 publicamos un trabajo de Adam Schaff sobre un nuevo socialismo; Javier Mariátegui escribió sobre José Carlos Mariátegui en su aniversario; Alfred Schmidt por un materialismo ecológico y Adrián Sotelo Valencia sobre la crisis de los paradigmas explicativos de América Latina. De igual forma, en 1991 realizamos el coloquio "Ilusiones y desilusiones de la democracia" para examinar un tema que se convirtió en central en los últimos años e iniciamos un "seminario permanente de filosofía política" integrado por amigos de muchas partes de la República, con el propósito de profundizar nuestras reflexiones en ese campo. En los próximos días 26, 27 y 28 de junio, nuestra revista junto a otras instituciones como la UAM, organizará la "Primera Conferencia Internacional de Filósofos y Científicos Sociales de México - Estados Unidos - Canadá", con más de 60 ponentes.

Durante veintiún años, *Dialéctica* ha recibido un amplio reconocimiento a nivel nacional e internacional. Esto ha sido posible gracias a la ayuda generosa de todos sus colaboradores y lectores pero también al patrocinio de la Universidad Autónoma de Puebla. Este patrocinio ha sido entregado por todos sus Rectores sin ninguna condición. Simplemente nos han dejado trabajar en libertad. En México han habido pocas revistas de larga vida. *Dialéctica* ha sido afortunadamente una de ellas. Recordemos que la revista *Positiva* duró tanto sólo de 1901 a 1914, es decir 13 años. Durante estos veintiún años, *Dialéctica* ha cumplido una labor que no nos toca a nosotros juzgar pero que, sin duda, ha permitido dar a luz textos muy valiosos para la filosofía y las ciencias sociales con vocación crítica y democrática. Esperamos que nuestra revista tenga todavía una vida muy larga, pero por lo pronto, damos las gracias a nuestros amigos, colaboradores y lectores por su solidaridad permanente.

Gabriel Vargas Lozano
Co-director de *Dialéctica*.

Puebla, Pue., mayo de 1997.

NOTA: Mientras se encontraba en prensa este número falleció el siempre luchador por la democracia y la justicia en México, Ing. Heberto Castillo. *Dialéctica* ofrece su más sentido pésame por tan prematuro y sorpresivo deceso.

LA UTOPIA DEL FIN DE LA UTOPIA

adolfo sánchez vázquez

Fin de siglo e ideología del "fin".

En las últimas décadas de este siglo y postrimerías del milenio, y a medida que nos acercamos al final de uno y otro, proliferan las tendencias a decretar el fin de doctrinas, movimientos o comportamientos humanos. Se abrió este proceso en la década de los 60 con la proclamación ruidosa del "fin de las ideologías" y, desde entonces, no ha hecho más que extenderse el empeño funerario en extender certificados de defunción. Y así, sucesiva o simultáneamente, se ha ido anunciando el fin del marxismo, de la historia, de la modernidad, del socialismo y, por último, este fin de los fines que vendría a ser el "fin de la utopía". Debe advertirse que la cuestión del "fin" en estos diversos campos, se plantea casi siempre de un modo general, abstracto y particular, concreto, dentro de un movimiento histórico en el que no hay nada absoluto que lo trascienda. Esta transformación de lo particular, concreto y relativo en lo universal, abstracto y absoluto —como bien se sabe desde Marx— constituye uno de los rasgos distintivos de la ideología, como conciencia deformada o ilusoria de la realidad. Pues bien, desde este ángulo, y concentrando nuestra atención en el "fin de la utopía", preguntémonos: ¿qué tan real, efectivo es? O también: ¿qué hay de verdad o de ideología —en su sentido restringido y peyorativo— en el "fin" que se proclama?

Adolfo Sánchez Vázquez.
Filósofo español naturalizado mexicano. Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores y Profesor Emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Consejo Editorial de *Dialéctica*. Su más reciente libro, *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas* (F.C.E., México, 1997.)

Ciertamente, el tema no es nuevo. Ya Mannheim, Bertrand Russell y otros lo habían anunciado, aunque suavizando la expresión como "ocaso de la utopía". Pero, en verdad, es en los años que corren cuando el tema se levanta con más fuerza y cobra una avasallante actualidad. Ahora bien, para responder a la cuestión planteada, habrá que detenerse en puntos como los siguientes: 1) la tradición de la utopía (o la utopía en la historia); 2) las constantes de la utopía y del utopismo a través de ella, y 3) las críticas a la utopía, para llegar finalmente a la cuestión del "fin de la utopía". ¿Se trata de una realidad, de una posibilidad, o de una utopía más, determinada por un impulso ideológico? Abordemos pues, el primer punto.

La tradición de la utopía.

Tanto si se entiende como pensamiento o como una práctica, es decir, como imagen de un futuro deseable o como comportamiento práctico, humano, para realizarla, la utopía tiene su historia. Incluso quienes en nuestra época sentencian su fin, no pueden dejar de reconocer su presencia en el pasado. En este sentido, cabe hablar de una tradición que, en el pensamiento utópico, se remonta a Platón con su Estado o ciudad ideal, república perfecta, inmutable e intemporal y, a la vez, precisamente por su perfección, imposible e irrealizable.

Del diseño platónico están ausentes dos ingredientes propios de la utopía moderna: 1) la imagen del futuro, pues su Estado, por su carácter ideal, se halla fuera del tiempo, y 2) la posibilidad de su realización en el mundo empírico. Como decimos en otro texto: La utopía platónica "...no es algo que pueda, deba o haya de realizarse. Está dada como realidad, es decir, con la realidad más alta y verdadera para Platón: la ideal. Por ello no anticipa nada posible..." (*Del Socialismo científico al socialismo utópico...* p. 10). Al eliminar el futuro, y dejar fuera la posibilidad de realizarse, queda, sin embargo, la tensión entre lo ideal y lo real. Pero, ésta no exige la realización efectiva del primero en el segundo, aunque acepte la aproximación de éste a aquél, sin realizarlo plenamente nunca. Ahora bien, si tenemos presente la distinción de A. Neüsus de dos modelos de utopía —horizontal y vertical— y, si por otra parte, se habla no sólo de su dimensión moral, sino también de la político-social, que es la que ahora nos interesa, como anticipación de una vida justa, digna que todavía no es, pero que puede ser en el futuro, el modelo de utopía ya no será el platónico, vertical, sino el horizontal, propio de la modernidad, que se extiende hasta nuestros días. Y semejante modelo es el que encontramos, en un breve repaso histórico, como hitos fundamentales en estos tres tipos de utopías que se suceden históricamente: a) las utopías modernas (renacentistas e ilustradas); b) las socialistas utópicas y c) la socialista-comunista que se remite a Marx y Engels. Antes de ellas encontramos, sin embargo, la utopía que como forma de vida, más allá de este mundo terreno o "reino de Dios", postula el cristianismo medieval. Se trata de un "reino" que escapa a la tensión entre lo posible y lo imposible, ya que ha de llegar inexorablemente y sin el concurso de los hombres en este mundo terreno. Justamente por ello, falta en esta utopía la voluntad de realización, innecesaria no sólo para Dios sino para los hombres, puesto que el cumplimiento efectivo del ideal —el "reino de Dios"— ha de llegar forzosamente no en



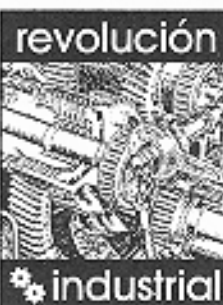
este mundo terreno, sino más allá de él. Y mientras llega, ese ideal trascendente no desciende del cielo a la tierra. Faltan, pues en la visión cristiana medieval, como en la platónica, la dimensión humana de lo posible y lo realizable, característica de la utopía moderna desde el Renacimiento.

Un hito intermedio y fundamental entre las utopías moderna y premoderna, cristiana, se da al tratar de conjugar, en un nuevo modelo utópico, sus reinos respectivos: el humano, terreno, y el divino, celestial. Se trata de la utopía anabaptista de Thomas Münzer, en el S. XVI. Aunque se mantiene en ella el contraste entre lo ideal y lo real (entre el "reino de Dios" y el de los hombres) la realización del primero no está sólo en el cielo, sino en la tierra. Lo trascendente desciende a este mundo real, pero a condición de que los hombres luchen por su realización. Tal es el significado histórico de la rebelión de los campesinos alemanes del S. XVI. La utopía mira con un ojo al futuro y con otro, al presente. La religión no significa aquí el olvido del presente en aras de un futuro que habrá de eternizarse, adormeciendo mientras éste llega como un "opio" a las conciencias, sino que ancla en el presente y llama a la acción para transformarlo. El cielo desciende así a la tierra. Al fijar la atención en esta doble dimensión —divina y humana— de la utopía milenarista de Münzer con su correspondiente práctica (la rebelión de los campesinos), no podemos dejar de asociar en nuestros días, el contenido utópico de los movimientos políticos y sociales, influidos en América Latina por la Teología de la Liberación. Pero, siguiendo nuestro recorrido histórico, veamos ahora las utopías modernas que, dejando a un lado todo componente trascendente, se caracterizan ante todo por su dimensión terrenal, humana.

Las utopías modernas, en su primera fase renacentista, tienen mucho que ver con los sufrimientos y costos sociales que la transición del feudalismo al capitalismo, impone, con la expropiación y expulsión a los campesinos de sus tierras y su transformación en vendedores de la fuerza de trabajo. En las utopías modernas de los Siglos XVI-XVIII de Tomás Moro, Campanella, Francis Bacon y Morelly, la atención se concentra en este mundo terreno, cuyos males no sólo se describen, sino que se señalan sus causas fundamentales (la propiedad privada, la omnipotencia del dinero y el afán de poder), así como los sujetos históricos del hambre y la miseria bajo las nuevas relaciones sociales de producción. A partir de esta visión del presente, llevan a cabo un dura crítica de lo existente y proponen modelos de alternativas sociales, dotadas de instituciones, descritas prolijamente, que permitan

eliminar los males criticados. Así, pues, las utopías modernas no sólo anclan en lo real y critican el presente, sino que se internan imaginativamente en el futuro y exploran lo posible. Anticipan con ello una realidad que no es todavía, pero que puede y debe ser. La utopía aquí no sólo hace ver una inadecuación entre lo ideal y lo real y expresa una disconformidad con la realidad presente, sino que propone un modelo de sociedad que, a diferencia del platónico, no está fuera del tiempo y de lo posible. Hay asimismo, a diferencia de las utopías platónica o cristiana medieval, una voluntad de realización de lo utópico, aunque no se despliegue en el terreno de la acción, del esfuerzo práctico por transformar lo existente. La realización del ideal que se postula, vendrá sobre todo, para el pensamiento utópico ilustrado, por la vía de la persuasión, del conocimiento y de la educación. El poder de la propiedad, del dinero y de la violencia cederán su sitio al imperio de la razón, y de la inteligencia que la posee y ejerce. La confianza de los utopistas ilustrados en el poder de la razón y de la educación en la formación de una nueva humanidad, descarta por su propia naturaleza el papel de la acción, de la práctica. Su destino queda en manos de los grupos intelectuales, o ilustrados, de la burguesía que son los que tienen un acceso privilegiado a la Razón y defienden, supuestamente por ello, los intereses universales conforme a ella, es decir, los de toda la Humanidad, aunque en la práctica esa defensa se halle mediada por sus intereses particulares de clase. Se dirigen indistintamente a todas las clases sociales, sin tomar en cuenta los intereses específicos de los trabajadores incipientes que contrastan con los que ellos representan. Si los toman en cuenta, en cambio, en el S. XIX, tanto al criticar el presente como al diseñar la nueva sociedad, los llamados por Marx y Engels "socialistas utópicos".

Los "socialistas utópicos" reaccionan críticamente ante las terribles condiciones sociales de su tiempo, sobre todo para los trabajadores. Se trata de las condiciones creadas por la Revolución Industrial, para superar las cuáles, proponen fantásticos y prolijos modelos de una nueva sociedad. Pero, no dejan sólo al futuro la realización de sus sueños y fundan por ello (Owen, Cabet) comunidades que llegan a existir efectivamente, aunque terminan en un fracaso. No pudiendo detenernos ahora en las particularidades de cada uno de sus modelos, subrayaremos los rasgos comunes del "socialismo utópico" de Saint Simon, Owen y Cabet: 1) su crítica de la sociedad surgida de la Revolución Industrial con sus nuevas relaciones entre capital y trabajo; 2) su falta de conocimiento objetivo, riguroso, de la sociedad criticada; 3) su derroche



imaginativo al describir, con lujo de detalles, la nueva sociedad, y 4) su confianza desmedida —siguiendo a los ilustrados— al pretender alcanzarla, en el poder de la educación, al que agregan la fuerza del ejemplo (de ahí la fundación de comunidades que, a modo de "islotas" del futuro, anticipen la nueva sociedad).

A este utopismo socialista que pone sus esperanzas en un porvenir al que se llegará gradualmente, le sucede el utopismo revolucionario de los Weitling y Blanqui, y más tarde de los anarquistas como Bakunin y Kropotkin que depositan sus esperanzas emancipatorias en un acto único, excepcional y violento: la revolución. Tanto unos como otros, tienen sus utopías no sólo como deseables, sino también como posibles y realizables por lo que ponen en tensión la voluntad de realización de minorías audaces o grupos en acción. Pero, por diversas razones: desmesura de los objetivos; desconocimiento de la realidad a transformar; debilidad o inmadurez de los sujetos históricos, sociales que pueden llevar a cabo la revolución, así como la inadecuación de los medios a que se recurre para cumplir sus objetivos, sus empeños en realizar su utopía terminan en un fracaso. Pero este fracaso, no conduce al fin de la utopía, sino a forjar sobre nuevas bases otra nueva. Y esta es justamente la utopía socialista-comunista de Marx y Engels, así como del "marxismo cálido", según la afortunada expresión de Ernst Bloch. Se trata de un capítulo fundamental en la historia de las utopías que aún no se cierra. Pero, ¿cabe hablar de utopía en este caso? Ciertamente, podría dudarse de que fuera pertinente, a la vista de dos hechos innegables: 1) la oposición franca y enérgica de Marx y Engels al utopismo, y 2) la falta en ellos de un reconocimiento explícito del contenido utópico de su pensamiento. Engels, como es bien sabido por el título de su famoso opúsculo *Del socialismo utópico al socialismo científico*, caracterizó su socialismo como científico y no utópico, o como aquél que pasa de la utopía a la ciencia. Asimismo, cierta versión científicista del marxismo pretendió apoyarse en Engels para excluir la utopía del pensamiento de Marx, o para arrinconarla como precientífica en el desván de la ideología. Aunque volveremos más adelante sobre este "marxismo frío" —expresión también de Bloch— que interpreta a su manera determinista la crítica marxista clásica al "socialismo utópico", subrayemos desde ahora que la utopía, o más exactamente un aspecto o ingrediente utópico, no sólo forma parte del pensamiento de Marx, y del marxismo "cálido", sino que constituye un aspecto o componente esencial de él, aunque en unidad indisoluble con otros que también lo son, a saber: la crítica de lo existente, el

conocimiento de la realidad que se critica y pretende transformar, y su vocación práctica o vinculación con ella. Hay, pues, una utopía en Marx, y la hay como proyecto de emancipación o de sociedad futura; es decir, como alternativa social al sistema de dominación y explotación capitalista.

Cierto es que Marx, escarmentado por los excesos imaginativos de los "socialistas utópicos" fue muy parco en las descripciones de la nueva sociedad, aunque no tan parco como para no dejar asentados algunos rasgos fundamentales de ella, tanto en sus escritos de juventud (*Manuscritos del 44*), como de su madurez (*El Capital* y *La Guerra Civil en Francia*) y, sobre todo, al final de su vida (*Crítica del Programa de Gotha*). No podemos detenernos ahora en todos ellos, y sólo fijaremos nuestra atención en el que ofrece un mayor contenido utópico: la *Crítica del Programa de Gotha*. Aquí Marx se refiere a la nueva sociedad, comunista, en la que registra dos fases: una inferior o de transición, y otra superior, regidas respectivamente por dos principios distintos de distribución de la riqueza social; 1) conforme al trabajo aportado por cada miembro de la sociedad, en la primera fase (que corresponde a lo que entendemos por verdadero socialismo), y 2) conforme a las necesidades de cada individuo, en la segunda fase, propiamente comunista. Se trata de una nueva sociedad necesaria, deseable y posible; en suma, de una utopía que parte de una crítica de lo existente y que, para realizarse requiere un conocimiento de la realidad, de las posibilidades engendradas por ella, de los sujetos impulsados a realizarla, de los medios adecuados y, finalmente, de la conciencia, organización y acción de las fuerzas sociales que pueden y deben asumir esa utopía.

Ciertamente, en la utopía marxiana, con vocación práctica de realizarse en condiciones dadas, hay elementos utópicos en sentido negativo en cuanto se revelan como posibilidades abstractas, irrealizables. Ya en un trabajo de hace ya más de veinte años (*Del socialismo científico al socialismo utópico*), así como en otros posteriores, señalábamos lo que hay en Marx de utopía abstracta, especulativa (en el sentido de imposible de realizar). Entre esos elementos utópicos, hacíamos referencia a la superación total de la enajenación, la extinción del Estado, la idea de la Revolución casi inmediata y del proletariado como sujeto central y exclusivo de ella, la imagen de una sociedad armónica en la que, al resolverse las contradicciones de clase, se superarían los conflictos étnicos, nacionales o de otra índole. En cuanto al principio de distribución de la sociedad comunista de satisfacción de las necesidades de todos los individuos, ha resultado utópico —en



el sentido de imposible de realizar— dado que la condición necesaria para su realización: la abundancia ilimitada de bienes como resultado del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, se revela hoy con toda claridad como incompatible con el imperativo ecológico de no destruir, con ese desarrollo, la base natural de la existencia humana. Pero aún reconociendo la existencia de esos elementos utópicos negativos en el pensamiento de Marx, no puede negarse que un proyecto emancipatorio o imagen del futuro es parte indisoluble y esencial; en dos palabras: una utopía.

Ciertamente, a diferencia de tantos proyectos sin la vocación práctica de ser realizados, o que, al pretender realizarlos sin tomar en cuenta las condiciones necesarias para ello, han desembocado en un fracaso, se trata de un proyecto de emancipación no sólo necesario y deseable, sino posible y realizable. Pero aún así, este proyecto que aún no se ha realizado, no se realizará inevitablemente, aún dándose las condiciones necesarias, pues no hay instancia —ya sea ésta las leyes de la historia, el conocimiento de sus posibilidades y tendencias, la acción racional de los hombres— que pueda garantizar esa realización. No hay, en conclusión, camino real que lleve inexorablemente de la utopía a la realidad.

Constantes de la utopía.

Siete tesis sobre la utopía.

Tras nuestro breve recorrido histórico, veamos algunas constantes que se alzan, una y otra vez, en el camino de la utopía, y que formularemos en las siguientes tesis.

1a. *La utopía no está en "ninguna parte".*

Tomás Moro acuñó la palabra "utopía" para describir el lugar (una "isla") que no está en "ningún lugar". Pero, hay que precisar que se refiere a "ningún lugar" real, pues la utopía existe en otro mundo —ideal— como proyecto o anticipación de lo que puede ser. No se localiza, pues, en un espacio real. ¿Podría decirse por analogía que no está en "ningún tiempo"? No lo está, ciertamente en la utopía platónica ya que —como hemos visto— en cuanto que existe en el mundo de las Ideas, es intemporal. Pero, como nos hace ver nuestro recorrido histórico, la utopía moderna se inserta en el fluir del tiempo, y justamente en esta dimensión suya que es el futuro. Así como el presente es el tiempo de lo real, el futuro es el tiempo de la utopía. Y lo es en cuanto que su realización está en el futuro, aunque anticipe su realidad en el presente. Tal es el lugar —temporal e irreal— de la utopía.

2a. *La irreabilidad de la utopía, como anticipación de una vida mejor, presupone la crítica de la realidad presente que, por la negación u olvido de los valores y principios que se asumen para el futuro, se considera peor.*

Ciertamente, la utopía que no está en "ningún lugar" se halla en cierta relación con lo real. Lejos de aceptarlo, de conformarse con lo que es, se distancia de la realidad, y la juzga y critica desde los principios y valores que rigen en su imagen o proyecto de una sociedad mejor y, por tanto, preferible a la existente. Hay, pues, anticipación de esas sociedades, porque se reacciona críticamente ante la existente, pero, a su vez, la realidad presente se mira, se critica con los ojos de la utopía. Así pues, no hay utopía, anticipación de una sociedad mejor, y por ello, deseable, sin la crítica de la sociedad existente e indeseable por ser inferior o peor que la anticipada. Y no hay crítica que no presuponga los valores y principios que han de encarnarse —más allá de la sociedad criticada—, en lo que no es todavía, pero se considera que puede y debe ser.



3a. *La distancia, incongruencia o contraste que se pone de manifiesto en la crítica de la realidad y que la utopía pretende superar, nunca se supera totalmente. Lo ideal no se agota en lo real.*

La distancia o contraste entre la utopía y la realidad, como proceso de realización de la primera en la segunda, puede acortarse o suavizarse, pero no abolirse. Es decir, la utopía —como proyecto ideal— es irreducible a la realidad. Su reducción significaría irrevocablemente el fin de la utopía. Ahora bien, por su aproximación a la realidad, en la medida en que nunca se realiza plenamente y, en que la realidad a su vez, no es estática, las utopías se suceden unas a otras. O sea: porque hay una historia real, en movimiento y cambio, hay también —como demuestra nuestro recorrido histórico— una sucesión o movimiento de utopías, sin que en esta superación histórica y relativa de su incongruencia o contraste con lo real, una se disuelva en lo real.

4a. *La utopía se halla vinculada con la realidad no sólo porque ésta genera su idea o imagen del futuro, sino también porque incide en la realidad con sus efectos reales.*

Ciertamente, nos referimos a la utopía que se aspira a realizar, como sucede con las utopías modernas, y esto independientemente de que tengan como resultado: efectos positivos o negativos, éxitos o fracasos en su proceso de realización. Las utopías tienen efectos reales e inspiran

determinadas prácticas: acciones violentas en la utopía quiliástica de Münzer y en las utopías socialistas revolucionarias; acciones educativas en la utopía ilustrada, o fundación de comunidades ("islas del futuro") con los "socialistas utópicos". Así, pues, la utopía no sólo tiene una existencia ideal, sino también real, efectiva, por su capacidad de inspirar el comportamiento práctico de individuos o grupos sociales, produciendo efectos reales, en la realidad presente. La *utopía*, como práctica, sin dejar de ser tal, al no ser absorbida nunca por la realidad, es también *topía*: se hace presente en algún lugar.

5a. No obstante, su dimensión ideal, futura, la realidad presente marca con su sello las modalidades históricas y sociales de la utopía.

Las utopías responden a aspiraciones y deseos de clases o grupos sociales que se muestran inconformes o críticas con respecto a determinada realidad social. Y esta visión y actitud ante ella, determina la modalidad de la utopía en una sociedad. Así lo prueban las utopías quiliástica, renacentista, ilustrada y socialista, al expresar las aspiraciones e intereses de determinados grupos o clases sociales en cierto periodo histórico. La utopía que se diseña en cada caso responde a los intereses y aspiraciones del grupo que ocupa un posición inconforme o crítica con respecto a la realidad social.

6a. Dada esta vinculación con determinadas posiciones sociales, la utopía y la ideología se imbrican necesariamente. Toda utopía supone o entraña una ideología, aunque no toda ideología motiva o genera una utopía.

Ideología y utopía tienen en común cierta visión de la realidad, independientemente del grado de verdad o falsedad que entrañen. Coinciden, asimismo, en que una y otra responden a aspiraciones e intereses de determinado grupo o clase social. Lo que se manifiesta como ideológico o utópico depende de la posición social del sujeto en determinada época o sociedad. Las modalidades de la ideología (conservadora o revolucionaria) y de la utopía (quiliástica, liberal, humanista o socialista) se hallan condicionadas por los intereses y aspiraciones del sujeto que hace suya una u otra. Ahora bien, en cuanto que lo utópico se asienta en una visión crítica de la realidad, se halla determinado por lo ideológico. No hay utopía pura, al margen de la visión crítica y de los valores que la guían y se aspiran a realizar en la alternativa social a la realidad criticada. En este sentido, toda ideología supone o entraña cierta utopía. Pero, por el contrario, no toda ideología conduce a determinada utopía. Ciertamente,

una ideología conservadora, que acepta y justifica la realidad presente, no necesita de una visión crítica, y, por tanto, de la utopía como alternativa a ella. En cambio, la ideología de una clase oprimida y explotada, que no acepta lo que es e inspira su destrucción, desemboca la utopía de una sociedad mejor en la que espera se realicen los principios y valores negados o inexistentes en la realidad presente.



7a. La utopía se mueve siempre entre dos extremos: lo imposible y lo posible. Lo imposible no impulsa a su realización; lo posible, sí. Pero no sólo se asume como necesario y realizable, sino también como valioso y deseable.

Aunque incida en el presente por sus efectos reales, la utopía no es, aunque puede ser o no ser. Lo que la define no es su realidad, (una utopía real o realizada no sería ya tal) sino su posibilidad o imposibilidad de realizarse. Esta imposibilidad puede ser absoluta, irrebutable —hoy o mañana— o relativa, —dada la inexistencia de las condiciones y los medios necesarios—, sin que esto signifique —a menos que se la considere desde un rígido determinismo— que no pueda ser posible en el futuro. Pero, el status positivo de la utopía es el de la posibilidad relativa, concreta que: 1) surge de y en determinada realidad; 2) genera también otras posibilidades y, por tanto 3) no se realiza inevitablemente. En suma, la utopía no es el reino de lo absolutamente imposible, ni tampoco de lo posible sin más, sino de lo posible en determinadas circunstancias y condiciones. Por otra parte, no basta este signo positivo para que se realice. Se requieren para ello no sólo esas condiciones y circunstancias, sino también la conciencia de su valor, de la superioridad de lo posible sobre lo real, así como la voluntad de realización y la praxis correspondiente. Sólo esta conjunción de factores hace de la utopía una empresa posible y realizable, y digna de pugnarse por su realización, aunque ésta sea incierta ya que ninguna instancia humana o suprahumana pueda garantizarla de antemano, e incluso que la búsqueda de la emancipación conduzca, en determinadas condiciones, a una nueva dominación y explotación.

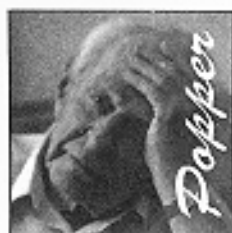
Las críticas a la utopía.

La utopía ha sido objeto de reiteradas críticas que apuntan, unas veces, a su irrealizabilidad y, otras, a sus efectos negativos al tratar de ser realizada. Entre sus primeros y más duros críticos figuran Marx y Engels. Sus críticas tienen un destinatario preciso: el socialismo de Saint Simon, Owen y

Fourier, que ellos caracterizan peyorativamente como "utópico". Aunque reconocen el valor de su crítica de lo existente y su afán de reparar sus injusticias en una nueva sociedad, les objetan que no analicen científicamente la realidad social que ha de ser transformada, ni atienden a los medios, condiciones y sujetos históricos necesarios para su transformación. De ahí derivan el carácter fantástico de sus modelos de sociedad y su empeño en construirlos mediante la persuasión y la fuerza del ejemplo. Las limitaciones y la impotencia de este "socialismo utópico" se deben, pues, para Marx y Engels, a una doble inmadurez: teórica, por la ausencia del conocimiento científico adecuado, y práctica, por la inatención al sujeto histórico —el proletariado— que con su acción ha de traer en el futuro la nueva sociedad. Lo que hallamos, por tanto, en Marx y Engels, es la crítica de una utopía determinada y, a la vez, del utopismo, como empeño en realizarla sin atender a las circunstancias y condiciones necesarias para ello. De ahí su apelación a transformar el socialismo utópico en científico, convencidos de que sólo así, es decir, partiendo del conocimiento científico de la realidad social, de las posibilidades que se desprenden de ella, de los medios adecuados y contando con el sujeto histórico-social de su transformación, el socialismo será posible y realizable. Su crítica viene a resaltar el momento cognoscitivo, como elemento indispensable de la praxis, para llegar a la nueva sociedad. Así, pues, lo que encontramos en Marx es la crítica de cierta utopía y del utopismo —como frustrado empeño de realizar lo irrealizable—, y no la crítica del contenido utópico del socialismo. Aunque, escarmentado por las fantásticas descripciones de los "socialistas utópicos", Marx no haya reconocido explícitamente el carácter utópico de su proyecto de emancipación y se haya mostrado muy parco al describirlo —de ahí su renuncia a dar "recetas para las marmitas del porvenir" (*El Capital*, t. I)— no se puede negar que la utopía es un aspecto esencial del pensamiento de Marx. Y lo es —como proyecto de emancipación—, aunque en ciertos puntos, como los antes señalados, haya caído en el utopismo que tan vigorosamente rechazó. Tal es el alcance de la crítica al "socialismo utópico", al que contrapone —sobre todo Engels— el llamado "socialismo científico", expresión a mi modo de ver equívoca y desafortunada, porque la ciencia puede dar el conocimiento necesario para transformar la realidad social, pero no garantizar que esa transformación tenga lugar.

Pero, prosigamos con las críticas a la utopía que ya hemos anunciado, y veamos ahora la crítica conservadora a

ella. No se apunta, en verdad, a determinada utopía, sino a la utopía en general. Es propia del pensamiento que, en el siglo pasado, se tenía por contrarrevolucionaria, así como del que en nuestro siglo, particularmente en Alemania, se consideró a sí mismo como "revolución conservadora", revolución gatopardesca para que todo pudiera seguir igual. La crítica conservadora de la utopía se desprende necesariamente de una actitud apologetica hacia la realidad, y se hace en nombre del "realismo político" que descarta los ideales, a la vez que oculta la ideología que subyace en él. Y el argumento fundamental para conformarse con la realidad, y rechazar los intentos de transformarla, es que los cambios radicales son ineficaces, ya que chocan irremisiblemente con el muro de una "naturaleza humana" inquebrantable. Así, pues, partiendo del supuesto de una naturaleza humana inmutable, abstracta, se condena toda utopía por su ineficacia e impotencia.



La crítica liberal burguesa de nuestro tiempo coincide con la conservadora en rechazar todo impulso utópico, apuntando sobre todo a sus efectos perversos sobre la libertad del individuo, determinados por la naturaleza misma de la utopía. Dicha libertad se ve sacrificada por la voluntad utópica de planificación. Por otra parte, considera Popper que la utopía entraña fines, objetivos que no pueden construirse racional o científicamente, aunque sí puede ser racional la adecuación de los actos utópicos al fin correspondiente. Pero, cuando se trata de objetivos diferentes, la decisión escapa a su fundamentación racional, y al no existir ésta, queda abierto el camino de la violencia para hacer prevalecer una utopía sobre otras. La solución, para Popper, está en abandonar los proyectos utópicos de una nueva sociedad, y contentarse con las modestas reformas de la ingeniería social. De este modo, los cambios radicales quedan excluidos, y todo queda, en definitiva, como está. Así, pues, el mal radica en la naturaleza misma de la utopía, ya que por su intención planificadora sacrifica la libertad del individuo, a la vez que, al sustraerse de la razón, sólo le queda el recurso a la violencia para realizarse. Con esta crítica liberal se hermana la que ve en ella, por su doble vinculación: con lo racional —la planificación— y lo irracional —la violencia—, una vocación totalitaria. Ciertamente, a esta crítica no escapa una experiencia histórica concreta como la del llamado "socialismo real", en el que, ciertamente, la planificación tenía un carácter centralizado, absoluto, y en el que, al faltar el consenso de la sociedad, la pretensión de realizar la utopía socialista tuvo que apoyarse en la violencia generalizada. Pero, estas características que se

dieron efectivamente en determinadas condiciones históricas, sociales, no pueden generalizarse como propias de toda utopía. Finalmente, existe una crítica de la utopía, y particularmente de la socialista, que no pone en cuestión su naturaleza o la bondad de sus fines, mientras se mantenga en un plano puramente ideal, y no abrigue la pretensión de realizarse. No se trata aquí de su impotencia o ineficacia (crítica conservadora) o de sus perversos resultados (crítica liberal y antiautoritaria), pues la utopía como imagen de una vida mejor, no puede dejar de ser aceptada. Lo que se cuestiona y critica es la pretensión de realizar este ideal de una sociedad inexistente aún, más justa, digna y libre, pretensión que resulta no sólo ineficaz, sino perversa. Lo que se critica, por tanto, es el voluntarismo que supone actuar creyendo que la utopía es posible y realizable. O sea: el intento de pasar del plano ideal, moral, en que la utopía se mantiene pura, incontaminada, al plano impuro, práctico, político-social. Y, una vez más, se recurre a la experiencia histórica, concreta del proyecto socialista que, al tratar de realizarse, lejos de conducir a los hombres a una mayor dominación de sus condiciones de existencia, condujo a una nueva dominación de unos sobre otros. Pero, al desatender a las circunstancias y condiciones de esa experiencia histórica se eleva de nuevo —y en el más rígido determinismo— lo concreto y particular al nivel abstracto de una tesis o ley universal.

¿Fin de la utopía?

Llegamos a la pregunta que, desde el principio, reclama nuestra respuesta: la utopía ¿ha llegado a su fin? Empecemos por reconocer, antes de responder a ella, que en la situación actual, comparada con la que prevalecía hace unas décadas, se da un debilitamiento de la utopía, entendida como la hemos venido entendiendo, a saber: como proyecto de una vida mejor, deseable y realizable en un futuro más o menos lejano, a través de las mediaciones necesarias, y en condiciones determinadas. Ahora bien, si la utopía comprende una disconformidad y crítica de lo existente y una alternativa social futura, lo que impide reducir lo ideal a lo real, o establecer un signo de igualdad entre ambos, dos factores —potenciados en una sociedad mediática—, contribuyen decisivamente a la pérdida actual de su vigencia. Por un lado, la extensión de las ideologías —consumismo, hedonismo, egoísmo— que tratan de suprimir la distancia entre lo que es y, lo que no siendo aún, debe ser. Y, por otra parte, el

escepticismo, el desencanto por los efectos perversos de la realización de una utopía con el llamado "socialismo real", así como la promoción del igualitarismo o relativismo moral y político del "no hay nada mejor", "todo es igual", o "todo está permitido", que desarmen moral y políticamente todo impulso utópico. La corrupción política y moral, convertida en atributo de la naturaleza humana, ha contribuido también a dinamitar la confianza en toda alternativa a lo existente, haciendo suya —de buena o mala fe— el contenido de las críticas conservadora y liberal a la utopía por su irrealizabilidad o la perversidad de sus resultados. Para quienes se instalan en estas creencias, —y entre ellos no faltan muchos que han pugnado por la realización de la utopía socialista, incluso corriendo el riesgo de perder la libertad o la vida—, la utopía ha llegado a su fin. Pero al abandono de la utopía, por su pretendida aproximación a la realidad, ha contribuido también en un pasado cercano, la sobreestimación de ciertos logros en la reforma de la sociedad presente, al elevar el nivel de vida y las condiciones de existencia de los trabajadores en los países capitalistas desarrollados, aunque esos logros no se extiendan dentro de ellos a los sectores inmigrados y marginados, para no hablar ya de las condiciones de extrema miseria de poblaciones enteras de los llamados —hasta no hace mucho— países del Tercer Mundo. Pero, ciertamente, el fracaso de las revoluciones en Europa en la década del 20, el ascenso del fascismo al poder y la integración en el sistema capitalista del sujeto histórico —el proletariado— que para Marx debía ser su enterrador, contribuyeron —como se puso de manifiesto en el pesimismo de la Escuela de Frankfurt— al debilitamiento de la utopía socialista, como alternativa a ese sistema.

La decadencia efectiva de la utopía en nuestro tiempo, que ha desmovilizado las conciencias de quienes debían ser los portadores de ella, ha encontrado su expresión, desde hace ya algunas décadas, en el pensamiento filosófico y social. Así, por ejemplo, ya en los años 30, Mannheim registra la pérdida actual y el gradual descenso de la utopía, determinado por una mayor aproximación de las fuerzas utópicas a la realidad, aunque no admite que pueda desaparecer totalmente la incongruencia entre lo ideal y lo real. Su desaparición significaría la muerte de la sociedad en que se diera. "Con el abandono de las utopías —dice Mannheim— el hombre perdería su voluntad de dar forma a la historia y, por tanto, su capacidad de comprenderla". Pero, ciertamente en Occidente se ha producido, desde hace décadas, un debilitamiento del impulso utópico, como la



atestigua la renuncia, por parte del proletariado, a la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista. Pero aún así, si se aceptara —con base en estos hechos y en la desilusión provocada por el derrumbe del “socialismo real”—, no ya la desaparición de una utopía, sino de toda utopía, habría que preguntarse: ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad de su fin? Veamos. Hemos hablado de la utopía en dos planos: como imagen o proyecto de un futuro mejor, que se contrapone al presente real, y como presencia efectiva en la conciencia de los hombres, que inspira determinada práctica. Como tal proyecto o imagen, la utopía ofrece lo que la ciencia, como razón de lo que es, no puede dar. Ahora bien, sólo si se presupone que la previsión científica —tan limitada en las ciencias sociales—, puede dar esa imagen del futuro, la utopía al ser desplazada por la ciencia, habría llegado a su fin. Pero, ni la ciencia puede asumir la carga imaginativa de la utopía, ni ésta puede ser científica *strictu sensu*. Esto no significa, en modo alguno, que la utopía en cuanto necesita del conocimiento para realizarse, pueda prescindir de la ciencia, o entrar forzosamente en oposición a ella. Pero, ciertamente, la reducción de la utopía a la ciencia, o su condena por pre o anticientífica, significaría propiamente su fin. Es innegable que cierto marxismo, siguiendo acriticamente a Engels, al transformar el socialismo de utopía en ciencia, pone fin a su contenido utópico, que como hemos subrayado antes, constituye un aspecto esencial del proyecto marxiano de emancipación. Por lo que toca al plano fáctico, o sea de la presencia efectiva de lo utópico en la conciencia de los hombres, puede darse —como hemos reconocido que se ha dado y se da actualmente— cierto eclipse del impulso utópico. Pero, la utopía no puede tener fin mientras la realidad presente engendre inconformidad, crítica, y, a su vez, la aspiración a otra vida mejor. Por otra parte, la utopía llegaría a su fin, si se pudiera colmar totalmente la distancia o incongruencia entre lo ideal y lo real, o también: si el presente absorbiera el futuro, o si lo real no dejara margen a lo posible, porque fuera ya lo único o lo mejor posible. Pero esto significaría, asimismo, el fin de la historia que se volvería una cansina e irrebasable repetición (del capitalismo liberal, según el no tan avisado ideólogo del Pentágono, Francis Fukuyama).

Ahora bien, porque la distancia entre lo ideal y lo real, aunque se aproximen, no puede colmarse; porque lo posible no puede reducirse a lo real ni a un único y mejor posible, y, finalmente, porque la historia y la sociedad no pueden tener fin, mientras no acaben con ellas —posibilidad que esperamos nunca se realice— un holocausto nuclear o una catástrofe

ecológica, hay —y habrá— utopías. Y no pueden desaparecer, sobre todo —por más eclipses que conozcan— en un mundo como el actual en el que dos tercios de la humanidad vive en condiciones de miseria y explotación que les impiden aceptar la realidad como es y, además, como “el mejor de los mundos posibles”. Pues bien, si es imposible reducir la utopía a la ciencia, el futuro al presente y lo posible a lo real, y si por otra parte, lo existente no puede dejar de impulsar la insatisfacción, la crítica y el sueño de una vida mejor; es decir, si el fin de la utopía se vuelve imposible, un mundo sin utopías sería una utopía más, aunque sólo en el sentido negativo de su irrealizabilidad. Un mundo sin utopías, es decir, sin metas, sin ideales, sería un mundo sin historia, congelado en el presente. Como también lo sería un mundo cuyos ideales y metas estuvieran previstos o garantizados por leyes de la historia que tocaría a la ciencia fijar: eliminando la incertidumbre propia de la historia y, en consecuencia, de toda utopía.

Ahora bien, como el fin de la utopía sólo se puede darse en una relación ilusoria con lo real, no sólo es —en definitiva— una utopía abstracta que —como las disutopías— inspiran el temor al cambio, al futuro, sino una ideología que, por esa vía, justifica el presente, descalifica el cambio y cierra el paso a todo impulso utópico a una vida mejor, imaginada o soñada. Frente a esta ideología-utopía del “fin de la utopía”, ésta última como imagen de un futuro deseable, posible y realizable, cumple la función positiva de elevar la conciencia de que la historia no está escrita de una vez para siempre y que el hombre, en la medida en que la comprende y actúa, en condiciones determinadas, y de acuerdo con los fines que él mismo se traza, puede intentar cambiarla en dirección a una vida futura, más noble, más digna y más justa.

BIBLIOGRAFÍA

- Bloch, Ernst, *El Principio Esperanza*, 3 vols., Aguilar, Madrid, 1977.
 Bacon, Francis, *La Nueva Atlántida*, Aguilar, Buenos Aires, 1960.
 Cabet, Esteban, *Viaje por la Icaria*, Orbis, Barcelona, 1985.
 Campanella, Tomaso, *La Ciudad del Sol*, Aguilar, Madrid, 1972.
 Engels, Federico, *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico* en: Federico Engels, *Escritos*, Península, Barcelona, 1969.
 ———, *Antidürring*, Grijalbo, México, 1964.
 Fourier, Charles, *El Nuevo Mundo Amoroso*, Fundamentos, Madrid, 1975.
 González Casanova, Pablo, *Una Utopía en América*, El Colegio de México, México, D.F., 1953.



- Imaz, Eugenio (Ed.), *Utopías del Renacimiento*, Moro, Campanella, Bacon, F.C.E., México, 1956.
- , *Topía y Utopía*, F.C.E., México, 1946.
- Marcuse, Herbert, *El Final de la Utopía*, Ariel, Barcelona, 1981.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Harcourt, Brace and World, Nueva York, 1936. Edición en español: *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1958.
- Marx, Carlos, *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- , *Crítica del Programa de Gotha*, en: Marx y Engels, *Obras Escogidas*, t. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955.
- Marx, C.; Engels, F., *Manifiesto Comunista*, en: Marx y Engels, *Obras Escogidas*, t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955.
- , *La Ideología Alemana*, Grijalbo, México, 1956.
- Morton, A. L., *Las Utopías Socialistas*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1976.
- Muguerza, Javier, "Razón, Utopía y Disutopía" en: *Desde la Perplejidad*, F.C.E., México, Madrid, Buenos Aires, 1990.
- Munuesa, Bernat (Selección y presentación de), *Sociología de la Utopía*, Ed. Hacer, Barcelona, 1992.
- Moro, Thomas, *Utopía*, Porrúa, México, 1981.
- Popper, Karl, "Utopía y Violencia", en: Munuesa, Bernat, *Sociología de la Utopía*, Ed. Hacer, Barcelona, 1992.
- Ricoeur, Paul, *Ideología y Utopía*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1989.
- Ruyer, Raymond, *L'Utopie et les Utopies*, P.U.F., París, 1970.
- Platón, *La República*, UNAM, México, 1971.
- Saint Simón, *El Nuevo Cristianismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Del Socialismo Científico al Socialismo Utópico*, Era, México, 1975.
- , "Ideal Socialista y Socialismo Real" en: *Ensayos Sobre Historia y Política*, Océano, Barcelona, 1985.
- , *Filosofía y Economía en el Joven Marx*, Grijalbo, México, 1982.
- , "Después del Derrumbe: Estar o No a la Izquierda" en: *Sistema*, Revista de Ciencias Sociales, Madrid, mayo, 1992.
- , "La Filosofía de la Praxis" en: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Ed. Trotta, Madrid, (en prensa).

dialéctica

El Comité Directivo de la Revista Dialéctica lamenta profundamente el fallecimiento del

Dr. Ruy Mauro Marini

Distinguido intelectual brasileño y amigo, miembro del Consejo Editorial, acaecido el 5 de julio pasado, en la Cd. de Río de Janeiro, Brasil.

LA AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDIOS EN EL DIÁLOGO ENTRE EL EZLN Y EL GOBIERNO FEDERAL

héctor díaz-polanco

Después de arduas negociaciones entre las delegaciones del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y del Gobierno Federal, en la antesala de la última etapa (Primera Plenaria Resolutiva) de los trabajos de la primera mesa sobre Derechos y Cultura Indígena, celebrada entre el 10 y el 18 de enero de 1996, las partes elaboraron varios documentos conjuntos que podrían convertirse en acuerdos, dependiendo de las consultas respectivas.¹

Los documentos son cuatro: 1) un Pronunciamiento Conjunto, en los términos del punto 1.5 de las reglas de procedimiento previamente acordadas, en el que las partes definen el contexto y los principios de la nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado, los compromisos que asume el gobierno federal y el nuevo marco jurídico que les daría sustento; 2) Propuestas Conjuntas, de acuerdo con el punto 1.4 de las reglas mencionadas, que las partes se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional; 3) Compromisos para Chiapas que asumen el gobierno de la entidad y el Federal, así como el EZLN, correspondientes al punto 1.3 de las reglas, y 4) Acciones y Medidas para Chiapas en los mismos términos.²

Sin duda, lo que resulta más espectacular y ha causado mayor impacto en la opinión pública es el compromiso asumido por el Gobierno Federal de impulsar el reconocimiento constitucional del derecho de los pueblos indios a la libre determinación y a la autonomía. Sobre todo por el contraste de tal compromiso con las repetidas declaraciones oficiales, incluyendo tajantes afirmaciones que hizo en 1994 el entonces jefe del ejecutivo, en el sentido de que el tema de la autonomía (la autodeterminación ni se mencionaba) estaba fuera de toda discusión, dadas sus implicaciones "secesionistas".

En la presente administración se había mantenido la misma línea. En su primer informe, el presidente Ernesto Zedillo anunció que su gobierno buscaría solucionar el

Antropólogo y sociólogo. Autor de *La cuestión étnico-nacional* (Fontamara 1988), *Etnia, nación y política* (Juan Pablos editor, 1990) y *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios* (Siglo XXI Editores, 1991), entre otras obras. Profesor-investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

problema indígena con la reglamentación del primer párrafo del artículo 4  constitucional que, como se sabe, no incluye la autonomía; y durante el proceso mismo de diálogo en el marco de la primera mesa, en el último trimestre de 1995, en varias ocasiones los principales voceros de la delegación gubernamental advirtieron que dos temas eran inadmisibles y estaban excluidos de la negociación: el de la revisión del actual régimen agrario y el de la autonomía de los pueblos indígenas. Tales declaraciones oficiales venía a cuento en la medida en que, durante la primera y segunda fase de la primera mesa, las demandas de autonomía y de reformas al actual artículo 27 de la Constitución Política fueron planteadas fuertemente por los asesores e invitados del EZLN. En algunos de los grupos de trabajo de esa mesa, incluso los invitados y asesores por parte del gobierno, particularmente los indígenas, llegaron a exponer estas demandas. Los mismos temas fueron reiterados de manera unánime por los delegados asistentes al Foro Nacional Indígena convocado por el EZLN, con el concurso de la COCOPA y la CONAI, y celebrado del 3 a 8 de enero de 1996. El gobierno se mantuvo firme en su negativa a considerar la cuestión agraria en la fase plenaria del diálogo, pero admitió el planteamiento del derecho a la autodeterminación y la autonomía.³

Un cambio de actitud tan dramático de la parte gubernamental requiere una aclaración.  C mo explicar que, ahora, para el gobierno la autonomía sea aceptable? Parecería necesario entonces explorar el asunto en dos planos: a) los condicionantes sociopolíticos y económicos tanto internos como externos que empujaron al gobierno a dar un giro en su postura sobre un tema de la agenda que fue colocado en el lugar central de la mesa por la contraparte; b) los cambios de formulación y contenido que sufrió en el curso de la negociación el concepto mismo de autonomía, que lo hizo admisible para la parte oficial.

Sobre el primer plano, por el momento sólo es posible especular a partir de las urgencias del gobierno de arribar a primeros acuerdos con el EZLN, habida cuenta de los positivos efectos políticos y económicos que ello traería consigo para apuntalar la estrategia de la actual administración. El reconocimiento de la autonomía facilitaría tales acuerdos. Al mismo tiempo, el anuncio de las primeras avenencias entre las partes constituiría una buena carta que podría utilizar en el exterior para construir la imagen de estabilidad que requiere un modelo económico muy dependiente de la inversión externa, y en particular sería un argumento fuerte que podría usar el presidente durante su

visita a varios países europeos —muy sensibles ante el conflicto étnico mexicano y la situación chiapaneca en especial—, gira iniciada precisamente a finales de enero.

Antes de examinar el segundo plano de la cuestión, en donde es posible identificar bases más firmes para la explicación de nuestra incógnita, conviene que sinteticemos los puntos principales de acercamiento o convergencia alcanzados entre el 10 y el 18 de enero de 1996, en San Andrés Sacamch'en de los Pobres.

Pronunciamiento y Propuestas Conjuntas.

En el documento intitulado "Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional", del 16 de enero de 1996, se sintetizan las propuestas para fundar lo que las partes llaman una "nueva relación de los pueblos indígenas y el Estado". Se trata de establecer los principios y fundamentos para "la construcción de un nuevo pacto social", el que presupone la participación de los propios pueblos indígenas y la sociedad en su conjunto, "en el marco de una profunda reforma del Estado". Como contexto de la nueva relación, vale la pena destacar dos obligaciones asumidas por el gobierno: desarrollar una nueva política de Estado hacia los indígenas en materia económica, política y de justicia, como consecuencia de la reforma de aquél; y "superar la tesis del integracionismo cultural" que ha normado la política indigenista aplicada por el gobierno mexicano durante más de medio siglo.

A partir de tales declaraciones, el Gobierno Federal asume varios compromisos destacados:

1. Promover "el reconocimiento, como garantía constitucional, del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas", definidos éstos según el Convenio 169 de la OIT.⁴ A su vez, la libre determinación "se ejercerá en un marco constitucional de autonomía, asegurando la unidad nacional". En virtud de este marco constitucional, los pueblos indígenas podrán "decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente".

2. Impulsar reformas legales y constitucionales para ampliar "la participación y representación políticas local y nacional de los pueblos indígenas", a partir de "un nuevo federalismo en la República Mexicana". Esto debe "llevar al reconocimiento de derechos políticos, económicos, sociales y



culturales de los pueblos indígenas", así como a "una decisiva reforma del Estado en materia de prácticas institucionales".

3. Garantizar el acceso pleno de los pueblos a la jurisdicción del Estado, "con reconocimiento y respeto a las especificidades culturales y a sus sistemas normativos internos". Para ello, el gobierno promoverá "que el derecho positivo mexicano reconozca las autoridades, normas y procedimientos de resolución de conflictos internos a los pueblos y comunidades indígenas".

Habría que retener estos tres compromisos básicos. Los demás incisos de este punto 3, relativos a manifestaciones culturales, educación y capacitación, política social y bienestar, producción y empleo, y protección de indígenas migrantes, no contienen realmente planteamientos novedosos. Se trata, en rigor, de las promesas y ofertas ordinarias que en términos similares pueden encontrarse en programas, planes, declaraciones y en infinidad de documentos oficiales emitidos en los últimos lustros.

Por lo que se refiere a los principios de la nueva relación (punto 4), el Gobierno Federal se obliga, en primer término, con el pluralismo. A este respecto se reiteran las declaraciones en torno al respeto a la diferencia, el combate a toda forma de discriminación y la conformación de un "orden jurídico nutrido de la pluriculturalidad". A partir del principio de la sustentabilidad, el gobierno promete impulsar el reconocimiento del derecho de pueblos y comunidades a "recibir la indemnización correspondiente cuando la explotación de los recursos naturales, que el Estado realice, ocasione daños en su hábitat que vulnere su reproducción cultural".⁵ Asimismo, se promoverá el establecimiento de "mecanismos de revisión" para analizar aquellos casos en que "el daño ya se hubiese causado". En todo caso, el Estado impulsará "acciones de rehabilitación" de los territorios, definidos estos últimos en concordancia con lo establecido en el artículo 13.2 del mencionado Convenio 169.

Igualmente, se menciona la obligación gubernamental de evitar las prácticas parciales, aplicando el principio de integralidad. Es más interesante el compromiso de aplicar el principio de participación de los pueblos y comunidades, asegurando la "corresponsabilidad del gobierno y los pueblos indígenas en la concepción, planeación, ejecución y evaluación de acciones" que afectan a los segundos. De esto se deriva una resolución relevante: que las actuales instituciones indígenas y de desarrollo social que operan en las áreas indígenas se transformen "en otras que conciban y operen

conjunta y concertadamente con el Estado los propios pueblos indígenas". Finalmente, el principio de libre determinación impone al Estado el respeto a su ejercicio, comprometiéndose éste a no intervenir "unilateralmente en los asuntos y decisiones de los pueblos y comunidades indígenas", en tanto se salvaguarde el interés nacional y público.

Los compromisos antes mencionados buscan expresarse en "un nuevo marco jurídico nacional y en las entidades federativas" (punto 5). Puesto que se reconoce el papel decisivo del poder legislativo para ese fin, el gobierno acepta proponer al Congreso de la Unión que establezca dicho nuevo marco jurídico a escala federal, y a los Congresos de los estados "que consagren legalmente las especificidades que mejor reflejen las diversas situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas del país". Del conjunto de los documentos parece desprenderse que se dejará en la Constitución Nacional amplio margen para que sean los congresos locales los que determinen las modalidades en que se expresarán concretamente los derechos indígenas.

En materia de cambio jurídico, los compromisos precisos que asume el gobierno son principalmente tres: a) Reconocimiento en la Constitución Política de "demandas indígenas" como derechos políticos, jurídicos, sociales, económicos y culturales; b) reconocimiento de las comunidades como entidades de derecho público, el derecho de éstas a asociarse en municipios, así como de varios municipios a asociarse para coordinar sus acciones; c) reformas a los artículos 4º y 115º constitucionales, así como a otros artículos en cuanto deriven de "las anteriores reformas" y para incorporar en la Carta Magna los contenidos de la nueva relación. Lo demás tiene que ver con las adecuaciones de leyes reglamentarias e instrumentos jurídicos de carácter federal, y de legislación local, para hacerlos congruentes con las eventuales modificaciones constitucionales.

El texto fundamental en materia de nuevo marco jurídico es el 5.2, en donde se define el status "autonómico" de los pueblos indígenas. Se trata de un pasaje clave que acota con precisión los alcances de la libre determinación reconocida a los pueblos indígenas en términos de su derecho —mencionada en el punto 3.1 del Pronunciamiento Conjunto— a "decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente". Por su carácter central y definitorio, también condiciona y limita la proyección de las propuestas conjuntas y los compromisos para Chiapas. Por ello vale la pena citarlo *in extenso*:



[El gobierno asume el compromiso de impulsar] "El reconocimiento en la legislación nacional de las comunidades como entidades de derecho público, el derecho a asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas. Las autoridades competentes realizarán la transferencia ordenada y paulatina de recursos, para que ellos mismos administren los fondos públicos que se les asignen, y para fortalecer la participación indígena en el gobierno, gestión y administración en sus diferentes ámbitos y niveles. Corresponderá a las Legislaturas estatales determinar, en su caso las funciones y facultades que pudieran transferirseles".

 Autonom a o pseudoautonom a?

En efecto, el contenido de este punto es el marco constitucional de la autonomía que fue adoptada en esta fase. Por ello, en el documento de Propuestas Conjuntas,⁶ en la parte relativa a reformas constitucionales y legales, cuando se habla del compromiso de "legislar sobre la autonomía" se define puntualmente el contenido de ésta a partir del reconocimiento de las comunidades y de las asociaciones formuladas en el citado 5.2 del Pronunciamiento Conjunto. En suma, este es el significado preciso del concepto de autonomía acordado en principio.

La pregunta crucial es si este "marco" permite el reconocimiento efectivo de la autonomía en nuestro sistema jurídico. Algunos analistas, impresionados por la parte declarativa de los documentos en donde se menciona el derecho a la libre determinación y a la autonomía, han concluido que se hicieron avances substanciales en esta materia. Sin embargo, el examen detenido no parece avalar esa deducción. Los más cautos aducen que aunque no se reconoció la autonomía en sus escalas municipal y regional, al menos se admitió la "autonomía comunal". Pero tampoco hay sustento para fundar este juicio.

Con fundamento en los propios planteamientos de los pueblos indios,⁷ la autonomía en cualquier escala, como ejercicio de la autodeterminación, supone al menos tres elementos esenciales: primero, una base *político-territorial* en término de la cual se determina una jurisdicción propia; segundo, un *autogobierno* (gobierno autónomo), definido como un orden de gobierno específico, constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado; tercero, unas *competencias* propias, exclusivas y/o compartidas con otras instancias de gobierno, que configuran la

descentralización política consustancial a todo régimen autonómico. Todo ello consagrado constitucional y legalmente como parte del régimen jurídico del Estado.

¿Encontramos algo de esto en los documentos que nos ocupan? La delegación oficial ha sido clara en su negativa a reconocer sentido territorial a la autonomía que suponga un contenido político o jurisdiccional. Esto se ha planteado enfáticamente como comunicación directa en el curso del propio diálogo, y en declaraciones públicas de los voceros gubernamentales.⁸ Tal rechazo se refleja también en los documentos examinados. En todos ellos, a diferencia de las originales propuestas zapatistas, cuando se hace referencia al territorio,⁹ se adopta exclusivamente la definición del Convenio 169 (artículo 13.2) que pone el énfasis en la totalidad del "hábitat" que los pueblos interesados "ocupan o utilizan de alguna otra manera", pero sin implicación política o jurisdiccional. La parte gubernamental recusó toda referencia al "pluralismo jurídico" y sólo aceptó reconocer "los sistemas normativos para la resolución de conflictos internos", entendiéndose por éstos los relativos a "convivencia interna", y siempre que los "juicios y decisiones sean convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado".¹⁰

Tampoco hay reconocimiento de nivel de autogobierno alguno. Y ello comprende a cualesquiera de las escalas posibles, incluyendo la comunal. El actual sistema federal de poderes queda intacto, pese a las declaraciones sobre "la profunda reforma del Estado" y sobre "un nuevo federalismo". A diferencia de las propuestas del EZLN y las consensuadas por los indígenas, no existe en los documentos de esta fase resolutive la menor referencia a "pisos" o niveles en la organización de los órdenes de gobierno que sean adicionales a los vigentes (federal, estatal y municipal); es decir, no se concibe una instancia autonómica en tanto forma de gobierno legalmente reconocida. Esto se aplica, insistimos, incluso a lo comunal. Aunque en el multicitado punto 5.2 del Pronunciamiento se propone reconocer a las comunidades como "entidades de derecho público", ello no implica su reconocimiento como orden de gobierno. En el curso de las discusiones del diálogo de San Andrés, los delegados gubernamentales así lo manifestaron: no se consideraría ninguna instancia de gobierno propia de los indígenas, y ello se expresó en los documentos.

En éstos, en efecto, cuando se habla del "pacto federal" o de las "instancias de gobierno" se hace referencia únicamente a los niveles vigentes. Por ejemplo, en el cuarto párrafo del punto II.4 del documento de Propuestas, el



propósito de fortalecer el pacto federal se vincula con la revisión de las relaciones entre la federación y los gobiernos estatales, y de éstos con los municipios. Solamente. De la misma manera, el documento citado (II.5.c) aborda la cuestión central de la "distribución de competencias", no en el eventual horizonte de transferencia de las mismas hacia algún orden nuevo de gobierno (que en realidad no se contempla), sino como necesidad de "configurar una atribución concurrente con las instancias de gobierno federal, estatal y municipal". A su vez, las competencias en las materias política, administrativa, económica, social, cultural, educativa, judicial, de manejo de recursos y protección de la naturaleza, se deben (re)distribuir entre las mencionadas "instancias políticas de gobierno del Estado mexicano". Aunque se dice que esto debe hacerse "a efecto de responder [...] a los requerimientos y demandas de los pueblos indígenas", ni por un momento se piensa que lo más lógico es que, entonces, tal distribución de competencias deba incluir a instancias autónomas, propias de los indígenas (y, en su caso, no indígenas) que las constituyan.

Es cierto que en el mismo párrafo se hace referencia a "facultades, funciones y recursos" que podrían transferirse a los indígenas; pero esto se sujeta a los criterios del famoso apartado 5.2 y, como se verá, está referido particularmente al nivel municipal. Conviene detenerse en esta cuestión y, de paso, analizar las implicaciones de los conceptos de "municipio indígena" o de "municipio mayoritariamente indígena". En aquel apartado, las comunidades y las figuras de asociación podrán beneficiarse de la transferencia "ordenada y paulatina de recursos" que determinen las "autoridades competentes". De tal manera que se trataría de una medida de carácter *administrativo*, no *autonómico*. El mismo carácter tendrían las posibles transferencias de funciones y facultades. Pero lo característico de la autonomía no es la descentralización administrativa que pueda provocar, sino la descentralización política. Desde luego, en el marco de la autonomía puede darse —y por lo común conviene que así sea— descentralización administrativa, pero no es ésta la que sustenta y crea la autonomía.

¿Qué decir de las figuras asociativas? ¿Podrían éstas dar espacio para la constitución de entidades autónomas? Por lo que respecta a la forma más alta, el "derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas", se dice en voz baja que ésta podría abrir la puerta a la constitución de regiones autónomas. En tal ocurrencia, serían especies de regiones autónomas de hecho, clandestinas o vergonzantes: entes autónomos que no osan

decir su nombre. Para ir despejando este tema, ante todo cabría recordar que en el actual artículo 115 de la Carta Magna ya se establece la posibilidad de que varios municipios puedan coordinarse y asociarse.¹¹ Pero así como esta posibilidad no abre opciones para la constitución de regiones autónomas, no es claro cómo podría facilitar la formulación del punto 5.2. No se vislumbra de qué manera la asociación de varios municipios para coordinar sus acciones podría dar lugar a un ente nuevo y además autónomo. En todo caso, si esa fuera la opción que quiere abrirse, ¿por qué utilizar una vía tan tortuosa y rebuscada, en lugar de dar lugar directamente a la constitución de las regiones autónomas? En realidad, se sabe que esa no es la intención del gobierno; por el contrario, ha sido claro su constante rechazo de la autonomía regional. La razón es simple: las regiones o los municipios autónomos implicarían descentralización política, disputarían el poder a las instancias de gobierno vigentes y despertarían apetitos democratizadores que podrían ser contagiosos.

¿Quizás la autonomía se insertaría en la institución municipal? Es a ésta a la que se dirigen claramente los propósitos de "descentralización" de facultades, funciones y recursos desde las instancias federales y estatales (cf. IV.5 de las Propuestas Conjuntas). Lo que resulta un enigma es el carácter de los municipios que se beneficiarían de la posible descentralización. La delegación gubernamental rechazó el enunciado de "municipios autónomos". En su lugar, propuso la creación de "municipios indígenas". En todos los documentos que nos ocupan se incluyó la fórmula de "municipio con población mayoritariamente indígena", y en particular en el de Compromisos para Chiapas se habla de "ayuntamientos indígenas".¹²

En la formulación adoptada se privilegia el carácter de la población (su condición indígena) para definir la naturaleza del municipio, en lugar de hacer hincapié en el contenido político de éste, en su forma de constitución y organización, en sus competencias y facultades y, en fin, en su posición en un nuevo régimen federal y democrático. La referencia a lo "indígena", en lugar del carácter "autónomo", tiene numerosas implicaciones negativas tanto para los pueblos indígenas como para el país, por su orientación *no incluyente*, contraria a la insistencia del EZLN sobre ese punto.¹³

El peligro es que revivan los antiguos "pueblos de indios" de factura colonial, que creó la Corona española en la Nueva España a partir del siglo XVI, precisamente para separar a la población nativa del resto. Esto provocó aislamiento y la constante atomización de los pueblos a lo



largo de tres siglos. El énfasis supuestamente *étnico* sentaría las bases de un segregacionismo que perjudicaría, en primer lugar, a los propios indígenas. Con ello se encierra y arrincon a los pueblos indígenas; y, en tanto se limita la participación democrática de los no indígenas en la conformación de entidades autónomas y pluriétnicas, cuando sea el caso, se abren potenciales enfrentamientos interétnicos en sinnúmero de zonas, lo que tendría el efecto de dividir las filas populares en los municipios y las regiones.

Específicamente, el enunciado de "municipio con población mayoritariamente indígena" abre inquietantes incógnitas. El planteamiento puede llevar a una atomización aún mayor de los municipios en que hay alguna presencia significativa de indígenas. Se estaría alentando la desenfadada segmentación municipal, pues a ello conduciría el deseo de innumerables conglomerados indígenas de ser mayoría en sus municipios, para conformar sus propios entes. Y aún así, quedaría pendiente el complicado problema de la población no indígena en esos "municipios con población mayoritariamente indígena", problema al que se ofrece una respuesta en el modelo de municipio *autónomo*. En otra hipótesis: la de que no se produjera una desordenada parcelación, se dejaría fuera de toda solución a una alta proporción de la población indígena del país que no constituye mayoría en sus municipios. La propuesta que nos ocupa parece ignorar este hecho. Por lo demás, hay razones para pensar que los llamados "municipios con población mayoritariamente indígena" fomentarían los enfrentamientos, las tendencias a la exclusión, que curiosamente dice el gobierno querer evitar,¹⁴ y la separación entre indios y no indios.

En conclusión, por lo que respecta a la demanda de autonomía de los pueblos indios es poco lo que se avanza en los documentos que hemos examinado. Es cierto que existen compromisos valiosos cuyo cumplimiento efectivo traería beneficios para los indígenas del país. La obligación que contrae el gobierno de consultar a los pueblos antes de emprender acciones que puedan afectarlos, de indemnizarlos en caso de daños a su hábitat y de transferirles recursos, son ejemplo de ello. Sin embargo, en ausencia de autogobiernos, facultades propias y de los demás atributos autonómicos, pueden albergarse dudas sobre las posibilidades de que tales compromisos se observen en la práctica. Lo central, la cuestión de la redistribución del poder, para otorgar a los pueblos indios la "cuota" que requieren en el marco de un sistema descentralizado y democrático, no fue tocado. La

razón es que la "nueva" relación entre pueblos indígenas y Estado que se proclama seguirá fundada en una lógica de *heteronomía*. El régimen de "autonomía" que se propone (el famoso "marco" ya examinado) es, valga la paradoja, *no autónomo* o si se quiere pseudoautónomo.

En los documentos no hay correspondencia entre la aceptación declarativa de conceptos como autodeterminación, autonomía, territorio y pueblo indígena, por una parte, y los derechos reconocidos a los indígenas por la otra. Sobre los tres primeros se han señalado sus límites a la hora de concretarse en los compromisos. En relación con la categoría de *pueblo* indígena, prevalece la idea de poblados o comunidades dispersas con ciertas características socioculturales, etc., pero sin posibilidad de constituirse en sujeto político y orden de gobierno. Esto es congruente con el hecho de que en los documentos de la primera plenaria resolutive se adopte a este propósito la definición del citado Convenio 169. Por ejemplo, en el punto 3.1 del Pronunciamiento Conjunto, después de aceptar el reconocimiento al derecho a "la libre determinación de los pueblos indígenas", inmediatamente se acota el alcance de tal derecho al adoptar la definición de pueblo del mencionado convenio. ¿Por qué? Porque en este instrumento signado por México se establece claramente que la utilización del término pueblo "no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional" (art. 1.3). Ahora bien, la prerrogativa fundamental que el derecho internacional confiere al término "pueblo" es precisamente el derecho a la libre determinación, como se establece en el primer artículo de los dos pactos internacionales aceptados.¹⁵ Así, una vez descartada la interpretación del derecho internacional, se cierra el círculo: el derecho a la "libre determinación" incluido en el mencionado Pronunciamiento Conjunto deberá entenderse en los propios términos de éste; es decir, en los términos en que se define la autonomía en el punto 5.2.

En síntesis, por lo que a nuestro asunto respecta, la novedad contenida en los documentos de la mencionada plenaria consiste solamente en que se introducen los "términos" declarativos de autodeterminación y autonomía, así como las posibles figuras de "asociación". La mayoría de los compromisos retoman las propuestas originales del gobierno, incluyendo algunas elaboraciones del Instituto Nacional Indigenista, por lo que hace al reconocimiento de la comunidad, su participación en la integración de los ayuntamientos, y las correlativas propuestas de reformas al 4º y al 115º constitucionales.¹⁶



Se ha alegado que las "asociaciones" de municipios y comunidades podrían ser la base para constituir, *de hecho*, regiones y municipios autónomos. Esto no está mal, y con independencia de lo indicado en los documentos es lo que ya están haciendo y, previsiblemente, continuarán haciendo los pueblos indios en diversas regiones del país. Pero aparentemente se olvida un hecho importante: de lo que se trataba en este diálogo era de darle sustento *de derecho* a las demandas históricas de los pueblos indios, a fin de que éstos no tuvieran que seguir empujando a contracorriente, muy a menudo en los linderos de la ley o francamente en la ilegalidad. El arreglo de los documentos examinados no avanza en el establecimiento de un marco jurídico adecuado para los derechos de autodeterminación y autonomía. Deja prácticamente en el mismo status la situación que, se supone, se buscaba resolver en el marco de la constitución y las leyes. Por lo tanto, las luchas de los pueblos indios tendrían que darse, nuevamente, fuera o en los márgenes del marco legal.

San Andrés Totolepec.

1 de febrero de 1996.

Post Scriptum

Del 13 al 16 de febrero de 1996, se realizó la segunda parte de la Plenaria Resolutiva. En esa ocasión, las partes acordaron formalizar los acuerdos en los términos de los documentos elaborados en la primera parte, con el agregado de un resolutivo en el que el EZLN manifestaba algunas reservas sobre los acuerdos.

En el interin, en el seno de los asesores del EZLN se había planteado un debate en torno al carácter de los documentos de pronunciamiento y compromisos. Simplificando al máximo, dos posiciones se perfilaron. La primera destacaba que los logros contenidos en dichos documentos eran aceptables y, en las condiciones en que se había realizado la negociación, eran suficientes y satisfactorios. Se alegaba que algunos logros incluso superaban las expectativas. La segunda hacía hincapié en las limitaciones de los acuerdos esbozados y en los inconvenientes políticos que podrían derivarse de una firma sin reservas. El inconveniente político se refería específicamente a que el EZLN pudiera aparecer ante el país, y particularmente ante los pueblos indígenas, reduciendo los alcances de las propuestas consensuadas por sus propios invitados y asesores durante las fases anteriores del diálogo y en el Foro Nacional Indígena.

Para evitar este riesgo se sugería que, con independencia de la formalización de los acuerdos, el EZLN hiciera un claro pronunciamiento en el que sostuviera las reivindicaciones centrales planteadas por los indígenas (v. gr., las demandas agrarias, vía el restablecimiento del espíritu original del 27 constitucional, y la demanda de autonomía en sus escalas comunal, municipal y regional). La discusión se llevó hasta las profundidades de la selva lacandona.¹⁷

La polémica fue dirimida por las bases zapatistas. En efecto, la consulta a esas bases arrojaron los siguientes pronunciamientos, aprobados por el 96%:

"A) Rechazar la falta de solución al grave problema agrario nacional e insistir en que el artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos debe retomar el espíritu de Emiliano Zapata resumido en las dos demandas básicas: La tierra es de quien la trabaja, y Tierra y Libertad".

"B) Rechazar la falta de reconocimiento jurídico de las autonomías municipales y regionales e insistir en que se cumplan los resolutive del Foro Nacional Indígena celebrado en San Cristóbal de las Casas en enero de 1996".

"C) Rechazar la falta de solución a las demandas en el derecho a la información, justicia y derechos políticos que fueron precisadas en las fases 1 y 2 de la Mesa de 'Derechos y cultura indígena' y en el Foro Nacional Indígena de enero de 1996".

Por lo tanto, aunque el mismo porcentaje de las bases de apoyo zapatista se pronunció por aceptar y formalizar con "el supremo gobierno" los acuerdos mínimos elaborados en la primera plenaria, al mismo tiempo acordó: "Hacer un pronunciamiento de EZLN y de los asesores, sobre las demandas que no han sido resueltas y que corresponden a los resultados de las fases 1 y 2 de la Mesa de 'Derechos y cultura indígena' y del Foro Nacional Indígena y que el EZLN se compromete a mantener como propias y a seguir luchando por su solución".¹⁸

La orden de los pueblos zapatistas levantados en armas fue cumplida por los delegados del EZLN en el diálogo.¹⁹ En el pronunciamiento que se elaboró al efecto se detallan las demandas fundamentales que el EZLN asume y mantiene plenamente. Por lo que respecta a la autonomía se indica que no basta "que las comunidades indígenas se asocien en municipios y éstos lo hagan para coordinar sus acciones. Se necesitan —agrega— instancias autónomas que, sin ser exclusivamente indígenas, formen parte de la estructura del Estado y rompan con el centralismo". Asimismo, se indican los atributos del "régimen" de autonomía, a saber, el reconocimiento del territorio de los pueblos indios, el



establecimiento de gobiernos propios, la construcción de un sistema jurídicamente pluralista y la redistribución de competencias.

NOTAS

- 1 Después del receso de 20 días para las consultas, las partes volverán a reunirse el 13 de febrero para, en su caso, formalizar los compromisos y propuestas conjuntas a que hayan llegado. Cf. el documento *Mesa 1: Derechos y cultura indígena. Primera plenaria resolutive. Instructivo*, ms., 10 de enero de 1996, III.13 y 14.
- 2 Las reglas referidas están contenidas en el documento "Agenda, Formato y Reglas de Procedimiento", que son parte del *Protocolo y Bases para el Diálogo y la Negociación de un Acuerdo de Concordia y Pacificación con Justicia y Dignidad entre el Gobierno Federal y el EZLN*, del 11 de septiembre de 1995. De acuerdo con los incisos mencionados de las reglas, tanto los compromisos como las propuestas y los pronunciamientos conjuntos que adopten las partes "se integrarán, como tales, al Acuerdo de Concordia y Pacificación con Justicia y Dignidad".
- 3 Por acuerdo de las partes, la discusión del "tema agrario" se trasladó a la tercera Mesa de Trabajo sobre Bienestar y Desarrollo.
- 4 Se refiere a la definición contenida en el artículo 1, inciso 1.b y 2 del *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, de la Organización Internacional del Trabajo, aprobado por el Senado y ley de la República Mexicana. Incluido en H. Díaz Polanco (compilador), *Etnia y nación en América Latina*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Claves de América Latina, México, 1995, cap. XIV.
- 5 Aquí el gobierno se estaría comprometiendo a incluir "en la legislación" lo contemplado ya en el mencionado Convenio 169; esto es, el derecho de los pueblos indios a "percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir" (Art. 15.2) como resultado de las actividades de explotación, emprendidas por el Estado, de los recursos existentes en las tierras o los territorios de aquéllos.
- 6 Cf. *Propuestas Conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las Reglas de Procedimiento*, ms., San Andrés, 18 de enero de 1996, V.1.a.
- 7 Para sólo mencionar los textos que emergieron durante el mismo proceso de diálogo y negociación, véanse las elaboraciones sobre autonomía contenidas en los documentos de la segunda fase, particularmente los correspondientes al Grupo de trabajo 1: "Comunidad y Autonomía: derechos indígenas", en *Ce-Acañ*, Revista de la Cultura de Anáhuac, núm. doble especial 74-75, diciembre de 1995, pp. 11-39; también, *Resolución de la Mesa 1 sobre el tema de autonomía en el Foro Nacional Indígena*, ms., 5 de enero de 1996; finalmente, el documento inicial presentado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Postura del EZLN para la Plenaria Resolutive de las Partes. Tema 1: Derechos y Cultura Indígena*, 10 de enero de 1996.

- 8 A este respecto, la declaración más reciente la hizo Jorge del Valle, miembro de la delegación gubernamental: "Creo que los puntos de diferencia que tenemos y que están muy nítidos (el asunto de la territorialidad y el asunto de la pluralidad de los sistemas jurídicos) no se expresaron más porque no se aterrizaron más". Indica más adelante que no hay riesgo de ruptura en la negociación porque, a su juicio, se ha encontrado la afortunada fórmula "que no implica el territorio". Y agrega: "No, no veo el riesgo, a menos que se amachinen en que debe quedar el concepto territorio". Cf. "Acuerdos con el EZLN. Del Valle: regiones autónomas y derecho plural, inaceptables", entrevista de Blanche Petrich, *La Jornada*, 28 de enero de 1996, p.1 y 6.
- 9 Por ejemplo, en el punto 4.2 del Pronunciamiento y en el II.5.a. de las Propuestas Conjuntas.
- 10 Cf. el punto 5.1.b. del Pronunciamiento y el III.2 de las Propuestas Conjuntas.
- 11 En la fracción III del artículo 115 de la Constitución Política se establece: "Los municipios de un mismo estado, previo acuerdo entre sus ayuntamientos y con sujeción a la ley, podrán coordinarse y asociarse para la más eficaz prestación de los servicios públicos que les corresponda".
- 12 Cf. *Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal y el EZLN, correspondientes al punto 1.5 de las Reglas de Procedimiento*, ms., San Andrés, 17 de enero de 1996, p.3.
- 13 Por ejemplo, en la Tercera Declaración de la Selva Lacandona se lee: "[...]Segundo. Se declara válida la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, original, expedida el 5 de febrero de 1917, incorporando a ella las Leyes Revolucionarias de 1993 y los Estatutos de Autonomía incluyente para las regiones indígenas [...] El EZLN apoyará a la población civil... en la lucha por la formación e instauración de un gobierno nacional de transición a la democracia con las siguientes características: [...] 4. Que reconozca las particularidades de los grupos indígenas, reconozca su derecho a la autonomía incluyente y su ciudadanía." Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *III Declaración de la Selva Lacandona*, México, enero de 1995.
- 14 Ver la citada declaración de Jorge del Valle a *La Jornada*, 29 de enero de 1996, p.11.
- 15 Nos referimos, desde luego, al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y al Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.
- 16 Cf., por ejemplo, el documento del INI titulado "Desarrollo de los pueblos indígenas", ms., sin referencia; y el documento distribuido en la segunda fase de la mesa de trabajo, atribuido por la prensa a aquél.
- 17 Ver la crónica de Herрман Belinghausen en *La Jornada*, 14 de febrero de 1996.
- 18 Cf. *Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, México, febrero de 1996.
- 19 EZLN, *El diálogo de San Andrés y los derechos y cultura indígena. Punto y seguido*, parte III, México, febrero de 1996.



LA REVOLUCIÓN QUE NO FUE

ramón eduardo ruiz

Para muchos aficionados del estudio de los grandes eventos humanos, las revoluciones son como las siembras y cosechas de maíz. Van y vienen: con las buenas, los pueblos gozan, y con las malas sufren. Mas los aficionados, un grupo que incluye a casi todos los intelectuales del *establishment*, una triste realidad en México, perdieron el camino, a pesar de que José Clemente Orozco, Mariano Azuela y Juan Rulfo, junto con otros maestros mexicanos, no lo hicieron. Hasta Jorge Ibargüengoitia, un escritor más burlón que iconoclasta, reconoció la realidad en los *Relámpagos de agosto*. Lo cierto es que son pocas las auténticas revoluciones, y son aún menos las exitosas. Son eventos únicos en la vida, como la muerte de un padre. Como aseveró Luis Cabrera: "la revolución es la revolución". De todo lo que este prolífero escritor nos ha legado, nada se acerca más a una verdad universal que su sentencia sobre la naturaleza de la revolución. En el mundo Occidental la definición de Cabrera es tan simple y precisa que debería ser irrefutable; sin embargo, no ha sobrevivido el reto del tiempo. La corrupción sentó sus reales desde el principio, hasta llegar a la grotesca realidad actual en donde el término revolución es aplicado por políticos a programas neoliberales.

Entre ellos se encuentran los gobernantes mexicanos que, desde hace años, le han dado las espaldas a las esperanzas de campesinos y obreros para abrazar panaceas neoliberales, lo antitético de los fundamentos de la revolución de antaño, y hasta retan, dice Heberto Castillo, a sus críticos a que comprueben que no es cierto. La respuesta, claro, es que lo que apoyan los gobernantes y sus aliados entre la burguesía en el poder es todo lo contrario a los anhelos de una revolución social; el neoliberalismo, al estilo de Adam Smith y los patrones del siglo XIX, es una política económica de mercado, que deja que los dueños del capital impongan sus precios y sus aranceles, mientras evita que los sueldos suban con los precios de las demás mercancías. Un principio básico de esta política ha sido vender las joyas de la nación no solamente a ricos mexicanos, sino también a norteamericanos, el pecado nefasto de los porfiristas según los constituyentes de 1917.

Ramón Eduardo Ruiz. Historiador mexicano radicado en Estados Unidos. Es autor de *La Gran Rebelión: 1905-1924; Triumph and Tragedy* entre otros. En *Dialéctica* se han publicado anteriormente dos trabajos de su autoría: "Reflexiones sobre el atraso mexicano" (núm. 22) y "Nuestro Quinto Centenario" (núm. 25).

¿Cómo se explica este abandono del camino de ayer, donde se alababa un gobierno fuerte, propietario de las riquezas del país y responsable por el bienestar del pueblo, para darle la bienvenida al liberalismo del antiguo porfiriato? La respuesta se encuentra en la historia del pasado, en lo que se hizo y no se hizo, como también en la fuerte presencia del vecino del norte. Una Revolución, si en verdad significa más que un simple cambio de gobernantes, proclama el amanecer de una nueva era, tanto en el ámbito económico y social como en el político. No es el sólo cambio de gobernantes, ni simplemente el hecho de correr a los pillos, sean militares o políticos, sino una transformación de la estructura básica de la sociedad. Una Revolución, en su significado de "R" mayúscula, es una purga social que, entre sus logros, está el de alterar dramáticamente el sistema económico prevaleciente y transformar la estructura de clases, lo mismo que los patrones de riqueza y la distribución de ingresos. Más allá de esto, una revolución en su más profundo sentido es también psicológica, como lo dijo Gramsci, en cuanto cambia el modo de pensar de las gentes, pues de no ser así hay el riesgo de que los patrones de pensamiento de antaño socaven los planes presentes. Una revolución enseña nuevos principios y demanda lealtad hacia ellos. Más aún, en el siglo veinte una Revolución modifica la naturaleza de la dependencia de una nación respecto al mundo exterior, especialmente en el Tercer Mundo, donde tiene que alterar la relación entre el antiguo amo y la recién liberada colonia. Para México, claro, esto significaría una revisión drástica de su relación con el poderoso vecino.

Dada esta definición de Revolución, entendida como una catarsis repentina, ¿hasta qué punto puede el levantamiento de 1910 considerarse una Revolución? La respuesta, claro, requiere separar la retórica de los hechos; pide que se distingan los ideales tantas veces enunciados en las leyes de la verdadera intención del liderazgo, así como de lo que realmente se logró. ¿Madero, Venustiano Carranza o Álvaro Obregón, los caudillos de la revuelta, planearon y llevaron a cabo una revolución auténtica? ¿Contemplaron sus seguidores una total metamorfosis de la estructura del antiguo régimen? ¿Fue su objetivo liberar el país del sistema capitalista que, cualquiera que fuesen sus ventajas en México, emulaba los modelos económicos y políticos de la Europa Occidental y de los Estados Unidos, para sustituirla por un orden social distinto? ¿Rompió México con su relación de dependencia respecto a su vecino amo? ¿Hasta qué punto fueron éstos los ideales del levantamiento de 1910 y hasta qué punto se llevaron a cabo? Para plantearlo de una manera más



breve, ¿tenían pensado los caudillos, lo mismo que sus discípulos efectuar una reforma o provocar un cambio radical?

Revolución y violencia, destrucción de la propiedad y la pérdida de la vida, van de la mano. Sin embargo, confundir la violencia con la revolución es cometer un error, pues no necesariamente son inseparables. En México, no obstante, se toma muchas veces la violencia del periodo que va de 1913 a 1915 como prueba de una revolución. Que los rebeldes tuvieron que pelear para derrocar a Victoriano Huerta no necesita documentarse. Aún así, hay que reconocer que gran parte de la violencia, en particular en la era que sigue a Huerta, se debió a disputas de facciones. A pesar de que en ocasiones los principios económicos pudieron haber estado de por medio, las luchas armadas eran en realidad facciones de familias rebeldes en pugna una contra la otra. Los correligionarios de Emiliano Zapata en la Convención de Aguascalientes, quienes en ocasión hablaron del cambio social, se encajan en la misma categoría. Además, ningún estudioso ha verificado las credenciales revolucionarias de Francisco Villa, brevemente el aliado de Zapata y el mayor enemigo de los Constitucionalistas, los vencedores finales. Para Venustiano Carranza, el Primer Jefe de ellos, a decir como él mismo proclamaba a voz alta, no tenían cabida los revolucionarios o radicales dentro de sus filas. La violencia en México, para acabar pronto, no significó necesariamente Revolución.

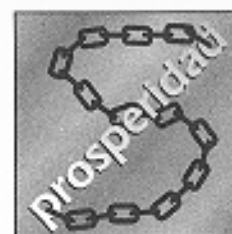
La Gran Rebelión, tal vez sea ésta la descripción más adecuada de lo que sucedió entre 1911 y 1923, fue tanto un fenómeno del siglo diecinueve, como un presagio del futuro. Sus raíces y sus principios reflejan, con sus modificaciones, los ideales de la Revolución Francesa que también se aplicaron en Inglaterra y en los Estados Unidos. Su razón de ser era la fórmula capitalista, actualizada a fin de que respondiera a la realidad mexicana. En la opinión de los principales insurgentes, las oligarquías de provincia, en especial el Triunvirato de Sonora y la maquinaria Terrazas-Creel en Chihuahua, con el respaldo de Porfirio Díaz, habían destruido la fórmula capitalista de la libre competencia. El pequeño bando en discordia que pretendía un cambio más radical sufrió el fracaso y la muerte, pues así lo ejemplifica la suerte que corrieron Emiliano Zapata, Lucio Blanco y Ricardo Flores Magón. Debido a lo estrecho de sus metas, la rebelión sólo significó una simple cirugía plástica para el capitalismo mexicano.

Un examen de los orígenes del levantamiento revela mucho sobre su carácter. En primer lugar, el descontento rebelde provino de los estados norteros, desde Sonora a

Coahuila. Los rebeldes también se armaron previamente en Morelos y por un tiempo breve en Yucatán. Ese conjunto de estados, a simple vista tan diversos, compartían un común denominador: Todos ellos mantenían ligas con mercados extranjeros: los estados del norte y Yucatán con los Estados Unidos, mientras que Morelos, si bien vendía azúcar en su mercado interno, también lo hacía en el extranjero, un mercado que sufría fuertes recortes por la recuperación de la economía cubana, isla primordial de la caña. Por supuesto, no fueron las oligarquías de estos estados las que tomaron las decisiones; éstas fueron hechas desde el exterior en los centros mercantiles, es decir, en los Estados Unidos. Estas decisiones se hicieron en torno al azúcar y al henequén de Yucatán, así como sobre el cobre, el algodón y el ganado, los principales productos de Sonora, Chihuahua y Coahuila. El derrumbe de la banca en los Estados Unidos en 1907 hizo estragos con las economías de estos estados "coloniales", los más ricos y progresistas del Porfiriato. Aún más, los estados fronterizos también gozaban de lo mejor del capital yanqui invertido en México. Como lo hace notar Francisco Bulnes, existía una relación directa entre las regiones con grandes inversiones de dólares y los focos de rebelión.

Sin embargo, Bulnes cerró sus ojos a lo obvio. La importancia clave de lo que estaba sucediendo en estados como Sonora no era precisamente la relación entre los dólares y el sentimiento rebelde, sino más bien lo que los dólares habían hecho con la estructura social de estos estados hacia 1910. Un siglo después de haberse convertido en "nación soberana", México, con estados como Sonora en primer plano, había caído en manos de un amo extranjero más formidable que el odiado conquistador español. La supuesta libertad del estado mexicano se convirtió en dependencia.

Para Sonora, arrastrada por la telaraña yanqui dada su proximidad a los Estados Unidos y sus depósitos de cobre, la servidumbre trajo consigo una metamorfosis. De ser considerado uno de los estados más pobres, Sonora pasó a ser objeto de una de las inversiones más grandes en dólares hechas en México y, virtualmente por ese sólo hecho, se convirtió en uno de los estados más prósperos. La oligarquía local detrás del timón del mando se regocijaba pensando que el progreso había sentado sus reales. Desde su punto de vista, gracias a los nexos con el vecino gigante, al que cortejaba con la bendición de don Porfirio, había logrado espectaculares dividendos. Los adornos de la modernización puestos en marcha por el capitalista norteamericano, incluyendo sus valores e ideología, descansaban sobre sólidos cimientos. Los



comerciantes gozaban de excelentes ventas, mientras había un mercado en los Estados Unidos para los agricultores y los ganaderos, gracias al capital norteamericano y al ferrocarril construido por éste, que ofrecía trabajos bien pagados a cientos de obreros. Al cumplirse el centenario en 1910, según la oligarquía, había amplia justificación para celebrar el centenario.

La era del Nuevo Imperialismo, los años entre 1870 y la Primera Guerra Mundial, el telón de fondo para el drama en Sonora, levantó la cortina a una era de fundamental importancia para todo el mundo. Sólo entonces pudo una civilización mundial empezar a tomar forma. Con la división entre países centrales y periféricos, el resultado de la conquista industrial capitalista de América Latina, Asia y África, el mundo se convirtió en una enorme red internacional. Los del centro (*core*), Europa y Estados Unidos, dictaban el papel subordinario de la periferia. Para Sonora, el surgimiento de este orden significó el nacimiento de una época diferente. Dada la primitiva tecnología de esos tiempos y el desplome del mercado mundial para la plata, la base de la minería española, el antiguo sistema colonial se vino abajo, dejándolo, como dijera Eric Hobsbawm, en bancarrota. Según él, "el viejo colonialismo no evolucionó hacia uno nuevo; se destruyó y fue reemplazado por otro". El estado de Sonora fue un ejemplo de este cambio, en donde una rudimentaria economía minera pereció, para ser reemplazada hacia finales del siglo diecinueve por una moderna, financiada y controlada por los capitalistas yanquis.

El Nuevo Imperialismo distorsionó la antigua imagen colonial. La construcción del ferrocarril de vapor en los países de la periferia propició un cambio en los bastiones industriales, con Inglaterra al frente, de las importaciones a las exportaciones, arruinando la antigua artesanía colonial, abriendo tierras para la agricultura de exportación, haciendo florecer la banca internacional y el flujo del capital extranjero. Durante esta fase, los especuladores construyeron la infraestructura para manejar la exportación de materias primas y la venta de bienes manufacturados. A razón de la cacería en pos de materias primas y mercados, la inversión de capital en ciertos lugares como Sonora creció de la noche a la mañana.

Conforme esto adquirió forma, algunas regiones distantes, que anteriormente habían permanecido independientes, se convirtieron en simples protuberancias de la economía mundial. En poco tiempo, se desarrolló una división internacional de trabajo en donde el mundo indus-

trial fabricaba y vendía bienes, y el otro trabajaba para suministrarlo de materias primas y alimentos baratos. Más y más, gran parte del mundo comenzó a depender, en mayor o menor grado, del Occidente. La situación empeoró de 1880 en adelante, ya que los términos del intercambio se hicieron más difíciles para las gentes "coloniales". Hacia 1910, en contraste con cincuenta años atrás, costaba mucho más en los países de la periferia la compra de artículos manufacturados. Con la pérdida del poder adquisitivo, los niveles de vida en estos países, en comparación con aquéllos en los Estados Unidos y Europa, se desplomaron. La desigualdad proliferó rápidamente, ya que para mediados del siglo los precios estaban un 50 % más altos en América Latina, Asia y África que en el Occidente. Sólo una pequeña parte del dinero de exportación iba a dar a la industrialización local, debido a que los capitalistas europeos y norteamericanos no querían que los países periféricos se convirtieran en una competencia para sus mercancías.

Conforme se desarrollaba este drama, enormes sectores de la población nativa se vieron cada vez más marginados. Extrañamente, y a pesar del flujo de capital, los pobres de la periferia se vieron más pobres. Los agricultores que directamente se ocupaban en la labranza, lo mismo que los artesanos de antaño, venían a engrosar cada vez más las filas de los desocupados en tanto que los campesinos empeñados en conservar sus tierras, contaban con poco capital para invertir en ellas. En los campos mineros de Sonora, los vaivenes de la economía internacional determinaban si los trabajadores tenían trabajo o no, o si ellos y sus familias tenían comida en la mesa. Para colmo de los males, las depresiones internacionales, en particular las de 1873, 1896 y 1907, hicieron aún más difícil la situación. La economía local, para acabar pronto, se vio forzada a doblegarse para abastecer las necesidades de las naciones industriales, dejando en casa una clase dominante casada con la dependencia. De igual importancia, la incorporación de los países de la periferia a las economías del mundo industrializado, con la destrucción concomitante de los cimientos de la colonia española, trajo las "contradicciones capitalistas" hechas famosas por Marx, Lenin y sus discípulos. Estas contradicciones, más que los ostentados nexos de intercambio entre estados como Sonora y los mercados norteamericanos, reforzaron los conflictos surgidos en 1910.

Para empezar, el advenimiento del auge minero en Sonora le dio vida a una clase moderna laboral, un sector que usualmente se encuentra sólo en los países industriales. La



minería del cobre integró a los trabajadores a una economía global. De ahí en adelante, para bien o para mal, su bienestar dependía de los altibajos del capitalismo internacional. Las inversiones extranjeras, dinero yanqui en el mayor de los casos, habían impulsado el crecimiento de un proletariado industrial, irónicamente en una provincia rural, desprovista de ciudades importantes y virtualmente sin industria.

Para 1910, esta fuerza laboral, en muchos casos sin empleo, debido a los estragos de la crisis de 1907 en los Estados Unidos, se había convertido en un elemento clave para la economía. Miles de mineros de Cananea, Nacozari y otros campamentos, molestos con los extranjeros y resentidos con los gobernantes mexicanos, abrazaron la causa rebelde.

Al mismo tiempo nació una burguesía dependiente. Hasta los años setentas, Sonora, asoleada en un esplendoroso aislamiento, gozaba de una sociedad calificada de "atrasada" por algunos, pero autosuficiente y sana. En su prisa por adoptar el modelo capitalista, los dirigentes de Sonora volvieron sus espaldas a lo que, visto desde hoy en día, pudo haber sido un edificio sólido. Al invitar a los capitalistas extranjeros y unir el comercio nativo a los mercados al norte de la frontera, se le dio vida a una burguesía sujeta al antojo de los norteamericanos.

Hasta finales del siglo diecinueve, los habitantes locales rara vez habían comprado productos norteamericanos. Los pocos artículos que adquirían llevaban etiquetas europeas. Los comerciantes mexicanos, según lamentaba el cónsul de Estados Unidos en Guaymas, todavía vendían la mayoría de los productos en el mercado local. En este orden mercantil, la naciente burguesía, estaba, en el mayor de los casos, en deuda y no tenía capital. Sin embargo, contaba con raíces nativas y, lo que es igualmente importante, a veces manejaba productos nacionales, telas de algodón de las fábricas de Orizaba por ejemplo. Sólo unos cuantos consentidos compraban productos importados, por lo general objetos de lujo o maquinaria. Fuera de Guaymas, Hermosillo, Ures y Alamos, las ciudades de Sonora, casi no existían mercados para artículos caros y los comerciantes rara vez eran extranjeros.

Poco a poco este panorama empezó a cambiar, primero en Guaymas y después en Hermosillo. Esto se debió al intercambio con el extranjero, en su mayoría con los Estados Unidos, que también trajo el crecimiento urbano. Conforme los comerciantes prosperaban, debido a los vínculos con el mundo de afuera, juzgaron los lazos indispensables para su bienestar, llegando a identificar el desarrollo de México con los nexos que tenían con los Estados Unidos. Las inversiones

extranjeras, concluyeron, significaban el crecimiento económico. Poco después, los ganaderos del norte y los agricultores en los valles del Mayo y del Yaqui, ambos con deseos de explotar los mercados del otro lado de la frontera, adoptaron esta forma de pensar.

Por debajo de los comerciantes, una clase media, aún en pañales, imitaba su forma de vida. Por medio de copiar a los ricos en su vestir y sus modales, esperaba hacer desaparecer las barreras entre ellos. Era descendiente del florecimiento comercial, que había tomado forma acatando el mandato de la élite comercial. Esta clase media, mal definida y muchas veces no dispuesta a reconocer su posición relativa, incluía un puñado de profesionistas y un grupo de burócratas. La élite comercial recompensaba a una minoría por su servicio con prestigio y dinero. Pero estos oficinistas de pretensiones petulantes, los componentes de la clase de medio pelo, al igual que sus patrones, dependían de los extranjeros, casi siempre norteamericanos. Además, no tenía poder político, ni acceso a los puestos políticos: el famoso "hueso". El carro de los porfiristas estaba completo.

El crecimiento económico impulsado por capital de afuera y sus mercados exacerbó los viejos desequilibrios entre los pueblos y las ciudades y entre las regiones del estado. No todos habían conseguido tajada similar del pastel, y ningún distrito se mantuvo al paso de Hermosillo y Guaymas. Cuando se vieron sin transporte barato, los pueblos y los distritos languidecieron, convirtiéndose en colonias de las regiones más desarrolladas, un *modus operandi* conocido como "colonialismo interno". Sin embargo, por escasas que fueran las utilidades de los pueblos o los distritos, una pequeña plutocracia monopolizaba las recompensas económicas o, en el mejor de los casos, las repartían con los rancheros y los hacendados.

Conforme pasaron los años, la Sonora de antaño, autosuficiente y con pocos extremos de pobreza y riqueza, se convirtió en una sociedad dividida. En un extremo se encontraba la élite comercial, rica y poderosa, pero atada a los caprichos de los norteamericanos. Algunos hacendados del Mayo, entre ellos Álvaro Obregón, compartían la bonanza pero no el poder político. La mayoría de los mexicanos, ni ricos ni poderosos, tenían que conformarse con las migajas del "progreso". Más aún, los patrones del trabajo eran dictados por extranjeros. Los obreros en la minería respondían a las demandas del mercado del otro lado, sujetos a sus altibajos. Uno de ellos, el de 1907, acabó con el bienestar sonorense. El arribo del capitalista norteamericano transformó la economía



pero, al hacerlo, introdujo las contradicciones del capitalismo que, al final de cuentas, llevó a la rebelión de 1910. Lógica pero irónicamente, el espíritu de la rebelión se apoyó en las llamadas regiones "progresistas".

Siempre que se habla de la Revolución, se habla de la reforma agraria y, de vez en cuando, los derechos obreros. Que Lázaro Cárdenas haya redistribuido las tierras de muchas de las antiguas haciendas, nadie lo discute. Mas este hecho noble ocurrió casi dos décadas después de firmado el artículo 27; durante los años cuando gobernaron los norteros, poco se hizo para hacerle justicia al campesino. El ejido, la aspiración de Zapata, quedó en el olvido. La llamada Revolución había quedado en el panteón de los muertos. Por lo tanto, es difícil usar la reforma cardenista para justificar lo que no se hizo durante el período de 1917 a 1935. Es también obvio que hoy en día la posesión de la tierra, cincuenta años después de Cárdenas, no es del todo diferente que en tiempos de don Porfirio. Una pequeña minoría sigue siendo dueña de las mejores tierras. En cuanto a los derechos laborales, tan pregonados por algunos, no hay que olvidar que Porfirio Díaz, con su mediación en la huelga de Río Blanco, sentó las bases para el actual papel del gobierno en las relaciones obrero-patronales. Todavía no se cumple el Artículo 123, que le ofrece al obrero los derechos de organizar sindicatos libres y de huelga. Mientras tanto, el concepto de la propiedad privada, como en los tiempos de Obregón y Carranza, sigue en boga. Después de todo, ¿no es esto lo que anhelaban los "revolucionarios" triunfantes?



CENTRO DE DOCUMENTACIÓN
EN
Filosofía LATINOAMERICANA E Ibérica

División de Ciencias Sociales y Humanidades
DEPARTAMENTO DE Filosofía

Ahora puedes encontrarlo también en su versión de Internet en:

<http://www3.uniovi.es/~files/cefilibe.htm>

<http://www.iztapalapa.uam.mx/iztapala.www/cefilibe/index.html>

Av. Michoacán y Purísima s/n, Col. Vicentina, México, D.F. Tel. 724 4777, Fax. 724 4778
E-mail: gvl@xanum.uam.mx



Casa abierta al tiempo

Area de Filosofía
de las Ciencias Sociales
UAM Iztapalapa

LA CUESTIÓN DE LA DEMOCRACIA*

gabriel vargas lozano

La pregunta por las perspectivas del marxismo en la actualidad podría parecer extraña y extemporánea en nuestro medio. Extraña porque para algunos, el derrumbe del llamado socialismo real ha implicado la muerte definitiva de la teoría que supuestamente lo fundó y legitimó; y extemporánea porque hoy, al menos en México pero también en muchos países del mundo, el marxismo ha sido desplazado o marginado en el movimiento político partidista, en la universidad y en general, en el mundo cultural, por otras concepciones de inspiración liberal, neo-liberal, nihilista, pragmatista o posmoderna, según sea el caso. Por tal motivo, para aquéllos que consideran correctas estas interpretaciones de los acontecimientos y su efecto en la teoría crítica, la pregunta que da origen a esta mesa, carecería de sentido.

La verdad, sin embargo, es otra: si no practicamos un sociologismo estrecho que haga depender la validez de las teorías de los movimientos sociales por más importantes y trascendentes que éstos sean; si advertimos que la teoría de Marx fue transformada en una concepción diferente a la original en su sentido y en su contenido, en el proceso de su encarnación práctica en la sociedad rusa y luego como política de estado en los países que quedaron bajo la influencia de la URSS, después de la Segunda Guerra Mundial; si consideramos que dicha transformación en ideología legitimadora de un régimen burocrático-autoritario, que adquirió una enorme influencia, desembocó en una concepción fosilizada y finalmente, si entendemos que la teoría de Marx tenía como principal objetivo la crítica y revolución de la modernidad capitalista, podemos

concluir que el derrumbe del llamado "socialismo real" no significa directa o inmediatamente su muerte como teoría crítica.

Pero además, si consideramos que la formación social caracterizada por Marx no sólo se ha mantenido en sus rasgos más generales (como lo son: la propiedad privada de los medios de la producción; la centralidad del mercado; la concentración del capital; las formas de enajenación y cosificación; la creciente desigualdad no sólo en el interior

Gabriel Vargas Lozano. Co-director de la revista Dialéctica. Es profesor-investigador titular del Departamento de Filosofía de la UAM-I. Su más reciente libro: Más allá del derrumbe (Siglo XXI, México, 1994).

© Dialéctica, año 21, núm. 29/30: primavera de 1997

de cada país sino entre un grupo minoritario de países ricos y la mayoría de pobres; las crisis recurrentes; la polarización entre clases; el incremento de la explotación) sino que se han profundizado, ello implica que siguen presentes las contradicciones que dieron origen a la teoría crítica a pesar de que durante todo este siglo hubieran aparecido en el sistema, una serie de rasgos novedosos que algunos teóricos han querido interpretar como el surgimiento de una sociedad postcapitalista.

Si lo anterior es correcto, entonces ¿cuáles son las razones por las cuáles se considera, en diversos ámbitos que la pregunta por las perspectivas del marxismo serían extrañas y extemporáneas?

La respuesta la podemos encontrar en varios niveles: en primer lugar, en toda una estrategia político-ideológica que tiende a dar un golpe mortal a la teoría crítica aprovechando las agudas contradicciones y los catastróficos reveses de la práctica; en segundo, en el espejismo ideológico que durante muchas décadas produjo el auto-llamado socialismo realmente existente y que se presentó como modelo a ser seguido para la consecución de una sociedad justa; y finalmente, en tercero, en la forma dogmática, doctrinaria y esquemática con que fue asumida la teoría crítica por parte de amplios sectores tanto en el llamado socialismo real como en Latinoamérica y que hoy, ante el derrumbe de aquellos regímenes y de las concepciones que los legitimaban, se encuentran inermes frente a los nuevos acontecimientos. No ocurre así entre las personas que mantuvieron y mantienen una postura crítica y creativa frente al propio marxismo. Una muestra de ello es la notable actividad de la revista *Actuel Marx* en Francia que recientemente ha celebrado un congreso internacional sobre la situación y perspectivas del marxismo en la actualidad; la revista *El socialismo del futuro* publicada en España hasta hace poco y que recogía las reflexiones de importantes teóricos del mundo así como muchas de las obras que se siguen publicando en diversas partes del mundo. Y en esta misma dirección, el importante proyecto puesto en marcha por Wolfgang Fritz Haug en Alemania con la *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus* (en 13 volúmenes); los trascendentes encuentros realizados en los Estados Unidos por la revista *Rethinking Marxism* en la Universidad de Massachussets y las multitudinarias reuniones en Nueva York de la *Socialist Scholars Conferences*.

La pertinencia de la pregunta por las perspectivas de la teoría crítica surge entonces, por un lado, de la permanencia de las características básicas de la sociedad capitalista pero

también de los profundos cambios históricos que hemos presenciado en este siglo y que exigen un replanteamiento; una reestructuración; una puesta al día del paradigma marxista.

Se trataría entonces de precisar cuáles podrían ser los problemas más agudos que exigen hoy una nueva perspectiva, desde el marxismo.

Las zonas inexploradas del socialismo:

El filósofo polaco Adam Schaff, ha llamado a estos problemas que requieren nuevos análisis "zonas inexploradas del socialismo contemporáneo". ¿Cuáles serían estas zonas?

Una de ellas está integrada por las consecuencias sociales de la revolución tecnológica que implican toda una serie de modificaciones en marcha del aparato productivo; del sistema político y de la vida cotidiana misma. Esta revolución tiene alcances mundiales y afecta tanto a los países desarrollados como los dependientes y periféricos. Están presentes ya fenómenos como la nueva división internacional del trabajo; la aparición de las transnacionales; el paro estructural y la transformación de la clase obrera en su sentido clásico.

Otra zona es la reformulación y profundización del concepto de religión frente a la concepción social planteada por la teología de la liberación.

Otra es la importancia que ha tomado la relación con la naturaleza frente a la destrucción de los sistemas ecológicos producida por la forma de modernización adoptada.

De igual manera, la relevancia que tienen los movimientos de la mujeres en torno a la igualdad y la diferencia de género y las teorías desarrolladas en su explicación y fundamentación.

Zona inexplorada planteada también por Schaff es la pregunta por una nueva concepción del socialismo para que pueda re-insertarse como un tipo de sociedad posible y deseable y que implica la resolución de puntos críticos como el papel del mercado; la función del Estado y la función de la planificación.

De igual forma, está la preocupación por una nueva concepción del hombre y su formación moral futura.

Pero también la forma y el lugar que podría tener el marxismo en el futuro cuando desaparezcan los rasgos característicos que le dieron origen en la sociedad capitalista.



A mi juicio, si esto ocurriera tendría que surgir un nuevo paradigma teórico-práctico.

Pero además de lo planteado por Schaff podríamos agregar, por nuestra cuenta, otras zonas poco exploradas desde una perspectiva no eurocéntrica y latinoamericana:

Una nueva concepción de la modernidad teniendo en cuenta la peculiar forma del desarrollo que se ha presentado en Latinoamérica; el tema de la nación cuando en diversas partes del mundo como en Europa o en América del Norte se exige su desaparición, no sólo para facilitar el tráfico mercantil y financiero sino también para hacer frente a una recomposición de los bloques económicos a nivel global; el lugar de las culturas indígenas en la teoría crítica, cuestión especialmente aguda en Latinoamérica; la valoración de la misma categoría de revolución como mito fundacional y finalmente, el problema de la democracia, entre otros.

Todo ello nos puede permitir considerar que existen una gran cantidad de problemas vivos que están siendo objeto de análisis desde una perspectiva marxista hoy pero que requerirán una mayor atención en el futuro.

Ahora bien, por mi lado, intentaré exponer en forma muy sintética, uno de los problemas planteados pero que constituye una de las cuestiones centrales de la actualidad en México y diversas partes del mundo: la cuestión de la democracia.

El ascenso de la democracia.

Hoy el tema de la democracia se ha vuelto central tanto en los países del llamado "socialismo real" como en Latinoamérica y en México en particular.

¿Cuáles son las razones de este fenómeno?

A mi juicio son las siguientes:

El derrumbe del llamado socialismo real puso de manifiesto, entre otras cosas, la ausencia de una democracia política que permitiera a grandes sectores de la sociedad incidir en la orientación de sus propios destinos; permitir el recambio de dirigentes y eventualmente corregir los desarreglos estructurales. Al caer aquellos regímenes autoritarios en donde había predominado un marxismo doctrinario y dogmático, la única solución que encontraron fue la de adoptar la economía de mercado capitalista y la forma democrática que había predominado en Occidente.

En Latinoamérica, el ciclo de las dictaduras había terminado y por tanto se requería acceder a una "normalidad

democrática" y en especial, en nuestro país, la crisis económica en que desembocaron los regímenes posrevolucionarios a fines de los sesenta, exigían una modificación de la forma de dominación que se había concentrado en la figura del presidencialismo; el estado-partido y la simulación democrática.

Por último, todos estos elementos fueron concentrados en la ideología del fin de la sociedad cerrada y el inicio de la sociedad abierta que implicaba, necesariamente, una recuperación de la democracia desde una perspectiva abstracta e ideológica ya que en lo teórico y en lo práctico, autores como Shumpeter, Lipset, Sartori, Buchanan o Hayek, habían definido con claridad la forma específica de la democracia que consideraban era la que requería el sistema: una democracia de élites; de mercado; limitada y en donde el concepto de soberanía popular tenía que ser forzosamente eliminado.

El ascenso de la democracia en el imaginario social implicó también la recuperación de los teóricos liberales, neo-liberales y, de paso, liberal-socialistas y la marginación, por tanto, del marxismo como una teoría que, aparentemente, no concedía a la democracia un lugar central o preponderante.

Pero ¿hasta que punto era esto así?

Si examinamos la reflexión de Marx podemos decir que el autor de *El Capital* tenía varias tesis:

Marx abogaba por una democracia participativa. Esta tesis se puede registrar desde el temprano texto de 1843, la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* hasta obras como *La guerra civil en Francia* de 1871 y la *Crítica al programa de Gotha* de 1875.

En la primera obra, Marx, después de deslindarse de la concepción hegeliana del Estado como un misticismo lógico o panteísmo, para el cual la familia y la sociedad civil son una apariencia pura, propone una inversión de los términos entre sociedad civil y Estado y considera que los conflictos surgidos en la sociedad civil no se resuelven, como pretende Hegel, en la esfera gubernamental.

Marx va inclusive más allá, al considerar que la sociedad civil integrada, para Hegel, por el mundo de las necesidades; la administración de la justicia y las corporaciones, no es correcta ya que Hegel no desarrolla en qué consiste el poder gubernativo; copia el código civil prusiano y no desarrolla el verdadero contenido de la burocracia. Hegel concibe a la burocracia a partir de la separación entre sociedad civil y Estado pero no entiende que "las corporaciones son el



materialismo de la burocracia y la burocracia el espiritualismo de las corporaciones". Para Marx, la administración burocrática es el centro del poder en los estados capitalistas.

Marx critica también la solución política que encuentra Hegel en la monarquía constitucional y considera que la democracia "es la verdad de la monarquía pero la monarquía no es la verdad de la democracia"; de tal forma que mientras desde la monarquía, la totalidad del pueblo es clasificado y jerarquizado en la constitución; en la democracia, la constitución es la autodeterminación del pueblo. "La democracia es el enigma descifrado de todas las constituciones". La democracia es, para Marx, el principio formal y el principio material. La verdadera unidad entre lo universal y lo particular.

Y agrega que, la lucha entre la monarquía y la república es una lucha al interior del Estado. Hegel tiene razón —dice Marx— cuando dice que el Estado es constitución política pero mediante una unidad externa. La razón de que sea así es que en la modernidad, el Estado político es una abstracción a diferencia de lo que sucedía en el medievo. En la Edad Media, la propiedad, el comercio, la sociedad, todo es político o sometido a la política. La vida del pueblo es idéntica a la vida del Estado. Pero en el Estado moderno observamos una separación; una abstracción en la cual el Estado es constitución dejando fuera al pueblo que aparece sólo formalmente.

Finalmente, en ese texto dice que "el error principal de Hegel es el tomar la contradicción del fenómeno como unidad del ser, en la idea, mientras que esta contradicción tiene como esencia algo más profundo, a saber: una contradicción esencial como, por ejemplo, la contradicción del poder legislativo que en sí misma no es más que la contradicción del Estado político consigo mismo y por lo tanto, también la sociedad consigo misma".

Más tarde, en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, Marx y Engels dirán: "Ya dejamos dicho que el primer paso de la revolución obrera será la exaltación del proletariado al poder, la conquista de la democracia".

Por tanto, la concepción de Marx y Engels tienen como centro la realización de la democracia, pero ¿a qué democracia se refieren?

En *La guerra civil en Francia*, Marx pone el ejemplo de la Comuna de París en donde: "La mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes conocidos de la clase obrera. La Comuna no había de ser un organismo

parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo. En vez de continuar siendo un instrumento del gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna, responsable ante ella y revocable en todo momento. Lo mismo se hizo con los funcionarios de las demás ramas de la administración. Desde los miembros de la Comuna para abajo, todos los que desempeñaban cargos públicos debían desempeñarlos con *salarios obreros*. Los intereses creados y los gastos de representación de los altos dignatarios del Estado desaparecieron con los altos dignatarios mismos. Los cargos públicos dejaron de ser propiedad privada de los testaferros del gobierno central". (*Obras escogidas*, T. I., p. 497).

Más tarde, en la introducción a la edición de 1891, Engels expone los méritos de la Comuna y considera que son el haber implantado el sufragio universal y el principio de revocabilidad así como los bajos salarios de los funcionarios para impedir el arribismo y pone a esta experiencia como ejemplo de la dictadura del proletariado.

Pero la utilización del concepto "dictadura del proletariado" llevó, durante mucho tiempo, a una paradoja: ¿cómo puede ser considerado democrático a un gobierno que se define como dictadura, aunque ésta sea de las mayorías?

Esta cuestión es abordada en forma muy limitada y fragmentaria en la *Crítica del programa de Gotha*. La crítica de Marx al programa del Partido Obrero Alemán consiste, entre otras cosas, en que no conceptualiza adecuadamente la relación entre base económica y los diferentes Estados existentes y por tanto, se queda en reivindicaciones muy generales como sufragio universal, legislación directa, derecho popular, sin tomar en cuenta que estas formas democráticas deben tener por base "el reconocimiento de la soberanía del pueblo y que sólo caben en una *república democrática*" (*Obras escogidas*, T. I., p. 25).

Aquí podemos concluir que Marx consideraba que el acceso a la nueva sociedad debido a que sería por métodos violentos, tendría que llevar a una dictadura de las mayorías sobre las minorías pero que ésta debería ser transitoria y conteniendo, a su vez, una forma de gobierno democrática que permitiera acceder a una democracia plena. Marx considera que democracia debería ser el autogobierno del pueblo.

Ahora bien, esto último nos lleva a varios problemas:

1) una vez establecido el nuevo gobierno de mayorías

**COMUNA
DE PARÍS**

1871

**sobre el pueblo
dictadura
dictadura del
proletariado**

¿qué elementos impedirían que se convirtiera en una dictadura sobre el pueblo? Aquí existe un vacío teórico que tenía que haber sido resuelto.

2) Pero también la proposición de la Comuna de París, como ejemplo de la dictadura del proletariado era en su tiempo limitada y resultó serlo todavía más en las sociedades del siglo XX.

El concepto "dictadura del proletariado" pretendía reflejar dos aspectos: por un lado, que el aparato de Estado capitalista debía ser substituido por otro Estado que sería transitorio y por otro lado, que el contenido de dicha dictadura debería profundizar a la democracia cuya anticipación se había presentado en la Comuna de París.

Lo que podemos decir es que este concepto era desafortunado porque no reflejaba, como lo hace el concepto de hegemonía, utilizado por Gramsci, el necesario carácter consensual que requería la toma del poder y su legitimación.

3) Pero el problema se complica cuando advertimos que, según el propio Marx, existía la posibilidad de que en Inglaterra, Holanda o los Estados Unidos, pudiera efectuarse una transición pacífica al socialismo (*Speech in Amsterdam*).

Esta situación sólo podría ser posible si se reunían tres condiciones:

1. mayoría electoral a favor del socialismo;
2. control de los funcionarios electos y la burocracia;
3. nacionalización pacífica de la economía.

Marx distingue entre transferencia pacífica del poder político y alteración pacífica de la estructura económica. En este hipotético caso, la forma de transición sería democrática al igual que la forma de gobierno.

Lo anterior nos lleva a concluir que la perspectiva de Marx no era rígida sino que estaba vinculada a las condiciones históricas que iba observando en la realidad y por otro lado, que no había desarrollado una propuesta sistemática con respecto de la democracia así como tampoco tuvo el tiempo necesario para desarrollarla con respecto del socialismo.

Pero las tesis de Marx sobre la democracia no se quedan aquí. En su obra existen una serie de críticas a lo que consideraría democracia burguesa:

En este sentido, en su trabajo titulado, *La Ideología Alemana* dice que "Todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho al sufragio, etc., no son

sino formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases".

Aquí el problema es cómo entender el concepto de "forma ilusoria".

La tesis es que el proceso de producción e intercambio mercantil implica la necesidad de contar con personas jurídicamente iguales. Esta igualdad formal se expresa también en las instituciones políticas, llevando así al seno de lo político una ilusión ideológica.

En esa misma dirección, Marx considera que la función del sufragio en las sociedades capitalistas es la de definir qué miembro de la clase dominante es el que va a representar al pueblo en el Parlamento.

Aquí encontramos entonces que Marx y Engels distinguen entre dos formas de la democracia: la democracia como forma de dominio de la burguesía y la verdadera democracia como fin de la lucha del proletariado.

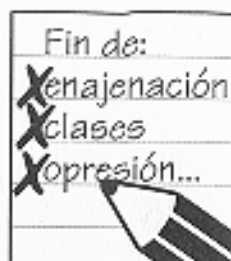
Por último, el concepto de democracia en Marx está vinculado a la idea del fin de la enajenación; de las clases; de la opresión del Estado y en último término, de la política. Eso quiere decir, que la democracia que hemos llamado verdadera, frente a la ilusoria o ideológica forma parte de lo que hoy puede considerarse "la gran utopía de Marx": la sociedad autorregulada.

En suma:

- 1) Marx no desarrolló una teoría sistemática de la democracia.
- 2) Criticó a la forma ilusoria que había tomado la democracia en su tiempo.
- 3) Vinculó a la verdadera democracia con la lucha por el socialismo.
- 4) Consideró que un ejemplo de dicha democracia la podíamos encontrar en la puesta en práctica durante la Comuna de París.
- 5) Propuso que la forma de acceso al poder por el proletariado sería violento pero también consideró la posibilidad de un acceso pacífico.
- 6) Estableció que la base de la estructura jurídico política estaba condicionada por la infraestructura económica.

El debate Kautsky-Lenin.

Entre 1918 y 1920, con la polémica entre Kautsky y Lenin, se establecen las coordenadas a partir de las cuáles se desarrollará todo el movimiento revolucionario de orientación



marxista. En 1918, Kautsky publica *La dictadura del proletariado* y en 1919, *Terrorismo y comunismo*. Lenin replica con su libro *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* en 1919 y Trotsky con *Terrorismo y comunismo* de 1920. La polémica no ha perdido actualidad y puede leerse hoy con provecho.

No es mi interés resumir todos los argumentos vertidos, pero en términos generales la polémica se presenta así:

Kautsky critica el intento de ir al socialismo en una sociedad atrasada por parte de los bolcheviques; critica también la supresión de la Asamblea constituyente en Rusia; exalta la relación entre socialismo y democracia; defiende la vía pacífica del acceso al poder apoyándose en las posiciones mencionadas de Marx y Engels; considera que el sufragio es la forma más racional para que el proletariado elija el gobierno (p. 58); considera que un concepto de democracia debería incluir la protección de las minorías (p. 62); considera que "la democracia es la base indispensable para la construcción del modo de producción socialista" (p. 67); considera que la dictadura del proletariado es un estado de cosas y no una forma de gobierno.

Por su lado, Lenin defiende el derecho de los bolcheviques de plantear el socialismo; explica las causas de la disolución de la Asamblea constituyente diciendo que "los intereses de la Revolución están por encima de los derechos formales de la Asamblea Constituyente" (p. 187); considera que existen dos formas de democracia: la burguesa y la proletaria; critica que Kautsky se refiera a la democracia en términos generales sin poner de manifiesto la lucha de clases; considera que "en el más democrático Estado burgués, las masas oprimidas tropiezan a cada paso con una contradicción flagrante entre la igualdad *formal* proclamada por la "democracia" de los capitalistas y las mil limitaciones y tretas *reales* que convierten a los proletarios en *esclavos asalariados*" (p. 162); elogia la Comuna de París; elogia a la democracia de los consejos; considera que el poder soviético incorporó a las masas en el aparato del Estado y exalta la democracia de los soviets y no acepta la distinción entre dictadura como estado de cosas y forma de gobierno, entre otros aspectos.

Fernando Claudín, en su excelente introducción a la publicación de esos dos textos en español, dice que el contexto histórico en que se presenta la polémica estaba constituido por uno de los momentos más críticos para el naciente Estado en la URSS y la preparación de la insurrección en Alemania.

Claudín pone de manifiesto las contradicciones teóricas en que incurre Kautsky y su intento de legitimar una práctica política centrista que tuvo graves consecuencias para el destino del movimiento revolucionario alemán. Pero también pondera las posiciones de Lenin y expone sus contradicciones teóricas y prácticas.

Hoy podemos decir que Kautsky tenía razón en su crítica al proceso en la URSS que después veremos magnificado en la expropiación del poder popular por el estado-partido pero en su concepción de la democracia había omitido, como lo señala Lenin, toda la crítica desarrollada por Marx a la democracia liberal. Kautsky, en efecto, habla de la democracia en términos generales y olvida tanto la lucha de clases como el condicionamiento de la estructura económica.

La posición de Lenin es, como dice Claudín, compleja y dialéctica. Considera que el movimiento obrero puede participar en la democracia burguesa; que no es lo mismo un período de relativa paz a un período de crisis o revolución; refuta la omisión de Kautsky de la lucha de clases pero "el jefe de Octubre no llegará a percibir en todas sus dimensiones y profundidad un aspecto esencial de la relación entre movimiento obrero y democracia en los países capitalistas de Europa Occidental nos referimos a las profundas raíces del movimiento obrero occidental en esa democracia que no por ser 'burguesa' deja de ser, ante todo, conquista de la clase obrera, el fruto de una larga historia de luchas de clases jalonada de victorias y derrotas en torno, justamente, a objetivos democráticos" (p. 23). Claudín pone el ejemplo del apoyo de Marx y Engels al movimiento cartista y concluye "La democracia burguesa del siglo XX no es ni inherente a las exigencias del desarrollo capitalista, ni una simple conquista de la burguesía en su lucha contra el feudalismo; es, en grado considerable, si no decisivo, un producto de la lucha de clases entre proletariado y burguesía, la expresión en cada momento de un cierto equilibrio de fuerzas en esa lucha" (p. 23).

Sobre esta última cuestión tiene razón Claudín pero inclusive hoy, a partir de análisis, como el realizado por Macpherson en su libro *La democracia liberal y su época* y otros autores, podemos afirmar que la democracia moderna es producto de una larga lucha que tiene como uno de sus antecedentes no sólo la lucha entre la monarquía y parlamento en el siglo XVII en Inglaterra, o la burguesía en contra de la nobleza, sino también la lucha religiosa entre católicos y puritanos; la crisis de la monarquía; la lucha de los *levellers* y *diggers* por la reivindicación de sus derechos en 1670 y las sucesivas luchas de los movimientos obreros por la ampliación

democracia
proletaria
esencial
burguesa

La Democracia
Liberal y su
Época
Macpherson

del sufragio. Hoy podemos establecer claramente cómo, en el propio seno del liberalismo, se presenta una tensión entre los que proponían un voto limitado como era el caso de Bentham o James Mill frente a quienes proponían una democracia ampliada y regulada como Stuart Mill; o entre quienes empezaron a advertir, como Tocqueville, el peligro de las mayorías y su "dictadura" y los que, a principios del siglo XX, legitimaron teóricamente, la implantación de la democracia de élites, como fue el caso de Weber y Schumpeter.

A Kautsky, a Lenin y a los revolucionarios posteriores les faltó hacer un análisis más detallado de lo que se llamaba con el nombre genérico de "democracia burguesa"; de sus mecanismos; de sus diferencias en cada país; para que pudieran descubrir un aspecto extraordinariamente importante: el hecho de que el sistema capitalista sólo pudo incorporar la forma democrática cuando encontró los mecanismos adecuados para limitar, frenar y condicionar el poder conferido a los ciudadanos a través de los procedimientos democráticos.

Por su lado, la democracia proletaria propuesta por Lenin no llegó a realizarse al convertirse, mediante un mecanismo complejo en el que jugó un papel importante la burocracia y la militarización, en dictadura de un solo partido, con las consecuencias conocidas. (Véase el libro de Ernst Mandel, *El poder y el dinero*. Siglo XXI Editores, México, 1994).

La vía propuesta por Kautsky fue seguida por el movimiento obrero europeo durante años y la continúa hasta ahora: vía democrática, parlamentaria y pacífica. La otra vía se siguió en los estados llamados socialistas y en muchos movimientos revolucionarios de América Latina. Ninguna de ellas ha llevado, hasta ahora, a la transformación estructural del sistema.

Se llega así a la paradoja planteada por Claudín: "con la sola democracia (el proletariado) no puede vencer, no puede convertirse en clase dominante y marchar hacia la sociedad sin clases, pero sin la democracia aunque le parezca vencer es vencido, ya que de su propio seno surge una nueva clase dominante y explotadora" (p. 34). Esto lo escribió Claudín en 1975.

En la tradición marxista, diversos teóricos analizaron la problemática del estado capitalista (Poulantzas, Miliband, Cerroni, Therborn, Anderson, etc.) pero se detuvieron poco en las particularidades de la democracia liberal sin hacer una crítica interna ni generar una concepción alternativa a ésta. Es por ello que el marxismo tiene como una de sus tareas el

profundizar en esta dirección para diseñar una democracia alternativa.

Pero lo que ha ocurrido es que los teóricos del liberalismo más agudos, por la vía de la profundización de las formas de la democracia en el capitalismo, han llegado, en diversos grados, a adoptar una posición de tipo socialista. Esto ocurre en filósofos como Bobbio, Held y Macpherson.

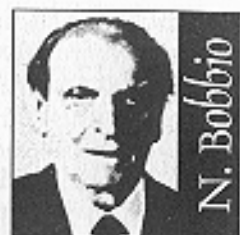
Las preguntas que podemos hacer frente a estos tres autores son: primero, ¿qué es lo que el marxismo puede aprender de esos autores que a sí mismos se consideran liberal-socialistas? y segundo, ¿qué es lo que el marxismo, tomando en cuenta algunas de sus propuestas, puede aportar a una nueva concepción de la democracia sin perder sus rasgos de identidad?

Los tres especialistas mencionados participan de la concepción liberal procedente de Stuart Mill pero los tres realizan críticas a esta tradición y buscan diversas soluciones a los grandes obstáculos que ha encontrado la realización de la democracia en los países industrializados aunque sus reflexiones nos puede permitir extraer algunas conclusiones útiles también para Latinoamérica.

La democracia procedimental.

Norberto Bobbio (1909) es uno de los filósofos más notables de la actualidad. La importancia de su reflexión radica en su profundo conocimiento de los clásicos; su claridad analítica y su honestidad a la hora de examinar los conflictos de la democracia contemporánea. Estos conflictos surgen de los obstáculos que generan el tipo de organización que ha adoptado la sociedad contemporánea. La mayoría de sus libros han sido traducidos a nuestro idioma en los últimos años y es por ello que podríamos decir que es el más conocido de los autores junto a Sartori, Dahl y otros. Bobbio parte de una definición mínima de la democracia: democracia es "un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quién* está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué *procedimientos*".¹ Las reglas procedimentales son: sufragio adulto; derechos cívicos (de expresión y organización); mayoría numérica y derecho de minorías.

Bobbio analiza en su libro *Liberalismo y democracia*, los encuentros y desencuentros entre las dos corrientes pronunciándose por un liberalismo que distingue de lo que llama *liberismo*, es decir, un liberalismo que está a favor de los



N. Bobbio

derechos y de las instituciones y no de los excesos de la economía de mercado.

En *El futuro de la democracia* expone con agudeza los problemas que enfrenta hoy esta forma de gobierno en los países industrializados. Para Bobbio, la democracia nace de una concepción del individuo como soberano y hoy se observa el dominio del corporativismo; debería representar los intereses de todos los ciudadanos y en su mayor parte representa los intereses de sectores; las oligarquías deberían desaparecer y no es así; todos los ciudadanos deberían participar del poder y el ciudadano se siente cada vez más alejado del poder; se ha formado un poder invisible tras las urnas que orienta las decisiones; la democracia estaba basada en la educación de la ciudadanía y lo que se observa es desinformación y apatía. Son las promesas incumplidas de la democracia. Las causas de este fenómeno son, a su juicio, la complejidad de las sociedades contemporáneas que han generado la tecnocracia; el aumento de la burocracia y la ingobernabilidad. Todo ello constituye fuertes obstáculos para la realización plena de la democracia.

La solución que propone para poder sortear estos obstáculos es la "extensión de los derechos" al igual que el paso del *quién vota* al *dónde vota*. El sistema democrático debe extenderse, a su juicio, a lugares como la familia; la universidad; el ejército o la iglesia.

Detrás de toda su concepción se encuentran ciertos valores explícitos: la tolerancia entre los individuos; la libertad de creencias; la renovación gradual de la sociedad y la fraternidad entre los hombres.

Bobbio ha sido un fuerte crítico del marxismo y ha tenido diversas polémicas con los marxistas italianos.

La democracia es para él un método, la forma de la comunidad política. No la sustancia. Considera que el marxismo ha cometido el error de subestimar el *cómo* para dedicarse al *quién* domina.

Preocuparse por el *quién* generó la confusión entre dictadura de una clase y dictadura como ejercicio de la fuerza sin ley.

Según Bobbio, el marxismo transforma la noción clásica de dictadura (excepcional y transitoria) en regla universal anterior al comunismo como dictadura del proletariado.

Bobbio subraya la importancia de las instituciones liberales como el parlamento y derechos cívicos, como baluarte en contra de los abusos del poder. La democracia liberal tiene la función de asegurar la libertad negativa de los

ciudadanos: derechos cívicos de los ciudadanos individuales; parlamento nacional. Esto asegura el Estado constitucional. Este es un "instrumento" que puede ser utilizado por cualquier clase social.

Aquí Bobbio tiene razón a medias. Tiene razón en que tales instituciones aseguran la libertad negativa, pero no al creer que el parlamento es sólo instrumento. Desestima aquí el impacto de las condiciones económicas y de la lucha política, misma que se expresa en la estructura jurídico política.

Perry Anderson sometió la concepción de Bobbio a las siguientes críticas:

Defiende la democracia representativa pero encuentra límites a ella; critica la democracia directa pero habla de una ampliación de la democracia; defiende a la democracia liberal como forma de acceder a un socialismo pero lo plantea imposible; camina hacia el conservadurismo.

A su vez, M. Bovero respondió a las críticas de Bobbio en una entrevista aparecida en un libro titulado *La filosofía política de fin de siglo* (César Cansino y Víctor Alarcón Olguín, editores. Ed. Triana-UIA, México, 1994.) con los siguientes argumentos:

Anderson tiene una visión simplista de la relación entre liberalismo y democracia; la prolongación de la democracia no coincide con la directa ya que la democracia representativa y la directa son métodos y la democracia política y social son niveles.

Por mi lado, considero que Bobbio tiene razón en los problemas de perspectiva que señala en el marxismo pero en su propuesta de la extensión de los derechos, que por cierto es una vieja demanda socialista, como solución posible a los obstáculos y amenazas que detecta en la democracia contemporánea, no extrae las debidas consecuencias sobre la modificación de la estructura económica misma, debido a que se mantiene dentro de la distinción liberal entre el ámbito económico y el político.

La autonomía democrática.

Por su lado, el politólogo inglés David Held, después de examinar los diversos modelos de democracia que se han desarrollado hasta ahora,² se pregunta: ¿qué debería significar hoy en día la democracia? Para responder a la pregunta, Held alude a las dos tradiciones contemporáneas: la nueva derecha y la nueva izquierda. La nueva derecha busca unir los objetivos



de libertad e igualdad a los del individualismo en todas sus dimensiones. Su idea es que el Estado debe establecer las condiciones para que los ciudadanos persigan sus propios intereses bajo la defensa de la ley; libertad individual y la tesis de "cada quien su vida". La nueva izquierda, por su parte, defiende lo social y lo colectivo; considera que la libertad y la justicia en sentido auténtico no pueden alcanzarse en el capitalismo. Frente a estas dos posiciones, Held propone una nueva tesis: la autonomía democrática. Su principio general en que se basa es el siguiente: "Los individuos deberían ser libres e iguales para determinar las condiciones de su propia vida; es decir, deberían disfrutar de los mismos derechos (y por consiguiente de las mismas obligaciones) en la especificación del marco que genera y limita las oportunidades disponibles para ellos, siempre y cuando no utilicen este marco para negar los derechos a otros".³ Se trata de defender la libertad y la igualdad pero estableciendo fronteras a la libertad y arreglos institucionales necesarios para protegerla. Para precisar, Held opone las tesis del liberalismo y del marxismo. A juicio de Held, el liberalismo está comprometido con el "mercado libre" y falla al no concebirlo también como provisto de poder. El marxismo, en su opinión, reduce lo político a lo económico y no advierte los peligros del poder centralizado. En los dos casos se falla: en la tradición liberal, lo político es el gobierno separado de lo económico y lo cultural; en el marxismo, se reduce lo político a lo económico; al poder de clase o al fin de la política marginando temas importantes que atañen a la democracia. Ello no quiere decir que Held no reconozca aciertos en ambas tradiciones.

La autonomía democrática para Held implica: en primer lugar, tomar a la sociedad como un conjunto en donde es posible distinguir al Estado y la sociedad civil y en donde se requiere emprender una democratización de ambos aspectos; en segundo lugar, se necesita ampliar la concepción de la política entendiéndola como un fenómeno que se encuentra en todas partes aunque tenga límites en lo que se refiere a lo íntimo; en tercer lugar, se requiere establecer una teoría de las fronteras de la libertad y una concepción detallada de los arreglos necesarios para protegerla; en cuarto lugar, el establecimiento de un sistema de derechos en el que se tenga cuidado en la relación entre lo formal y lo real; y por último, un sistema constitucional que proteja y garantice todo lo anterior. Held tiene presente en diversos momentos de su exposición, los aportes de la social-democracia sueca. "El problema, en resumen, es doble: la estructura de la sociedad civil (incluyendo la propiedad productiva privada, vastas

desigualdades sexuales y raciales, malentendidas o aprobadas por los modelos de democracia liberales) no crea las condiciones para la igualdad del voto, la participación efectiva, una comprensión política adecuada y el control por igual de la agenda política; mientras que la estructura del Estado liberal (incluyendo grandes, y con frecuencia innumerables aparatos burocráticos, la dependencia institucional del proceso de acumulación de capital y representantes políticos preocupados por su propia reelección) no genera la fuerza organizativa que pueda regular adecuadamente los centros de poder "civil".⁴

Para que pueda florecer la democracia, entonces, debe ser concebida como un proceso de dos caras: reforma del poder del Estado y reestructuración de la sociedad civil. Se trata también de establecer la soberanía del parlamento sobre el Estado y de la sociedad sobre el parlamento. ¿Cómo podría ser esto posible? Con la creación de un sistema de derechos: derechos estatales; derechos sociales; derechos culturales y derechos económicos. Se trata, nos dice, de una autonomía democrática o socialismo liberal. Esta democracia implicaría una participación verdadera del *demos* en el gobierno; una concepción amplia de lo político pero que no vulnere lo personal; igualdad política y justicia distributiva; la igualdad de condiciones no implica el no reconocimiento de las diferencias sociales, culturales o inclusive económicas; establecimiento de límites al grado de libertad de los ciudadanos.

La democracia participativa.

Menos traducido que Bobbio pero no menos importante es el politólogo de la Universidad de Toronto, Canadá, C.B. Macpherson⁵ fallecido en 1987. A partir de la conclusión sobre la imposibilidad de un cambio revolucionario en las sociedades industriales propone buscar una democracia participativa que pudiera generar mayores condiciones de justicia social. Para acceder a esta forma de la democracia se requiere, a su juicio, cumplir dos requisitos: la elevación de la conciencia de los ciudadanos para no verse sólo como consumidores, sino como hombres en pleno desarrollo de sus capacidades. Se trata de generar la conciencia de que todos los ciudadanos tenemos un poder como tales y que se requiere ejercerlo. El segundo requisito es la reducción de la desigualdad social y económica.

A su juicio, las dos tradiciones más influyentes de nuestra época, el marxismo y el liberalismo, fracasaron en sus predicciones: la tradición fundada por Marx consideraba que



la agudización de las contradicciones del capitalismo llevaría a una polarización entre dos clases, lo que a su vez generaría las condiciones de una nueva sociedad. En el caso de John Stuart Mill, su concepción de la democracia como desarrollo de las potencialidades del hombre fracasó también porque consideraba que la generalización del sufragio y una ética de la solidaridad con los pobres llevaría a mejores condiciones sociales. Lo que ocurrió en la realidad fue lo opuesto: la agudización de las contradicciones sociales y de la enajenación, al concebirse al hombre sólo desde la perspectiva del individualismo posesivo.

La democracia participativa de Macpherson se basa en la necesidad de tener conciencia: a) de los costos humanos y ecológicos de una forma del crecimiento económico adoptada; b) de los peligros de la apatía política y c) de las dudas sobre la posibilidad de que el capitalismo pueda satisfacer las expectativas despertadas en los consumidores por el propio sistema. Se requiere, nos dice, elevar la calidad de la vida y se pregunta ¿es exagerado pedirlo? Para poder lograr esta nueva forma de la democracia realiza dos acercamientos teóricos: uno abstracto (su modelo 4A) y otro concreto (su modelo 4B). En el modelo abstracto propone un sistema piramidal que combine democracia directa con democracia delegada. Las dificultades de su funcionamiento procederían de las condiciones históricas propicias que eviten un golpe de Estado como el ocurrido en Chile a Salvador Allende; la confrontación violenta entre las clases y la apatía de la gente. En el acercamiento más concreto nos dice que se requiere también un sistema de partidos bien constituido. Lo fundamental es relacionar la política con la ética; el sentimiento a favor de la igualdad y el desarrollo de las capacidades. Para lograrlo plenamente se requiere abandonar los supuestos de que parte la sociedad de mercado.

Resumen de la democracia liberal-socialista:

Los tres autores mencionados parten de la tradición liberal; los tres reivindican formas pacíficas para el cambio; los tres están conscientes de las contradicciones que genera la economía de mercado. Pero Bobbio no define con precisión la lucha en contra del imperio del mercado, al menos con el énfasis de Held o Macpherson. Para los dos últimos es muy claro que el ámbito económico es político. Mientras Bobbio no le otorga importancia a la concepción marxista, Held hace un penetrante análisis de la aportación de esta corriente sin dejar de adoptar posiciones críticas. Macpherson, por su lado,

asume una justicia distributiva procedente del marxismo pero declara que su posición es liberal en la medida en que quiere realizar la vieja aspiración de la sociedad como autodesarrollo de las potencialidades individuales. Held se propone una concepción superadora de las dos tradiciones. Los tres ponen el acento en lo ético.

Con respecto de las posiciones de Bobbio podríamos resumir que le falta una concepción global de la democracia que tome a su cargo los aspectos económico-sociales y que la neutralidad de su concepto de democracia es muy cuestionable cuando se trata de analizarlo en la práctica.

Con respecto de Held podríamos contraargumentar que tanto el neo-liberalismo como los procesos mundiales (acción de las transnacionales; creación de grandes centros económicos o utilización de organizaciones como la ONU para intervenir en los procesos internos de los países) están alterando las condiciones de una democracia como la propuesta por él.

Y con respecto de Macpherson se podría argumentar que su propuesta es muy general y que se requiere una definición más precisa de las condiciones sociales requeridas y de las fuerzas políticas que llevarían al cabo a su democracia participativa.

Y a los tres se les podría interrogar sobre las condiciones de posibilidad de la democracia en países como los nuestros.

Los tres autores tienen aportes sumamente interesantes pero se requiere seguir profundizando en los múltiples problemas abiertos en este campo.

Como conclusión podemos decir que:

1. La teoría de Marx tenía como objetivo principal la instauración de una democracia radical. Esta concepción de la democracia era de inspiración roussoniana y consideraba que era "autogobierno del pueblo". En este sentido, democracia se identifica con socialismo, entendido éste como sociedad autorregulada.

Hoy podemos considerar que esta concepción es una utopía si pensamos en su realización completa pero una utopía conscientemente mantenida como tal (una aspiración inalcanzable por ahora) pero que puede cumplir la función de ideal regulatorio de la práctica.

2. El marxismo no ha desarrollado todavía una teoría alternativa a la democracia liberal, pero cuenta con un análisis de las estructuras económicas y sociales que condicionan y

**modelos
4A y 4B**

Macpherson

*¿Democracia
en
América
Latina?*

dificultan la realización de una democracia política aún en ese sentido.

3. Para poder formular una teoría alternativa se requiere la recuperación de los aportes de los teóricos liberales que han observado en forma aguda sus contradicciones y límites dentro del sistema capitalista. El marxismo puede asimilar muchas de sus proposiciones, sin desfigurar sus tesis básicas.

4. El marxismo, en sus orígenes, estuvo vinculado estrechamente con las luchas democráticas pero a raíz de la formación de un Estado burocrático a nombre del socialismo, se rompió dicha unidad que debería ser recuperada. La democracia es un movimiento histórico del pueblo para la reivindicación de la soberanía popular; para el establecimiento de un equilibrio entre los poderes políticos en que se ha dividido el Estado contemporáneo; el derecho de resistencia a la autoridad estatal; la elección de gobernantes por medio de elecciones y por las libertades individuales.

La democracia implica la defensa de los derechos de los individuos en sus posiciones sujeto y por tanto, debe ser también pensada en las relaciones de género; en las relaciones de raza y con respecto a las etnias. La democracia es la otra cara de la justicia social. Sólo así puede trascender la concepción liberal al uso que ya ha encontrado sus límites en los países altamente desarrollados.

* Ponencia presentada en el VIII Congreso Nacional de Filosofía que se realizó del 6 al 10 de noviembre de 1995 en Aguascalientes, Ags. Mesa: "El marxismo: perspectivas de la teoría crítica".

NOTAS

1 Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, F.C.E., México, 1986, p. 14 (*Il futuro della democrazia*, Torino, G. Einaudi, 1984).

Otros libros traducidos al español del mismo autor:

- *El existencialismo. Ensayos de interpretación*, F.C.E., México, 1967.
- *Liberalismo y democracia*, F.C.E., México, 1989. (*Liberalismo e democrazia*, Milano, F. Angeli Libri, 1985).
- *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, F.C.E., México, 1987. (*La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, G. Giappichelli, Ed., 1976).
- *¿Qué socialismo? Discusión de una alternativa*, Plaza & Janes, Barcelona, 1977.
- *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Ed. Debate, Madrid, 1985.

- Thomas Hobbes, F.C.E., México, 1992.
- *Igualdad y libertad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993.
- *Estado, gobierno y sociedad. Contribución a una teoría general de la política*, Plaza & Janes, Barcelona 1987. (*Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Torino, G. Einaudi, 1985).
- Con Nicola Matteucci, *Diccionario de política*. Dos vols. y apéndice, Siglo XXI, Editores, México, 1982.
- Con M. Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo giusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, F.C.E., México, 1986. (*Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegeliano-marxiano*, Ed. Saggiatore, 1979).
- Con M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Ed. Grijalbo, México, 1985.
- 2 David Held, *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, México, 1992. (*Models of Democracy*, 1987).
- , *Political Theory and Modern State*, Polity Press, Cambridge, 1989.
- 3 D. Held, *Modelos de Democracia*. Op. cit. p. 326.
- 4 D. Held, *Modelos de Democracia*. Ídem. p. 339.
- 5 C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza Editorial, Madrid, 1982. (*The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford U. Press, 1977).
- , *La teoría política del individualismo posesivo*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1970. (*The Political Theory of Possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon Press, 1962).
- , *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press, Hong Kong, 1973.
- , *The Real World of Democracy*, Toronto, 1965; Oxford Univ. Press, 1966.
- , *Introduction to Hobbes, Leviathan*, Penguin, 1968.



Rethinking MARXISM

Volume 9, Number 2 1997

- | | |
|---------------|--|
| Emily Nelson | <i>Queer Space/Gay Space: Counting Down to the Apocalypse</i> |
| John Cullen | <i>Thinking a Disobedience into the World: Teaching Theories of Labor</i> |
| Neil Cullen | <i>Enriching Levinson: Speeches on Love, Speech, and the Question of Value</i> |
| Philip Gaudin | <i>Communism and Postmodern Theory: A Reconsideration of Adorno's Critique</i> |

Features by Peter Dinkov on legal theories of corporate personality and by Angus Chalmers and Jeff Chalmers on the integrity of the solution. Review of art exhibitions in South Africa by Louis Kruger.

a journal of economics,
culture, and society

Editor: Jack Amariglio

Editorial Board: Masato Aoki, Enid Arvidson, Carole Biewener, Antonio Callari, Stephen Cullenberg, Jonathan Diskin, Robert Garnett, Susan Jahoda, William Olson, John Roche, David Ruccio, Blair Sandler, Richard Wolff

Rethinking MARXISM

Guilford Publications Inc

72 Spring St., New York
NY 10012, USA

Tel: 1 800 365 70 06

E-mail: staff@guilford.com

Siempre ha existido una frontera entre el conjunto de actividades y de cosas que se viven como rutinarias y el de aquellas otras que se viven como extraordinarias. Desde que existe de manera propia, la sociedad humana ha sabido organizar el gasto de su energía corporal y espiritual de tal manera que la parte principal del mismo, la de orden directamente (re-)productivo, conviva en armonía con otra, menor, que está destinada a "perderse" en una cierta "desviación": en la realización de determinadas actividades no estrictamente (re-)productivas, que rompen incluso con el *telos* pragmático indispensable para la sobrevivencia de la comunidad. A la dimensión ordinaria, mecánicamente repetitiva de su actividad, el ser humano ha debido añadir otra, excepcional, que la interrumpe y perturba, que no le deja olvidar que la necesidad a la que él obedece es de orden artificial y no natural, que es una necesidad puesta por él mismo, contingente, y no una simple prolongación de la necesidad que impera en la naturaleza. Incluso en las sociedades en las que casi todo el tiempo cotidiano está absorbido por el proceso de trabajo y en las que éste consiste en la repetición incesante de una misma operación sobre un mismo conjunto instrumental durante estaciones enteras del año, dicho proceso de trabajo se configura de manera peculiar mediante incrustaciones de gestos, acciones y palabras "inútiles", a través de la inclusión, dentro de la monotonía de su transcurso, de un sinnúmero de ocasiones que la interrumpen: momentos de escape lúdico, de ritualización festiva o de dramatización estética.

No siempre, sin embargo, la frontera entre la dimensión rutinaria y la extraordinaria de la vida cotidiana se ha mostrado en la historia de manera nítida. Es más, hasta antes de la época moderna ella fue una frontera difusa, imprecisa, a veces imperceptible. Los grandes momentos dedicados a los juegos, a las fiestas y al arte tenían sus réplicas mínimas que les permitían introducirse dentro del tiempo mayor, dedicado al trabajo y al consumo rutinarios, aprovechar sus porosidades y confundirse con él en calidad de meras refuncionalizaciones del mismo. La tematización de la vida cotidiana por el discurso reflexivo sobre lo social sólo aparece cuando su conflictualidad inherente se vuelve manifiesta; es decir, cuando en el mundo de la vida, la contradicción entre el conjunto de las cosas que se viven automáticamente y el de las que exigen creatividad ha dejado ya de poder ser resuelta o neutralizada de la manera en que lo era en las sociedades ajenas a la modernidad capitalista y cuando, por lo tanto, la frontera o el límite entre ambos conjuntos de cosas adquiere una nitidez y una precisión antes desconocida. Este deslinde claro entre las dos dimensiones de la cotidianidad —deslinde que expone el conflicto esencial que la habita— sólo tiene lugar cuando el modo capitalista de la reproducción de la riqueza social llega a imponer sus exigencias sobre la organización práctica de la vida productiva y consuntiva. Entre estas exigencias, una de las principales es la de que el segmento de la jornada de trabajo durante el cual la población trabajadora es propiamente productora de plusvalor se oponga de manera excluyente a aquél otro en el que ella es improductiva para la valorización por estar dedicada a restaurar su fuerza de trabajo.

3

Walter Benjamin ofrece en su obra innumerables claves para descifrar el mundo moderno, vías de acceso difíciles pero iluminadoras a los secretos que lo vuelven enigmático; explicaciones que él descubre como de paso en el tratamiento de otros temas menos sistemáticos,¹ que explora despreocupadamente en sus primeros trechos y que asocia unas con otras en un tejido impreciso pero deslumbrante. Una de estas claves es la que abre para nosotros el secreto de la cotidianidad moderna. Esbozada una y otra vez en los escritos del último decenio de su vida, se encuentra sobre todo en el inmenso manuscrito que comenzó a preparar en 1927, que dejó inacabado y que ha sido publicado apenas en 1983, el manuscrito conocido como *Das Passagen-Werk* [*La obra sobre los pasajes*]. Se trata de una idea que aparece en torno a la descripción del sentido alegórico que posee la figura del "flâneur" —del hombre para el que "callejear" es la actividad

más genuina de su vida— como figura que personifica hasta la exageración un aspecto específico de la humanidad moderna.²

Sin los pasajes, dice Benjamin, la *flanerie*, el vagabundeo por las calles, no hubiera desarrollado plenamente su significado.

"Esos pasajes, invención reciente del lujo industrial, son corredores techados de vidrio, enlosados de mármol, que avanzan a través de bloques enteros de edificios cuyos propietarios se han unido solidariamente para este género de especulación. A ambos lados del pasaje, que recibe su luz de arriba, se alinean las tiendas más elegantes, de modo que un pasaje así es una ciudad, un mundo en miniatura".³



Esta cita de una *Guide illustrée de Paris*, de 1852, le sirve a Benjamin para introducirnos en la perspectiva desde la que ha elegido mirar al mundo moderno cuando toma la figura del *flâneur* como el enigma que hay que descifrar. Es, claramente, la perspectiva del consumo y, más aún, del consumo suntuario. Si hay un lujo en la moderna sociedad de masas, éste se encuentra en el disfrute de todo aquello que se vive en una fracción peculiar de la longitud total del día natural, en aquélla que no le pertenece a la jornada de trabajo pero tampoco al tiempo programado para la reproducción física y/o intelectual de la fuerza de trabajo; en aquel "tiempo perdido" que, por mínimo que sea, es reclamado insistentemente por tantas oportunidades de participación en juegos, fiestas o experiencias estéticas que vende en oferta la industria moderna de la diversión y el esparcimiento. Benjamin parece creer que la perspectiva de aproximación más favorable para encontrar la clave del enigma de la vida moderna —vida vivida día a día por cada uno de los individuos sociales— es la que se abre a través de ese lapso de tiempo en el que tiene lugar el proceso moderno de disfrute improductivo y a través del escenario donde ese lapso transcurre. El *pasaje* es el mundo al que pertenece el *flâneur*, y el *pasaje* es un centro comercial, un "templo de la mercancía": el escenario fascinante sobre el cual las cosas de la vida moderna se ofrecen, descosas de realizar en el acto del intercambio el valor económico que las justifica, a costa del sacrificio de su "valor de uso".

"La calle se convierte en habitación para el *flâneur*, que se siente en casa entre los frentes de los grandes edificios así como el burgués entre las cuatro paredes de su casa. Los brillantes letreros en hierro esmaltado de los negocios son para él adornos de pared tan buenos o mejores que las pinturas al óleo en la sala del burgués; los muros son los pupitres sobre los que apoya su libreta de apuntes; los

kioscos de periódicos son sus bibliotecas y las terrazas de los cafés son balcones desde los que él, después de la jornada de trabajo, mira con desdén a su vida doméstica".¹

4

Lo difícil y penetrante de la visión de Benjamin está en la peculiar delimitación que hace del referente real a partir del cual debería ser posible trazar la descripción de aquello que se vive en esa fracción del tiempo y en ese escenario de la vida cotidiana. Ese referente real no es sin embargo un hombre moderno instalado en el disfrute creativo, es decir, en el consumo improductivo de objetos de lujo, sino paradójicamente, el *flâneur* callejeando como sonámbulo en el mundo de las mercancías que se ofrecen en el *pasaje*. ¿Por qué? Porque, en verdad, mirado con atención, también aquello que se vive durante el tiempo exterior al tiempo directa o indirectamente productivo se encuentra invadido e intervenido por la "lógica" del productivismo capitalista. Gastar algo más que el tiempo es, en todo caso, gastar dinero, lo que implica necesariamente mermar el ahorro y afectar así de manera negativa al proceso de reproducción de la riqueza personal: el valor económico de la cosa disfrutada viene no sólo a distorsionar sino a dañar el valor de uso de la misma. E incluso si la riqueza es abundante o excedente, como en el caso excepcional de los burgueses capitalistas, y un gasto improductivo fuera *négligeable*, también en ese caso el disfrute puro del valor de uso se volvería imposible; la prepotencia de su valor desproporcionadamente grande, que por comparación rebaja de categoría a las fortunas privadas normales y hace del consumo suntuario un consumo excluyente, termina por carcomer y vaciar el valor de uso de los objetos de lujo, que sólo puede ser tal dentro de la medida normal. El escenario del *pasaje* le impone al *flâneur* un ritmo adormecedor.² Un ritmo que, a través del tedio (*ennui*) —ese "índice de la participación en el sueño de la colectividad"³— lleva al embotamiento, a una indiferencia básica ante la diversidad cualitativa del mundo. La indiferencia es el estado de ánimo que corresponde al estrato más elemental de la experiencia cotidiana moderna: el de la vigencia infinitamente repetida de un denominador común, de una equiparabilidad universal de todo valor de uso con cualquier otro.

Marx hubiera podido decir que el *flâneur* es el propietario de una mercancía cuyo valor económico es indefinidamente dubitativo, permanece suspendido en la indecisión acerca de en cuál de los valores de uso de las otras mercancías va a realizarse, manifestarse o tomar cuerpo. Por

esta razón el mundo de los *pasajes* es estructuralmente ambivalente, así como su sentido es ambiguo:

"La ambivalencia es la manifestación icónica de la dialéctica, la ley de la dialéctica, en reposo. Este reposo es utopía y la imagen dialéctica es por lo tanto una imagen onírica. Tal imagen es la que ofrece la mercancía en cuanto tal: como fetiche. Tal imagen ofrecen los *pasajes*, que lo mismo son casa que calle. Tal imagen ofrece la puta, que es vendedora y mercancía al mismo tiempo".⁴
 "Al *flâneur* la ciudad se le presenta descompuesta en sus dos polos dialécticos. Se abre ante él como paisaje, pero lo encierra también, como recámara".⁵



Sólo el precio de las mercancías, su valor de cambio expresado en dinero, detiene el vaivén dubitativo del *flâneur*, su incapacidad de decidir si el *pasaje* es el paraíso del valor de uso o el imperio del valor económico, si es íntimo como una alcoba o público como el paisaje.

"De hecho, el significado de la mercancía es su precio; no tiene otro, en tanto que mercancía. Por esta razón, aquí, en la mercancía, la mentalidad alegórica está en su elemento. Es la mentalidad del *flâneur*, de quien ha entrado en empatía con el alma de la mercancía, de quien identifica a través de la etiqueta del precio —la credencial de entrada de la mercancía en el mercado— el objeto de sus elucubraciones, el significado".⁶

El secreto de la cotidianidad moderna, descifrado desde la perspectiva del *flâneur*, revela si el profundo pesimismo político que la forma capitalista de la organización económica reproduce incesantemente dentro de la modernidad.

"Que la vida en toda su pluralidad cualitativa, en la inagotable riqueza de sus variaciones, sólo florece entre los adoquines grises y con el trasfondo del despotismo: esta era la convicción política secreta que compartían [los portavoces de la mentalidad del *flâneur*]".⁷

Pero la paz que el precio de las mercancías introduce dentro de la inquietud de la ambivalencia es sólo una paz aparente:

"El mundo en el que la significación posible [del valor del que es propietario] lo hace sentirse en casa no es mundo más amigable. Un infierno está desatado en el alma de la mercancía..."⁸

La clave que Walter Benjamin nos ofrece para descifrar el secreto de la cotidianidad moderna se encuentra en esta descripción de lo peculiar del conflicto que habita en el trato más "natural" del hombre con el mundo. El mundo moderno

es el "mundo de las mercancías", mundo que —por— versamente— abre y prohíbe al mismo tiempo, en un sólo gesto, el acceso del ser humano a toda la riqueza que el trabajo ha sabido sacar de la Naturaleza. En él, el pilar hedonista es a un mismo tiempo lo máspreciado y lo más impedido, lo más exaltado y lo más postergado. En la nitidez que separa dentro de la cotidianidad moderna el tiempo de la rutina productiva del tiempo de la ruptura creativa, Benjamin percibe la vigencia de un sacrificio que marca inconfundiblemente todo lo que acontece en la vida social. El sacrificio que consiste en una *sacralización represiva* del consumo en tanto que disfrute puro. Sorprendido y fascinado por todo lo que en el mundo moderno es promesa de abundancia y libertad, Benjamin es también el gran desencantado de la modernidad capitalista, el que es capaz de leer la voluntad utópica que la etiqueta del precio pretende acallar en el valor de uso de las mercancías. Como dice Ernst Fischer:

"Reconocer en medio de su esplendor el carácter de ruinas que tienen los monumentos de la burguesía; ver fantasmas en el mundo moderno; percibir la vaciedad del desierto en medio del ajtreo del mercado... este es el amargo talento de Benjamin... Tiene 'el ojo' para los detalles nimios que comprometen amenazadoramente al todo, para la imperceptible decoloración de la piel que anuncia la descomposición del organismo. Pero tiene en cambio 'buen ojo' para aquellos procesos moleculares, aquellas alteraciones imperceptibles que preceden a las grandes transformaciones sociales".¹²²

NOTAS

- 1 La crítica literaria del romanticismo alemán, el origen del drama trágico en Alemania, la presencia alegórica de la modernidad en los pasajes comerciales de la Ciudad de París, "Capital del siglo XIX", son los temas de sus escritos mayores. Sus numerosos ensayos prefieren también los temas concretos: la literatura de Goethe, la poesía de un Baudelaire, el teatro de Brecht... Pocos son los que se deciden por algún asunto sistemático: la reproductibilidad técnica de las obras de arte, la sustancia teológica del lenguaje humano, el concepto de la historia...
- 2 "El Flaneur" se intitula el segundo de los tres capítulos —los otros, "La Bohemia" y "Lo moderno"— de un libro que debía ser una especie de "modelo en miniatura" de la gran obra sobre los pasajes de París, libro que tampoco nunca vio la luz: "El París del Segundo Imperio en Baudelaire". Retrabajado, ese capítulo dio lugar al ensayo *Sobre algunos motivos en Baudelaire* (publicado en 1940 en la famosa *Zeitschrift zur Sozialforschung*, de Horkheimer y Adorno), el mismo que junto al *exposé* inicial de la obra, llamado *París, la capital del siglo XIX* (1936), contiene las formulaciones más acabadas de las ideas de Benjamin sobre la

modernidad. (Cfr. el postacio de Rolf Tiedemann a: W. Benjamin, Charles Baudelaire, *ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969).

- 3 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., p. 62.
- 4 Walter Benjamin, *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, en: Charles Baudelaire, *ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969, p. 37.
- 5 *Passagen-Werk*, pp. 161-162.
- 6 "El tedio comenzó a ser sentido como una epidemia colectiva en los años cuarenta [del siglo XIX]". (*Passagen-Werk*, p. 165).
- 7 Walter Benjamin, *Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts*, en: *Illuminationen, ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, p. 180.
- 8 *Passagen-Werk*, p. 525.
- 9 *Passagen-Werk*, p. 466.
- 10 Charles Baudelaire..., p. 37.
- 11 *Das Passagen-Werk*, p. 466.
- 12 Ernst Fischer, *Ein Geisteserker in der Bürgerwelt*, en: Th. W. Adorno et al., *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968, pp. 129-30.

MARX MARX AHORA

REVISTA INTERNACIONAL

LA HABANA, CUBA, N° 1/1996

Directora: Isabel Monal

Contenido:

- Palabras de Carlos Rafael Rodríguez
- Stefano Garroni. *Dialéctica y diferencia*
- Hans Heinz Holz. *La "inversión" de Hegel*
- András Gedö. *El marxismo en la filosofía/la filosofía en el marxismo*
- Adolfo Sánchez Vázquez. *La utopía del fin de la utopía*
- Wolfgang Irlitz Haug. *Filosofar con Brecht y Gramsci*
- Thalia Fung. *Ciencias políticas y marxismo en Cuba. Indagaciones*
- George Labica. *Acerca de algunos problemas actuales de la democracia.*

Textos de:

- Karl Marx. *Reflection*
- Ernst Mandel. *Las ondas largas: ensayo de una explicación marxista*

Marx Ahora es una revista semestral editada por la Editorial de Ciencias Sociales con el concurso de la cátedra de Estudios Marxistas "Julio Antonio Mella" del Instituto de Filosofía

Dirección de la redacción:
Editorial de Ciencias Sociales
Calle 14, # 4104, e/41 y 43, Playa,
Ciudad de la Habana, Cuba
Tel: 23 39 59, fax: (537) 33 81 87

GILLES DELEUZE EN NOMBRE PROPIO

gerardo de la fuente lora

Estar ahí, en aquella escena primigenia. Él, el inenominable, asignando palabras a las cosas, dando el ser; distribuyendo su nombre propio a los entes y con él la existencia, los límites y los contornos, la mismidad, la permanencia, la oportunidad de habitar, la identidad. Estar ahí y solazarse, estar ahí y ver; estar ahí y vislumbrar por un instante, en el intervalo que va de la enunciación de la última letra de cada nombre a la realización del ser de los entes, en ese pequeño resquicio en que la creación aún quizá pudiese recular y olvidar y olvidarse, en ese parpadeo cósmico en que la palabra a punto de ser proyectada, lanzada, podría ser esa u otra o ninguna o varias; en esa desesperante eternidad pequeñísima en que las cosas podrían ser de otra manera, ver ahí, justamente ahí, la inmensidad de todo lo que va quedando fuera, el recorte abrupto y divinamente arbitrario de otras posibilidades de cada cosa, de otras derivas posibles para animales y seres; la limitación inopinada, sin apelación, de formas corporales, densidades, cualidades, colores, texturas; la imposible inconformidad, la impensable (por enorme, por brutal) segregación y postergación de todo lo que podría haber sido; la selección de este mejor de los mundos posibles, sin que nadie, ni siquiera Él, pudiese saber, porque no hubo tiempo, porque las palabras se apresuraron a vertirse, si por ventura hubiésemos preferido un cosmos peor o acaso simplemente diferente. Estar ahí, en esa escena primigenia, o tal vez, sí, mejor no estar.

La tradición, desde la Biblia pero también más allá, nos indica el carácter crucial, complejo, vital, del acto de nombrar: poner un nombre es dar a la existencia, es particularizar un recuadro del mundo para destacarlo y rescatarlo de la confusión, la trivialidad, la indiferencia. El nombrar supone crear orden, separar esto de aquello, limitar cada ente a sus fronteras, recortar perfiles y

cuerpos. Pero, sobre todo, nombrar significa amueblar el espacio hostil e impersonal del universo con cuadros, árboles, ríos, mares, risas, gritos y objetos, pasiones y personas: significa crear el nicho, la cueva, el hogar semántico e imaginario en el que — y sólo en el cual — los hombres podemos apostar a desenvolver lo humano.

La experiencia de Deleuze, sin embargo, se coloca, quiere colocarse, en el instante previo a que comience

Gerardo de la Fuente Lora.
Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM.

nuestra tradición sobre los nombres: justo antes de que este legado sobre la primacía del nombrar comience a transmitirse. Deleuze piensa, quiere pensar, en y desde un nombre otro, desde una nominación distinta o anterior a la nuestra, desde el titubeo en que poner nombres, hacer uso del lenguaje, podría ser aún otra u otra infinidad de cosas.

Frecuentador habitual de aquella primera, inverosímil, desorbitada escena con la que yo suelo jugar a veces, Deleuze no interpreta, realiza la secuencia a pie juntillas, la aborda como "un poema que se repite en la medida en que no se le puede cambiar ninguna palabra".¹ Ejecutando el personaje con la misma vehemencia, fidelidad, fineza técnica con la que en otro teatro podría actuar a Spinoza, Leibniz, Nietzsche o Bergson, hace aparecer no el "rostro" de Él, sino una intensidad de su decir, un timbre especial que emana del instante preciso en que la creación pudo aún dudar. Porque Él crea nombrando, ¿pero en ese acto podría calificarse su lenguaje de "neutral"? ¿Dice simplemente así, "perro", "luna", "trigo", "paja", "hombre", como quien enumera su entorno distraídamente, bostezando, una tarde de domingo bajo un árbol? ¿O más bien grita, ordena, subraya, somete, increpa y, sobre todo, juzga?

"El lenguaje no es neutro, no es informativo. El lenguaje no está hecho para ser creído, sino para que se le obedezca", afirma Claire Parnet² en un diálogo en que su voz deviene indiscernible de la de Deleuze. La palabra identifica, aherraja, homogeneiza, instituye lo semejante y lo de siempre. Como nombre propio ordena una interioridad, un adentro y un "sucio secretito" que reclaman, invocan y provocan la interpretación, la clausura en la representación reiterativa de sí mismo. Como decir de la filosofía instauro un imperativo: "tened ideas justas" y una norma, el "sentido común". Como hablar en general pone en ejercicio una máquina binaria por la que todo ha de ser esto o aquello, con límites prístinos, con identidades que han de ser la aparición recurrente de lo mismo.

Pero el lenguaje no puede ser sólo eso. Y no puede serlo porque hubo un momento de silogismo disyuntivo, de indefinición en el instante mismo en que las cosas estaban a punto de acabar de ser nombradas. Aún en las filosofías, o quizá precisamente en ellas, puede experimentarse el acontecimiento de ese otro nominar que pudo ser. Deleuze lo intuye aún en Platón, cuya estrategia argumentativo-textual considera como lo que habría que "invertir", es decir, desmontar, deconstruir, si es que se ha de acceder a otra experiencia del pensar. Comentando el *Cratilo*, sospecha Deleuze:



*Gilles
Deleuze*

"¿podrían existir dos lenguajes y dos clases de 'nombres', unos designando las paradas y descansos que recogen la acción de la Idea, pero expresando los otros los movimientos o los devenires rebeldes?"³

Una palabra que limita y sujeta, otra que deviene delirio, fluir, diferencia de potencial; una en que las causas producen, encadenan, sujetan a los efectos, otra en que los efectos devienen especiales, se independizan y generan impactos, atmósferas, pasiones: como el efecto del vestir de aquella mujer... ¿Qué es leer —es decir, repetir, experimentar un texto— sino hacer advenir los dos lenguajes en cada palabra, en cada fraseo; ponerlos otra vez en acto, no interpretar-representar uno por otro, sino hacerlos emerger, simularlos, producir su efectuación, su acontecimiento?

Todo el esfuerzo de Deleuze, señala Miguel Morey en su prólogo a la edición castellana de la *Lógica del Sentido*, radica en la voluntad de hablar en "nombre propio". Pero inmediatamente cita Morey a Deleuze:

"Decir algo en nombre propio es muy curioso; porque no es en absoluto en el momento en que uno se toma por un yo, una persona o un sujeto, cuando se habla en su nombre. Al contrario, un individuo adquiere un verdadero nombre propio como consecuencia del más severo ejercicio de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan de parte a parte, a las intensidades que le recorren".⁴

Nominar de otra manera, deshacer límites y abrirse a tonalidades, a deslizamientos, a señales y símbolos. Una individuación diferente en la que el nombre propio designe algo que ocurre, una intensidad, y no un sujeto.⁵ Repetir, pues, la aventura de las aventuras de Alicia, la carne del Espíritu de Klossowski; diluir saberes que garantizan mundos y dioses; desplazar sustantivos y adjetivos para que ellos en su torrente carguen con los propios nombres; sobre todo, hacer un uso minoritario del lenguaje, hablar como "extranjero en la propia lengua" y devenir sin rememorar línea de fuga, distancia, hierba y no árbol, crecer por el medio. "Ni método, ni reglas, ni recetas, tan sólo una larga preparación".⁶

Estar ahí en la primera escena. Él, inconcebiblemente dubitativo por un instante, nombra y hace; performativo, da lugar a lo que es, dona ser y nominación, crea mundos. Pero al actuar su parlamento hay cierta intensidad en su decir inaudible, como si una línea se hubiese desplazado en sus páginas. Y de pronto ya no enumera ni enlista, ya no manda y juzga tampoco, más bien "de-nuncia" a cada cosa, a cada ente: lo

acusa y lo condena, sí, pero también lo recusa y lo revoca. El coro introduce un fragmento de otro texto, del *Tao*, en ejecución polifónica: "Sin-nombre es el principio del Cielo y la Tierra. Con-nombre es la Madre de todas las cosas".⁸ Una intensidad se apodera del *theatrum*, el efecto se expande por el proscenio. Él, el personaje, traiciona su pasión, su delirio y se da a la fuga.

Deleuze, con sus grandes bigotes,⁹ nunca estuvo ahí. Ni ustedes, ni yo, ni nadie. Pero es justo por eso estar ausentes que podemos repetir la toma en su absoluta diferencia: "Estar ahí, en aquella escena primigenia. Él, el innombrable, asignando palabras a las cosas..."



OBRAS CITADAS.

- Deleuze Gilles, *Lógica del Sentido*, 1ª edición, España, Planeta-Agostini, 1994.
Deleuze Gilles y Parnet Claire, *Diálogos*, 1ª edición, España, Pre-textos, 1980.
Foucault Michel, *Theatrum Philosophicum*, 2ª edición, Barcelona, Anagrama, 1981.
Lao Tse, *Tao Te King*, 7ª edición, México, Premiá, 1985.

NOTAS

- 1 Deleuze, "Fantasma y Literatura Moderna", *Lógica del Sentido*, p. 288.
- 2 Deleuze y Parnet, *Diálogos*, p. 28.
- 3 Deleuze, *Lógica del Sentido*, p. 26.
- 4 Deleuze, "Lecture a M. Cressole", citado por Miguel Morey, "Prólogo a la edición castellana. Del pasar de las cosas que pasan y su sentido" en Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, p. 13.
- 5 Deleuze y Parnet, op. cit., p. 21.
- 6 Cfr. Deleuze y Parnet, *Diálogos*, p. 39 y ss.
- 7 Deleuze y Parnet, op. cit., p. 15.
- 8 Lao Tse, *Tao Te King*, p. 23.
- 9 Michel Foucault termina así su ensayo sobre Deleuze, *Theatrum Philosophicum*: "En la garita de Luxembourg, Duns Scotus pasa la cabeza por el anteojo circular; lleva unos considerables bigotes; son los de Nietzsche disfrazado de Klossowski". Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, p. 47.

LA MORAL DE LA PRAXIS EN SARTRE

UN COMENTARIO SOBRE SUS MANUSCRITOS INÉDITOS DE LOS 60's

elizabeth a. bowman y robert v. stone

"Pues, en efecto, de todas las acciones que un hombre puede llevar a cabo para crearse a sí mismo como él quiere ser, no hay ninguna acción que no conforme una imagen del hombre tal como él cree que debe ser... Al conformarme a mí mismo, estoy creando al hombre".
J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 1946.

También Sartre había querido decir, "Al crearnos a nosotros mismos creamos al hombre". Pero no podía. De todos modos bosquejó una ética de responsabilidad para la historia. "La acción" como se describe en *El ser y la nada* era demasiado individualista e idealista para sostener esta ética. La abandonó. Una comprensión más amplia de la acción material en *La crítica de la razón dialéctica* (1960) abarcó las acciones y las omisiones de los individuos relacionados externamente, proyectos de grupo coordinados, etc. Ahora la acción adquiere otro nombre: la praxis. De 1961 a 1965 Sartre bosquejó una nueva moral de la praxis, reflejando la influencia de Fanon y Beauvoir. Esta ética declara que hagamos lo que hagamos, nos creamos a nosotros mismos, y permite que los seres humanos dispersos asuman la responsabilidad de su propia historia.

El 23 de mayo de 1964 en una discusión sobre "La moral y la sociedad" patrocinada por el Instituto Gramsci, Sartre delineó una "moral socialista" no idealista. Los títulos de los capítulos del manuscrito mecanografiado de 139 páginas son: "El problema", "La experiencia de la moral", "Las raíces de la ética", y "La moral de la praxis y las morales enajenadas". Se puede estudiar esta obra incompleta pero editable en la *Bibliothèque Nationale* de París.

Elizabeth A. Bowman y Robert V. Stone. Filósofos estadounidenses. Robert V. Stone es presidente de la *Radical Philosophy Association*.

En otra serie de conferencias que Sartre tituló *La moral y la historia*, describió los fenómenos morales detalladamente en el lenguaje de la praxis. En 1962, la

Cornell University en los Estados Unidos lo invitó a dar algunas conferencias y Sartre preparó 120 páginas mecanografiadas (después de la conferencia en Roma). He aquí los capítulos del manuscrito: "La especificidad de la experiencia ética", "Sobre la esencia de la ética normativa", "Sobre la posibilidad incondicional como la estructura de la norma" y "La paradoja del *ethos*". Cornell esperaba a Sartre pero nunca apareció: en el primer día programado mandó un mensaje amable a sus anfitriones cancelando sus conferencias como protesta contra el bombardeo de Vietnam. Esto sucedió en febrero de 1965 y Cornell lo recuerda como "*The Sartre debacle*".

Gracias a los amigos de Sartre, desde 1982 hemos recogido fotocopias de estos escritos, mas 589 páginas de apuntes sobre la moral. Hemos escrito cuatro artículos sobre este nuevo tratamiento importante de la moral y también el borrador de un libro.

Para Sartre las normas son duales. Ya que las conductas que requieren estas normas son "posibles incondicionalmente", sean cuales sean las circunstancias, señalan una futura autodeterminación humana. Pero las acciones especificadas repiten un sistema social dado. Así es de que el "futuro puro" se encierra en el futuro de un sistema. Ahora, los sistemas en los cuales vivimos favorecen a algunos individuos más que a otros. Entonces, sostener los sistemas, quiere decir explotarnos a nosotros mismos o explotar a otros. "El problema ético", entonces, no es cómo aprender a vivir dentro de "morales enajenadas", sino cómo puede funcionar un revolucionario "sistema en contra" para desplazarlas. "El problema es, por eso, cómo aprender a producir ese movimiento dialéctico que, mientras plantea tales morales enajenadas, también puede contender sus límites con relación a la meta que quieren alcanzar" (Roma MS147/TS122).

¿Cuál es esta meta? En una palabra, la humanidad integral. Esto no se deriva de una "razón" fuera de la historia, sino de la estructura dialéctica de la acción histórica. El concepto de la humanidad abstracta se había planteado en la "*liberté, égalité, fraternité*" de la Ilustración. La humanidad concreta de Sartre está enraizada en las necesidades humanas, que "portan dentro de ellas su propia razón de satisfacción" (97/77). La praxis impulsada por las necesidades busca más que la satisfacción. "La humanidad es la meta —no cognoscible pero comprensible como orientación— para un ser que se define mediante la praxis, o sea, para los seres humanos incompletos y enajenados que somos" (135/112).



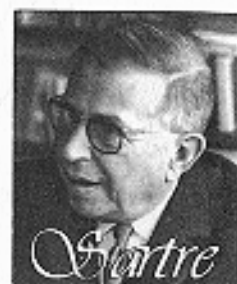
La praxis está "enajenada" cuando se subordina a "lo práctico-inerte", o sea, a los productos de su pasado. La praxis es "pura" si, en lugar de sostener sistemas que ofrecen la humanidad como su producto, subordina los sistemas a la humanidad *directamente* productiva. La humanidad integral es la praxis coordinada, apuntada hacia nosotros mismos como "nuestro propio producto". Así es de que los sistemas de mercado no garantizan la autonomía individual, sino que la disipan. De la misma manera, hasta un proyecto de crear la humanidad, si es emprendido por menos que "el grupo humano", se puede desviar a la producción de su opuesto monstruoso (como en el caso de la URSS).

Sartre quería persuadir a los jóvenes teóricos de la izquierda que no sustituyeran la dialéctica por el antihumanismo estructuralista. Él sostenía que su descripción de la moral como dualista explica mejor el condicionamiento social que como lo pueden explicar, *a priori*, las estructuras históricas o lingüísticas. La praxis pura no borra lo práctico-inerte, pero lo práctico-inerte tampoco es una determinación necesaria de la praxis. En lugar de obedecer los "imperativos" latentes en los sistemas actuales, la praxis puede "disolver lo práctico-inerte como vaya surgiendo". Precisamente porque los sistemas exigen la obediencia incondicional, descansan sobre una limitación de pura praxis que tiene una meta final: una meta más allá de todos los sistemas, una meta posible incondicionalmente. Las necesidades nunca plantean tareas imposibles.

La producción colectiva de sí mismo significa que "el grupo humano total, luchando contra la división del trabajo, le da a la humanidad todo el producto de su trabajo" (143/118). Así, "el socialismo como movimiento general que tiene como objeto la creación de la sociedad comunista es, por eso, el movimiento real de las masas oprimidas en cuanto que éstas se defienden en su vida cotidiana, mediante la exigencia absoluta de que los seres humanos sean productos de sí mismos" (146/120). De modo que no es una meta final, sino un medio para lograr la humanidad integral.

Simone de Beauvoir dijo que la conferencia en Roma en 1964 fue "la culminación" de la ética en Sartre. Entonces, ¿por qué no la editó? Planteamos esta hipótesis: Sartre creía que la guerra fría prevenía la revolución que su ética preveía. En la época después de la guerra fría, ¿ha llegado a ser un tema actual esta obra de Sartre? Esta obra cumple la promesa de la conferencia de 1964 —*El existencialismo es un humanismo*— pero sin su individualismo perjudicial. Refuta el antihumanismo postmodernista. Sobre todo, su concepto

flexible de lo humano, liberado de cargas eurocéntricas y machistas, nos permite orientar de nuevo el proyecto socialista hacia su meta e imaginar una solidaridad global concreta.



REVISTA HOMINES

Aline Frambes-Buxeda, Directora
REVISTA HOMINES, Universidad Interamericana de Puerto Rico
Apartado 191293, Hato Rey, PUERTO RICO 00919

Tarifas de suscripciones: Puerto Rico US \$15 / El Caribe, EE.UU., Centroamérica US \$22 / Suramérica, Europa, África, Asia US \$25 / Muestra 1 ejemplar US \$ 8.

the
philosophical
forum
A QUARTERLY

PUBLISHED WITH THE COOPERATION OF THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY
OF BARUCH COLLEGE OF THE CITY UNIVERSITY OF NEW YORK

EDITOR: MARX W. WARTOFSKY

The Forum is distributed by Bernard de Boer Inc.,
113 E. Centre St., Nutley, NJ 07110, USA

APROXIMACIÓN A LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

ramón gómez sánchez de la barquera

A partir de los planteamientos de Heidegger en torno a la ontología, y principalmente, a su idea de la comprensión como "forma originaria de realización del estar-ahí", del ser en el mundo, Gadamer desarrolla sus formulaciones hermenéuticas. Dichos postulados se basan en que, el "comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma".¹ El comprender no es algo accidental o superfluo, sino que es una actividad constitutiva de nuestro propio ser, como ser-ahí, en el mundo. El mundo entendido como "mundo vital", no como un conjunto de cosas, hechos o acontecimientos dados, sino como la interrelación entre el ser arrojados en una situación, en un mundo ya constituido con normas, valores e instituciones y el proyecto que elaboramos para darle sentido a nuestra existencia.

Ligado a lo anterior, Gadamer retoma y desarrolla la idea de Heidegger de que nosotros hacemos la historia en cuanto que somos históricos; es decir, en cuanto la historicidad es constitutiva del estar-ahí, del ser humano, lo que significa un movimiento constante del presente al pasado y del pasado al futuro, mediado por el presente. Lo que posibilita, a su vez, poder actualizar el pasado mediante este vaivén enriquecedor que parte del presente, de nuestra situación, y que busca en el pasado la explicación y el sentido de la misma, para proyectarse al futuro.

Estas consideraciones permiten a Gadamer mostrar cómo la interpretación se hace siempre a partir de determinadas perspectivas e intenciones que tiene el investigador a partir de su situación y del horizonte que se le presenta. En esta medida, hay una interrelación entre intérprete y objeto: el objeto de estudio lo constituye el intérprete a partir de las inquietudes que se

formula en función del proyecto elegido en la situación en que está inmerso él mismo. En este contexto, Gadamer considera que:

"El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La

comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado con base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido".²

Comprender e interpretar, como dos caras de la misma moneda, constituyen un movimiento constante de proyección y reproyección en donde, "la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados".³

La comprensión se da desde determinadas expectativas, intenciones y prejuicios que tiene el investigador, desde los que plantea sus interrogantes y busca sus respuestas. Con esto, Gadamer se aleja de la tradición ilustrada, para la cual, el reconocimiento debe partir de la eliminación de los prejuicios, tradición que se remonta a la crítica de los ídolos en Bacon por un lado, y, a la duda metódica de Descartes, por el otro. Exigencia que se desarrolla en la Ilustración hasta llegar a nuestros días a través de la creencia en una supuesta objetividad de la ciencia en la que, al parecer, no interviene ningún elemento subjetivo; en donde la valorización está desterrada. Por el contrario, para la hermenéutica existe una conexión interna entre cuestiones de significado y cuestiones de validez. Conexión que no se puede dejar de lado o ignorar sino que, por el contrario, se debe asumir e intentar clarificar dicho vínculo lo más que se pueda.

Al respecto Gadamer afirma: "sólo este reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión".⁴ Agudeza que posibilita el cuestionamiento de la supuesta objetividad con que se presentan muchas investigaciones científicas y permite ver que la verdad es un proceso de interrelaciones entre sujeto y objeto, entre significado y validez, entre el todo y la parte; en donde, el mundo del texto y el mundo del intérprete se entrecruzan y de este vínculo surge la comprensión. En este sentido agrega Gadamer que:

"El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. El criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, esto significa que la comprensión ha fracasado".⁵

Este procedimiento de comprender el todo desde la individualidad y la individualidad desde el todo constituye la



Ramón Gómez Sánchez de la Barquera. Maestro en filosofía. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Actualmente es Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado de la misma Facultad.

"regla hermenéutica". Además, esta interrelación no constituye un círculo vicioso, sino una especie de espiral, en donde se da un vaivén enriquecedor entre la totalidad, la tradición, el sistema, la lengua, por una parte, y la individualidad, el proyecto y el habla por la otra. Además, no se trata de un simple procedimiento metódico, entre otros, ni del descubrimiento de la "varita mágica" que todo resuelve; sino que, parte de una concepción en donde la comprensión y la historicidad son constitutivas de los seres humanos, al igual que los sentimientos, las acciones, las experiencias, las vivencias, las intenciones y las expectativas forman parte de la realidad, entendida como una totalidad orgánica o, para ser más precisos, como un proceso de totalización abierto al futuro y a nuevas posibilidades de realización. En esta medida,

"El círculo hermenéutico no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que determina desde la comunidad que nos une con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo 'metodológico' sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión".⁶

Ahora bien, esta "regla hermenéutica", este círculo que subyace a toda comprensión, posee como consecuencia lo que Gadamer llama "anticipación de la perfección". "También esto es evidentemente un presupuesto formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido".⁷ Este prejuicio de la perfección supone que un texto no sólo debe expresar perfectamente su opinión, sino que, también, lo que dice es una perfecta verdad. Para acceder a esta verdad que se expresa en el texto, "la hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido".⁸

Esta relación de familiaridad con la tradición, no debe hacernos olvidar que existe una distancia histórica entre el momento y la situación en que está ubicado el intérprete y el asunto o cuestión que le interesa conocer. Dicha distancia histórica es básica para la comprensión ya que permite tener

una mayor perspectiva del asunto y, con ello, acceder a una comprensión más profunda. Así, pues, "la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero *topos* de la hermenéutica".⁹

Con esto, Gadamer, da un giro a la concepción tradicional del tiempo y de la historia, para la cual existe un abismo insalvable entre el pasado, el presente y el futuro; por el contrario, la temporalidad concebida como forma constitutiva del ser humano, posibilita la comprensión del pasado, del presente y de la proyección al futuro. Además, permite el cuestionamiento al objetivismo histórico, que considera que se puede hacer caso omiso de sí mismo; que el investigador puede abstraerse de sus prejuicios, normas y valores para enfrentarse "puro" ante su objeto de estudio. Por el contrario, "un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad".¹⁰ El objeto histórico no es algo ya constituido, algo dado, que está ahí sino, algo que se constituye a partir de las inquietudes, intereses, deseos e intenciones del indagador; en la misma medida en que la tradición en la que está situado el investigador lo constituye. En este sentido:

"El verdadero objeto histórico no es un objeto sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría 'historia efectual'. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual".¹¹

Cabe aclarar que si bien,

"La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas. Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito".¹²

La verdad, como un proceso discursivo responde a ciertas interrogantes y abarca un determinado ámbito, en función del horizonte del investigador en un momento y una situación determinada, tratando de ser lo más completa y válida para esas circunstancias; pero, no es una respuesta final ya que el tipo de pregunta a la que responde tampoco es última, ni agota las diversas perspectivas, expectativas e



DESCARTES

intenciones desde las que se puede constituir algo como un objeto de estudio. En efecto,

"Uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero. Y esto vale también para la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender (...) pero esta inacababilidad no es un defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse".¹⁵

Ligado al concepto de situación se encuentra el concepto de horizonte. Por horizonte, entiende Gadamer, "el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto".¹⁴ Este horizonte no es algo fijo, una meta a alcanzar o una cumbre a conquistar, sino más bien,

"algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento".¹²

La comprensión, entonces, se da mediante este proceso de fusión de horizonte del texto y del horizonte del intérprete.

Ahora bien, "esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje".¹⁶ El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa; "el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma".¹⁷ Así, la interpretación, como forma de realización de la comprensión, se desarrolla a través de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de un intérprete. La interpretación, al igual que la conversación, es una relación dialéctica entre preguntar y responder. Por ello, considera Gadamer que, "la lingüística de la comprensión es la concreción de la conciencia de la historia efectiva".¹⁸ Además de que, esta relación esencial entre lingüística y comprensión se muestra "en el hecho de que la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística".¹⁹ La interpretación lingüística se presenta como la forma de la interpretación en general, debido a que a través del lenguaje cobra significación nuestra relación con el mundo y con los demás seres humanos; él nos abre el camino hacia la comprensión de la realidad. Dentro de los tipos de lenguaje,

el escrito es central ya que conviene recordar que, "en origen y ante todo la hermenéutica tiene como cometido la comprensión de textos".²⁰ Textos preferentemente teológicos, clásicos y jurídicos.

Por último, si "comprender es siempre también aplicar".²¹ Entonces, la hermenéutica es un proceso unitario no sólo de comprensión e interpretación sino, también, de aplicación. Su objetivo no es la adquisición de un saber puro, neutro a la valorización, sino comprometido e interesado, que parte de los prejuicios, valores y tradiciones y se pregunta por su fundamento, su significación, para comprender su situación y poder actuar mejor. Comprender e interpretar suponen una toma de postura, una valorización y conllevan un actuar intencionado. Por ello, podemos hablar de una ética de la interpretación como la plantea Vattimo.

Conclusiones.

1. En *Verdad y método*, Gadamer trata, y a mi juicio lo consigue, de reivindicar el valor que tiene la experiencia vivida, el mundo de la vida, los prejuicios, para llegar a la verdad. Una verdad más amplia que aquella que se plantea como ideal de las ciencias experimentales. Dicha verdad funda el conocimiento de las disciplinas científicas al ubicarlas dentro de las diversas formas de apropiación humana como son, el arte, la filosofía, la historia y la tradición que vive y se transmite en la lengua; así como de la experiencia que se va constituyendo a través del diálogo. Este mundo de la vida que se forma en la interrelación entre nuestra historia personal, el mundo y los otros, mediante el ejercicio de nuestro lenguaje, constituye el presupuesto de toda posible comprensión.
2. El concepto de verdad en Gadamer, ya no se plantea como la búsqueda de un saber absoluto sino, más bien, como un evento que se realiza en el diálogo entre intérprete y texto. Evento que se efectúa en un horizonte y en una situación que sirve de presupuesto y que a la vez se modifica, de alguna manera, mediante este diálogo. La verdad es histórica.
3. Gadamer sostiene con toda razón la existencia de una conexión interna entre significado y validez; sin embargo, comprender una manifestación simbólica no es lo mismo que estar de acuerdo con su validez. Esta confusión, e identificación en algunos casos, entre comprensión y acuerdo ha llevado a valorar a la hermenéutica de Gadamer como tradicionalista.

language
language
lenguaje
linguaggio

Verdad
y
Método
H.G. Gadamer

4. Ligada a esta crítica, se encuentra el cuestionamiento de unilateralidad que plantea Habermas contra Gadamer. Al considerar que la hermenéutica concibe al saber encarnado en el texto como superior al del intérprete y, por ello, el intérprete debe aprender de texto, pero el texto, no tiene que aprender del intérprete. Lo cual, rompe con la relación dialéctica entre ambos.

5. Otra cuestión importante es la que se refiere a la relación entre teoría y práctica. El concebir a la comprensión como forma constitutiva del estar-ahí, posibilita el poder superar la separación entre teoría y práctica; sin embargo, no basta el comprender, el ser conscientes, para actuar de acuerdo a estos principios. El problema no es nada fácil y requiere de todo un proceso de mediaciones para superar esta separación. Gadamer sienta las bases para superar esta escisión pero no resuelve el problema.

6. Si bien Gadamer retoma y desarrolla el planteamiento de Heidegger en torno a la comprensión y a la historicidad como constitutivas del ser humano, sin embargo, este seguimiento no se da en todos los campos. Así, por ejemplo, no comparte la crítica a la tradición clásica, a la metafísica tradicional y a la situación de la civilización tecno-científica. Reivindica la necesidad de superar la especialización y parcialización de la actividad humana mediante el desarrollo de una conciencia común, sustentada en la tradición que habita en la lengua; pero, esta tradición se ve desde la óptica racional y humanística que deja de lado todas las barbaridades cometidas en su nombre.

7. Pese a estos y otros cuestionamiento, Gadamer sienta las bases para el desarrollo de la hermenéutica como un pensamiento crítico de nuestro tiempo y de los abusos de las tendencias positivistas y estructuralistas.

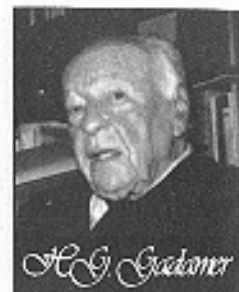
Finalmente, esta reflexión tiende a reivindicar el valor de la subjetividad, no como algo aislado o separado, sino como algo que se constituye en relación con los otros y con el mundo en una situación determinada, y de la valorización como algo constitutivo de las actividades y disciplinas que hacen los hombres; que hacemos nosotros.

BIBLIOGRAFÍA

- Bubner, R., *La filosofía alemana contemporánea*, Ed. Cátedra, Madrid, 1984.
 Gadamer, H.G., *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.
 Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, (1), Ed. Taurus, Madrid, 1987.
 Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Ed. Paidós, Barcelona, 1991.

NOTAS

- 1 Gadamer, H.G., *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p.325.
- 2 *Ibid.*, p. 333
- 3 *Ibid.*
- 4 *Ibid.*, p. 337.
- 5 *Ibid.*, p. 361.
- 6 *Ibid.*, p. 363.
- 7 *Ibid.*
- 8 *Ibid.*, p. 365.
- 9 *Ibid.*
- 10 *Ibid.*, p. 370.
- 11 *Ibid.*
- 12 *Ibid.*, p. 368.
- 13 *Ibid.*, p. 372.
- 14 *Ibid.*
- 15 *Ibid.*, p. 375.
- 16 *Ibid.*, p. 456.
- 17 *Ibid.*, p. 467.
- 18 *Ibid.*, p. 468.
- 19 *Ibid.*
- 20 *Ibid.*, p. 471.
- 21 *Ibid.*, p. 58.



GERMINAL

Revista cultural de análisis crítico

En el próximo número: **La soberanía nacional**

Textos de John Saxe-Fernández,
 Magdalena Galindo, Enrique
 González Ruiz, Enrique Bustillo,
 Carlos Valdés, Carmen Galindo,
 Enrique Espinoza

Para informes y suscripciones:
 Tel: 515-7929 con Carlos Valdés
 Correspondencia:
 Abasolo # 96, Col. Tlalpan
 C.P. 14000 México, D.F.



SÖREN KIERKEGAARD. AFIRMACIÓN DE LA "EXIGENCIA INDIVIDUALISTA" FRENTE A TODA FORMA DE "RACIONALISMO SISTEMÁTICO"

angelo altieri megale

1. Esbozo biográfico y obras.

Sören Kierkegaard nació en Copenhague (Dinamarca) el 5 de mayo de 1813. Educado por un padre anciano y severo, recibió desde sus primeros años la iniciación a un protestantismo amargo y sombrío. "Extraña educación", diría él más tarde. Kierkegaard no conoció el lado amable y sonriente del cristianismo, sino sólo su aspecto más crudo y doloroso: el de Cristo que se inmola en la Cruz para redimir nuestros pecados. "La Cruz —dice Torsten Bohlin— era la única imagen y la única impresión que tenía del Salvador; y niño aún, era viejo como un hombre de edad. Esa imagen lo acompañó toda su vida; jamás pudo huir a su obsesión y jamás se rejuveneció". Estudió teología, pero no ejerció el oficio de pastor, al cual lo facultaba el doctorado obtenido; en cambio, fue a Berlín a escuchar las lecciones de Schelling, las cuales, tras una primera y fugaz impresión favorable, lo decepcionaron.

Físicamente contrahecho y de carácter hosco y agresivo, Kierkegaard, era un ser poco apto para vivir con los demás. Sin embargo, casi con el objeto de desquitarse del encierro y de la austeridad en que el padre lo había tenido en sus años de infancia (el padre era atormentado por el recuerdo de haber maldecido a Dios en la época de una adolescencia miserable, por lo cual veía en la desaparición prematura de cinco hijos un castigo divino), Kierkegaard llevó la vida fácil de un joven rico: frecuentaba teatros y cafés, donde bebía sin límite; vestía como un "dandy" y se permitía todos los placeres sin reparar en gastos. Esta existencia empero no le procuraba la felicidad, sino más bien hastío. En su *Diario* anota, en marzo o abril de 1836: "Vuelvo en este momento de una velada de la que he sido el alma; las ocurrencias volaban de mi boca, todo el mundo reía, me admiraba... pero me he marchado y la raya que aquí he de echar debería ser tan larga como el radio terrestre... sólo quisiera dispararme un tiro en la cabeza". Se produjo

Angelo Altieri Megale. Filósofo italiano radicado en México. Doctorado Honoris Causa de la BUAP. Miembro del Consejo Editorial de *Dialéctica*. Su más reciente libro, *Entre el reino de la moralidad y el orden jurídico-político*. (BUAP, México, 1996).

entonces lo que él llama el "gran terremoto", es decir, el "abandono del camino de la perdición". Kierkegaard alude vagamente a la causa de este cambio ("una culpa debía grabar sobre toda mi familia, un castigo de Dios debía alcanzarla; tenía ella que desaparecer, que ser cancelada por la poderosa mano de Dios"). A causa del desequilibrio e inconstancia de su naturaleza, su conversión le proporcionó, al mismo tiempo, alegría y angustia. "Esta es, en mí, la desgracia; toda mi vida es una interjección, nada está en su sitio; todo se mueve, nada está quieto, nada es inmóvil; mi tristeza es desesperación que aúlla, mi alegría un lirismo exaltado, una locura" (*Diario*). Su conversión le dejó, por tanto, sus mismas rarezas, su misma naturaleza atormentada. "Todas las flores de mi corazón —dice— se vuelven flores de escarchas". Hallaría, así, una explicación plausible la rotura de su noviazgo con Regina Olsen (1840), cuyo motivo real sigue en el misterio, a menos que quisiera evitar a la cándida niña la compañía de un ser tan dolorosamente extraño. Leal y meritosa o insensata, la decisión tomada le proporcionó nuevos tormentos. En *Temor y Temblor*, Kierkegaard se compara a sí mismo a Abraham, el cual, obedeciendo a Dios, levanta el cuchillo sobre la cabeza de su hijo. "Dios —concluye— está por encima de las categorías morales; lo cual no excluye que haya individuos para quienes las normas generales de la moral no cuentan". Es, ésta, si bien en estado embrional, una de las tesis esenciales del existencialismo de Sartre: cada uno tiene que ser sólo él mismo y no hay normas ni escencias generales que se le impongan.

Los últimos años de su vida fueron ocupados por la polémica contra el ambiente teológico de Copenhague, y en especial contra el teólogo hegeliano Martensen. Murió el 11 de octubre de 1855.

Abundante es la producción de Kierkegaard: aparece como el desquite de una individualidad independiente contra todo sistema absorbente; en ella, se tiene la sensación de vivir bajo la opresión de un destino que no se puede evitar. *El concepto de ironía* (1841); *Aut-aut* (1843), que comprende también *El diario de un seductor*; *Temor y temblor* (1843); *El concepto de angustia* (1844); *Estadios en el camino de la vida* (1845); *La enfermedad mortal* (1849), son sus escritos principales. Kierkegaard es también autor de numerosos "Discursos religiosos" y publicó en 1855 el periódico *El momento*, en donde se hallan sus numerosas acometidas contra la iglesia danesa.



2. La existencia como elección entre alternativas posibles.

Según Kierkegaard, la verdad que importa es la que tiene significado "para mí y para mi vida"; aquella que me señala el destino, es decir, la idea por la cual yo puedo vivir y morir. "Yo puedo prescindir de todo, pero no de mí mismo; jamás yo puedo olvidarme de mí mismo, ni siquiera cuando duermo" (*Diario*). Sin embargo, la filosofía moderna, y en especial la hegeliana, con su pretensión de "verdad objetiva", obra de una Entidad absoluta y superindividual, olvida precisamente esto, olvida qué cosa significa "ser hombre"; a saber, no un "hombre en general", sino "este hombre que soy yo". Hegel, en el fondo, hace del hombre un "género" animal provisto de razón, sin reparar en que el ser singular es superior al ser genérico y abstracto, porque está hecho a semejanza de Dios. Solamente el sujeto singular está en condiciones de contemplar el mundo interior, de saber lo que habita dentro de él. El filósofo sistemático, al concebir a la singularidad como absorbida por la totalidad, la vacía de cualquier contenido concreto; la sofoca hasta aniquilarla dentro de sus esquemas: ya no se ama, no se cree, no se actúa, sino tan sólo "se sabe" qué es amor, qué es fe, y se procura buscarles un lugar dentro del sistema.

Pues bien, la prioridad del ser singular frente al ser genérico suspende la acción humana de la incertidumbre. Para Kierkegaard, la verdad es subjetiva; es un acto de la libertad y, como tal, es irracional. No cabe en el pensamiento de Kierkegaard, y en el existencialismo en general, la necesidad lógica, característica de la filosofía hegeliana. Hegel, como es sabido, asigna a la dialéctica la función y el poder de unificar en la "síntesis" las determinaciones particulares de lo real; en virtud de su principio de que "todo lo real es racional y todo lo racional es real", Hegel sostiene la progresiva absorción de lo finito en lo infinito, en un proceso lógicamente necesario. Kierkegaard estima ilusoria esta pretensión de conciliar las oposiciones en síntesis cada vez más elevadas. Según él, en la existencia los opuestos no son unificables; se presentan como alternativas que se excluyen mutuamente, como términos de elección. Si bien no lo aclara verbalmente (ya que habla simple y llanamente de "opuestos"), aquí Kierkegaard se refiere evidentemente a la oposición contradictoria, que es una relación de exclusión, y no a la oposición relativa o complementaria, que es susceptible de "composición". He aquí por qué él afirma que no es el "et-et" (integración de los opuestos en síntesis superiores), sino el "aut-aut" (inconciliabilidad de los opuestos), lo que

constituye la estructura de la existencia. Está de más repetir que la asunción de uno de los dos términos de la disyuntiva no obedece a una regla o norma de juicio (según los cánones de la dialéctica dicotómica antigua): es un acto de la libertad con todos los riesgos que ello implica. No es, pues, la "necesidad" sino la "posibilidad" la categoría de la vida humana. Y posibilidad significa posibilidad de ser y no ser; significa sentirse suspendido entre el ser y la nada, en un estado de radical inestabilidad, de persistente indecisión. Al excluir cualquier criterio de verdad, Kierkegaard, en cierto modo y en cierta medida, comparte el principio de la "equivalencia de los argumentos contrarios", del cual habla Aristóteles: "cuando razonamos en ambas direcciones y todos los elementos del discurso nos parecen desarrollarse con igual validez en cada uno de los sentidos, quedamos dudosos de cuál de las dos acciones hemos de emprender"; asimismo, Pirrón de Elis, según Enesidemo, no definía nada a causa de la posibilidad de argumentos contrarios.²

3. La existencia como separación de lo finito de lo infinito.

Para explicar la existencia como escisión, como separación de la parte del todo, de lo finito de lo infinito, del hombre de Dios, Kierkegaard recurre a la narración bíblica del pecado original.

Grava sobre toda criatura humana el peso del pecado original. En un principio, el hombre vivió en un estado de completa inocencia (Adán en el paraíso terrenal), es decir, en un estado de absoluta ignorancia de sí. ¿Cómo pudo el hombre adquirir la conciencia de sí? Haciendo uso de la libertad, de la que lo dotó Dios. Dios, en efecto, creó al hombre inocente, pero quiso hacerlo también "libre", o sea, capaz de trastornar el orden constituido. La conciencia de sí, como ser libre, con la cual Adán perdió su originaria inocencia, fue despertada por la prohibición divina: "No comerás el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal; de lo contrario, morirás". Adán no sabe qué es bien y mal, no sabe qué es morir. Inocente, "no sabía", después de la advertencia divina, "sabe que no sabe", y por tanto "sabe que puede saber"; y cede a la fascinación de este saber. La conciencia plena de sí como ser libre fue, pues, el resultado de un corte, de una rotura, de un acto de rebelión: el pecado original. Y es precisamente esta rebelión la que delimita los dos estados: el de la inocencia (ignorancia) y el de la libertad (conciencia). No darse cuenta de la importancia de este acto significa no entender la auténtica dialéctica que ha llevado a la



formación de la conciencia; significa quedar aprisionados dentro de un esquema racionalista y abstracto, inadecuado para la cabal comprensión de la situación humana en toda su tragicidad. Dicho diversamente, el hombre no ha podido pasar del sueño (de la inocencia) al despertar (de la conciencia), si no a través de un acto de rebelión contra el mandato divino, si no "pecando".

La separación de Dios marca el nacimiento del hombre como ser singular; pero, por este mismo hecho, afirmándose en su finitud, encontrándose "desnudo" a la presencia de Dios, advierte su impotencia, su esencial nulidad. Se percata de que, siendo criatura de Dios, por sí mismo no es nada; sin embargo, aún reconociendo que no es nada, se pone como "algo", porque, de no ser algo, no sería capaz de reconocerse como ser libre, es decir, como "existente" (*ex-sistere*: colocarse afuera, desprenderse de la totalidad de la que se forma parte). Aquí está la contradicción del "existente": por un lado, se exalta como individualidad libre; por el otro, se siente solo, sin amparo, abandonado a sí mismo. Ha querido saber y con esto se ha perdido. La existencia es, por consiguiente, "angustia" de lo finito ante lo infinito; es vértigo de la libertad, a semejanza del vértigo de quien se asoma a un abismo, que habría podido no mirar, pero del cual el ojo se retrae extraviado y confundido.

4. La existencia como relación del hombre con el mundo, consigo mismo y con Dios.

La existencia (o modo de ser propio del hombre) ha sido analizada por Kierkegaard en su triple aspecto de relación con el mundo, relación consigo mismo y relación con Dios. Pero en los tres aspectos la relación carece de necesidad: es inestable y precaria; no está constituida por nexos sólidos e inmutables, sino por simples "posibilidades", que pueden incluso frustrarse. Dicho más escuetamente, aún fundando la existencia en la categoría de lo posible, Kierkegaard hace hincapié en la imposibilidad del hombre por realizar sus proyectos existenciales. En su relación con el mundo, la existencia es "angustia", porque el hombre advierte el carácter azaroso de sus decisiones (toda posibilidad favorable puede quedar aniquilada por el número infinito de las posibilidades desfavorables), por encima de cualquier cálculo o previsión; en su relación consigo mismo, la existencia es "desesperación", bien porque el hombre pasa de una posibilidad a otra sin detenerse, bien porque agota sus limitadas posibilidades y el futuro se le cierra; como relación

con Dios, la existencia es "paradoja" o "absurdistad", porque Dios, al que se lo concibe como omnipotente y por tanto como antídoto seguro contra la angustia y la desesperación, está más allá de toda humana comprensión.

Esta orientación del existencialismo kierkegaardiano, que podemos distinguir como la de "la imposibilidad de lo posible", ha sido compartida en edad contemporánea por Heidegger y Jaspers. En cambio, el existencialismo católico de Lavelle y de Marcel transforma la inestabilidad e incertidumbre de Kierkegaard en estabilidad y certeza, al enlazar las posibilidades existenciales con un valor absoluto (Dios), que garantizaría su realización infalible. Claro está que esta corriente del existencialismo, que tiene carácter y finalidad religiosos, contribuye poco, con su fundamento trascendente, a una solución racional del problema de la posibilidad o imposibilidad del hombre por realizar sus proyectos existenciales.

5. Estadios de la existencia: estadio estético, estadio ético, estadio religioso.

El hombre puede eludir la angustia, de la que está entretejida su existencia, mediante tres procedimientos: el "estadio estético", el "estadio ético" y el "estadio religioso".

En el estadio estético, el mundo es considerado como un gran espectáculo por gozar: se da rienda suelta al juego de sus propias tendencias y fantasías; no se busca nada serio y comprometido; el hombre "se deja vivir" momento por momento. El amante de la belleza rechaza cualquier elección; ya que goza de todo no siente la necesidad de comprometerse en nada. Su tipo, para Kierkegaard, es el "seductor", intrínsecamente falto de seriedad. Sin embargo, la indiferencia hacia todo, que caracteriza su manera de vivir, acaba por convertirse inexorablemente en tedio y por suscitar el desecho de una vida diversa.

El hombre se ve, así, precisado a abandonar la situación de indiferencia hacia todo, que caracteriza el estadio estético, y pasa al estadio ético. Se arrepiente de la actividad desperdiciada y asume la responsabilidad de la elección: la familia, el trabajo, las relaciones sociales en general que crean vínculos, que llenan la existencia e imponen al individuo permanecer fiel a sí mismo. La figura del "marido" es, para Kierkegaard, el tipo del estadio ético, en oposición a la del seductor. La ética representa el estadio de la renuncia a lo finito, para alcanzar lo infinito; es sacrificio de lo individual para subordinarlo a lo general. Pero precisamente por esto,



por comprimir a la individualidad, apaga la íntima y profunda espontaneidad y tiende a asumir el aspecto de mera "legalidad", de obsequio a una forma exterior, que oculta pero no elimina la angustia fundamental, peculiar de la existencia, y en la cual Dios hace oír su llamado misterioso hacia una forma de vida superior, que es el estadio religioso, la vida en la fe.

El principio religioso se manifiesta con el carácter de absoluta "paradoja", que lo hace inconciliable con el principio moral (de otro modo, no se explicaría la orden dada por Dios a Abraham de sacrificar a su propio hijo: "Dios está por encima de las categorías morales"). Es la presencia de la paradoja la que pone al descubierto la incertidumbre connatural al ánimo humano; la que arrastra al individuo en la desesperación más completa y le hace percibir que no es el autor de sí mismo. De esta manera, él descubre su finitud, advierte su dependencia de un Ser incommensurablemente mayor y entra en relación directa y personal con Dios. El órgano que hace posible dicha relación es la fe y no la razón. Kierkegaard reconoce que la religión que él tiene presente en sus reflexiones es la "religión cristiana", que define como la "religión de la paradoja"; sin embargo, lo que resulta paradójico para la razón es criterio de verdad para la religión. Dicho más escuetamente, la paradoja del cristianismo se vuelve garantía de su verdad. En cierto modo, nuestro autor hace suya la célebre frase de Tertuliano: *Credo quia absurdum* (creo porque es absurdo). El hombre debe renunciar al intento orgulloso de comprender racionalmente a Dios y a sí mismo, lo cual implica la satánica tentación de acusar a Dios de su libertad y su pecado. A medida que advierto la muerte presente en mi vida y la nada de mi ser, "pre-siento" en la temporalidad a lo eterno, en mi existencia finita a lo infinito. Me abandono más allá de toda comprensión a la "fe". La fe es riesgo, pero en este riesgo está la posibilidad de mi salvación; por ello corro aquel riesgo (recuérdese un pensamiento análogo de Pascal). La vida se transforma en súplica, súplica para algo que no sé, súplica para nada. La existencia es herida: en la fe se encuentra su cicatrización.

Conclusión: Valoración de la filosofía de Kierkegaard

La categoría del "ser singular", en la cual ha insistido Kierkegaard a lo largo de su producción, constituye una de sus mayores contribuciones a la problemática del pensamiento moderno.

El "ser singular" se opone, en primer lugar, a la universalidad impersonal del Yo de Fichte, de lo Absoluto de Schelling y de la Idea de Hegel y expresa el carácter irreductible del individuo y de su libertad frente a cualquier entidad infinita, que pretenda absorberlo.

En segundo lugar, el "ser singular" se opone a la "masa", a la "muchedumbre". Si la revelación divina ocurre en la intimidad escondida del ser singular, si la relación del individuo con Dios es directa y personal, el efecto que se deriva, como toda experiencia mística, no pasa de ser un don interior, no transmisible a los demás hombres. El propio Kierkegaard, en su obra *Temor y Temblor*, afirma que él no está apto para enseñar la verdad que vive en sí mismo: no es un maestro sino tan sólo un testigo. Sin embargo, el Kierkegaard maduro, movido por el principio cristiano del amor, reconoce como su deber no permanecer encerrado en sí y ayudar a los demás a salvarse encauzándolos hacia una vida más alta, la vida de unión con Dios. Ello no implica, por supuesto, que el amor del prójimo se vuelva un sentimiento más fuerte que el amor de Dios: el cristiano ama sobre todo a Dios y, por Él, por su prescripción, ama también a los demás hombres. Por otra parte, el amor del prójimo no impide a Kierkegaard experimentar un profundo disgusto por la "masa" o "muchedumbre", es decir por todos los que, ricos y pobres, plebeyos o aristócratas, siguen la moral del "género", aceptan pasivamente las opiniones comunes, sin asumir responsabilidad personal alguna. Oponerse a la muchedumbre significa, para el verdadero cristiano, repudiar la "mundanidad tiránica", que mira a la igualdad de todos los hombres y, por lo mismo, significa repudiar las instituciones ético-sociales (familia, estado, etc.), por cuyo medio se ha realizado en la historia el estadio de la moralidad general. Evidentemente, tal repudio a los ideales igualitarios y democráticos que empezaban a manifestarse en los movimientos y en las revoluciones de hace un siglo sirve a Kierkegaard para defender posiciones social y políticamente conservadoras.

Por fin, la categoría del "ser singular" tiene un significado eminentemente religioso. Kierkegaard no descuida, como se ha visto, las relaciones del existente con el mundo y los demás hombres; pero lo que más le interesa es la soledad del hombre singular ante Dios. En su relación con Dios, el ser singular se descubre como contradicción viviente: "todo lo que vivo, lo vivo en la contradicción, pues la vida no es sino contradicción" (*Diario*). En efecto, por un lado, se exalta como existente y, por el otro, siente angustiosamente su



soledad: "no hay nada más grande y terrible que existir como individuo, vivir bajo su propio control, solo en el mundo entero" (*Diario*). Solamente hay un refugio: la fe. Kierkegaard vivió intensamente el drama de su vida hasta la desesperación de la conciencia del pecado (sentido por él como la substancia de su misma existencia individual) y, a través de la desesperación, alcanza la salvación en el abandono a la benevolencia divina. Desde luego, la fe de Kierkegaard es el más absoluto de los lideísmos. "Dios no es una idea que se demuestra, es un Ser en relación con el cual se vive. No se debe tratar de demostrar esa existencia, pues, si es una blasfemia negar a Dios, es una blasfemia todavía peor venir a demostrar su existencia en las narices" (*Diario*). Blasfemia es también pretender demostrar la divinidad de Cristo por la historia, que, además, no puede enseñarnos nada acerca de El. "Hablando de manera absoluta de Cristo, no se puede saber nada; es el paradójico objeto de fe; no es sino por la fe; hacer el cristianismo verosímil es la destrucción del cristianismo".

Como colofón al presente trabajo, cabe dilucidar algunas interrogantes. La decisión del individuo de separarse de la totalidad de la cual forma parte, ¿es la expresión de un acto de arbitrio o tiene su explicación? Y, de ser lo segundo, ¿cuáles son las causas y condiciones que la determinan? Y, además, ¿qué posibilidad tiene el individuo de realizar su decisión y, si la realiza, de persistir como tal (como individuo)? Aparentemente la rebelión de Adán fue el resultado de una libre decisión. Pero, si se tiene presente que la libertad no era una cualidad que estuviera ya contenida en germen en su estado de criatura, sino un don de Dios; y, si se considera que fue Dios mismo en suscitarle con su prohibición el deseo de saber y en permitirle su satisfacción, su decisión y su nacimiento como ser singular se nos antojan bastante determinados. Dicho más brevemente, sin el concurso de Dios, el hombre no habría podido "existir".⁵ He aquí por qué Adán (siempre en la interpretación de Kierkegaard), al existir, al separarse de Dios, se sintió desamparado; advirtió que, siendo criatura de Dios, por sí mismo no era nada. Atormentado por la angustia, no vio otro refugio que la fe, no halló otro camino para su salvación que el abandono a la benevolencia divina, o sea, la reincorporación a aquella misma totalidad de la cual se había apartado. Es evidente que la existencia, como la entiende Kierkegaard, es bastante precaria, si no propiamente ilusoria: vibra en sus palabras el sobreentendido de que el hombre jamás debió haber pecado, jamás debió haberse separado, como criatura, de su Creador.

Y, puesto que estamos en terreno bíblico, cabe citarse, como ejemplo del pecador arrepentido, la parábola del hijo pródigo, el cual, luego de haberse alejado de la casa paterna, atraído por el espejismo de una vida independiente, regresó frustrado, a su seno (Lucas XV, 11).

Ahora bien, como punto final, e independientemente del existencialismo cristiano de Kierkegaard, deseamos aclarar que, si el individuo anhela romper los vínculos que lo atan a una totalidad determinada (Divinidad, estado, sociedad, familia, etc.), se debe a que la "sufre" y la sufre porque ella no refleja sus intereses. Por supuesto, el individuo, al desprenderse, debe tener conciencia de su capacidad de sobrevivir solo, sin amparo o tutela; de lo contrario, corre el riesgo de sucumbir o se ve forzado a reintegrarse a la vieja totalidad o a integrarse a una totalidad nueva (a una nueva forma de divinidad, de estado, de sociedad, de familia, etc.). En tal caso, su existencia sería tan precaria, si no ilusoria, como la concebida por Kierkegaard. No obstante, es admirable el esfuerzo que despliega el individuo por "liberarse" de la totalidad que lo oprime y, así, recuperar su iniciativa. En cambio, es reprochable la actitud conformista de los que, al dejarse absorber por la totalidad de la que forman parte, quedan exentos de toda preocupación, inclusive de la "labor de pensar". Exaltar el anhelo de liberación del individuo de la totalidad que sufre no significa empero desconocimiento de sus insuficiencias y de la consecuente necesidad de entablar relaciones con otros individuos; se trata, a todas luces, de vínculos contraídos libremente y, desde luego, en provecho mutuo.

NOTAS

1 También Hegel adolece de falta de precisión en denominar los extremos de la relación dialéctica: las más de las veces los llama "opuestos", a secas; otras, "contradictorios" o "contrarios". Gracias a esta falta de claridad, Hegel puede hablar de "superación de la contradicción", cuando en rigor se trata de composición de términos relativamente opuestos y, por lo mismo, complementarios.

2 Aristóteles, *Tópicos*, VI, 6, 345b 15, Diógenes Laercio, IX, 106.

3 Desde luego, queda abierta la pregunta ¿por qué Dios permitió a Adán alterar el orden constituido, con lo cual El, siendo infinito, se auto-limitó? Pero ello pertenece al dominio de lo misterioso, fuera del alcance de nuestro humano entendimiento.

Temor
y
Temblor
S. Kierkegaard



DEBATE:

MARXISTA-FEMINISTA: HISTORIA DE UNA RELACIÓN CONFLICTIVA

frigga haug

No es fácil, después de 1989, escribir sobre el pensamiento marxista-feminista. El marxismo, por lo menos en la forma en que se le conocía en todo el mundo, ha desaparecido en gran medida del escenario histórico. Desde la autoinmolación de los países con un socialismo de Estado, parece haber caído una especie de maldición sobre la palabra "marxista" —Dorothy Smith la llama una suerte de "codificación genética", similar a la que se presentó en los E.U. como consecuencia del macarthismo— que justificaría la omisión y olvido de la revolución científica llevada a cabo por Marx. En mi opinión, en clara oposición a lo anterior, el marxismo es algo a lo que no puede renunciarse; no puede renunciarse a pensar, por ejemplo, en el ser humano como algo no dentro del individuo, sino a considerarlo "en su realidad", en las relaciones sociales, a pensar en su praxis humana como punto de partida de nuestras reflexiones; por lo tanto, también, en su praxis femenina; en que las teorías no son formaciones absolutas, sino que deben considerarse como elaboración interesada de distintas prácticas; que es necesario estudiar las formas sociales en las que los seres humanos actúan; que las contradicciones deben ser incorporadas productivamente a la reflexión; que hay que ejercer también la crítica en relación a las propias concepciones teóricas y corregir y actualizar éstas constantemente.

Lo que quedó después de 1989 es un conjunto de esperanzas destruidas y de gestos petrificados en la lucha. Como signos de algo, resultan de difícil interpretación. La razón de ello es que las posiciones contrarias se han hecho tan invisibles como en alguna ocasión ocurrió con la perspectiva femenina en la ciencia.

Sin embargo, 1989 representa igualmente una oportunidad. Estamos ahora en mejores condiciones que antes, una vez que nos hemos liberado de las luchas político-partidistas, de desarrollar, desde el enfoque de la tradición marxista, lo que nos resulte útil, para elaborar y reflexionar mejor en lo que es ya obsoleto y en lo que tiene aún futuro.

¿A quién se refiere este "nosotros"? Esta pregunta acerca del sentido y el sujeto de la escritura, es decir, la pregunta por la posición de partida y la perspectiva, constituye un punto de vinculación profunda entre el pensamiento marxista y el pensamiento feminista.¹ Ahora bien, se piensa y actúa en la

perspectiva de la liberación, esto es, en oposición a todo tipo de dominio. El enfoque desde el que esto ocurre se incorpora al pensamiento sin tapujos, en nombre de una supuesta objetividad. Las determinaciones de este marco (teórico) delinean ya, por sí mismas, en buena medida, el conflicto entre el marxismo y el feminismo en los años setentas y ochentas.

Acerca de la herejía de pensar el patriarcado

En un principio era la legitimidad de rebelarse también contra el dominio patriarcal y no "solamente" contra la explotación capitalista. Detrás de esta polémica —en primer lugar, acerca de la existencia misma del patriarcado y, más tarde, acerca de la relación entre patriarcado y capitalismo— que hoy nos resulta casi ininteligible, se encuentra un problema de cambio de paradigma, tanto en la filosofía de la ciencia como en la política. Tiene lugar, así, por una parte, un ataque al pensamiento causal de dominación y, con ello, al mismo tiempo, a la suposición simplista de que, en realidad, existe un sólo tipo de dominación y no, más bien, una red de apoyos mutuos en las relaciones de dominación. El abandono de este modelo de pensamiento totalitario y economicista-originario representó para las feministas la apertura de un espacio adecuado para una recepción creativa y fértil de las teorías de la cultura y del poder.

La negativa a centrarse exclusivamente en la explotación capitalista implicaba, sin embargo, al mismo tiempo, un cuestionamiento de la institución de la clase trabajadora como el único sujeto posible de cambio. Los nuevos movimientos sociales —entre los cuales el de las mujeres era el mayor; el de más consistencia y el más radical— compensaron esta falta de legitimación con alternativas prácticas. Cuando en la década de los setenta estas posiciones se plantearon de manera clara y pública por primera ocasión, la contraargumentación unánime y exaltada que ello suscitó en las organizaciones obreras a la sazón existentes, fue la siguiente: Los intentos de las feministas por mantenerse y llevar a cabo sus actividades en el seno del marxismo y del movimiento obrero, haciendo de éstos al mismo tiempo el blanco de sus ataques, debilitan las organizaciones, confunden lo esencial con lo accidental y deben, por lo tanto, combatirse como nocivas y burguesas.²

Así, por ejemplo, en el programa de la Federación de Estudiantes Marxistas —esto es de una organización cuyas pretensiones eran, de alguna manera, científicas— en un acto de rechazo explícito a las intervenciones feministas, se subrayaba, en referencia a las mujeres, que "como teoría, el marxismo ha proporcionado el fundamento y la clave para el planteamiento y



la solución de la cuestión femenina". Cualquier discusión ulterior resultaba superflua. (Por lo demás, aún hoy, a mediados de los años noventa, en los grupos cuya dirección ha continuado en manos de hombres y que conforman lo que queda del movimiento obrero, se ha mantenido una postura similar en muchos aspectos). Todas estas polémicas tuvieron como escenario la casi totalidad de los medios de comunicación de izquierda existentes en aquel momento y terminaban casi indefectiblemente con el aislamiento o la exclusión o la salida de las rijas feministas.

En favor de los argumentos marxistas, hay que decir que la mayoría de estas feministas continuaron en su empeño por vincular el pensamiento marxista y el feminista, con sus intentos de reformar el marxismo y convertirlo en un campo fértil para el planteamiento de los problemas de las mujeres. Todo esto, sin embargo, de frente a una doble oposición. En efecto, durante los años setenta y ochenta, las principales corrientes del movimiento feminista, cansadas de la falta de receptividad del movimiento obrero en relación a sus demandas o no habiendo estado nunca, en realidad, debido a sus inquietudes particulares, en la esfera de influencia de aquél, se apartan del pensamiento marxista. Lo que ahora adquiere importancia y mayor influencia es el psicoanálisis (fundamentalmente en su vertiente lacaniana), así como los problemas relativos a la violencia, la sexualidad, el cuerpo, el lenguaje y los símbolos. De este modo, las feministas marxistas tienen que luchar en esta época tanto contra el marxismo partidista como en contra de un feminismo total o casi totalmente ascético en lo que se refiere a la economía, el lucro, la explotación, etc.

En retrospectiva, no es difícil constatar que el rechazo y el alejamiento, la no-relación tan rica en tensiones entre el movimiento feminista y el movimiento obrero ciertamente no ha redundado en un reforzamiento de este último. Conversamente, podemos perfectamente tomar como punto de partida el hecho de que las rupturas que se presentan en este debate son ya, también, signos de un retroceso en lo que se refiere a la fuerza de cohesión política. Sin embargo, tampoco el movimiento feminista ha salido fortalecido de esta polémica, sin que ello signifique afirmar que existe una relación entre el retroceso que ha padecido y la teoría y la práctica de las organizaciones laborales.

La otra cara del marco conceptual que acabamos de bosquejar, es decir, el problema de la perspectiva, ha conducido, en la teoría marxista-feminista, especialmente en Norteamérica, a una serie de importantes debates. Introducir y plantear los problemas en las ciencias tomando en cuenta el punto de vista de las mujeres se convirtió entonces en un principio que pudo gozar de un mayor reconocimiento que el que nunca se le concedió a la

cuestión de la perspectiva en el marxismo oficial. Esto condujo a la aceptación de la legitimidad de una ciencia feminista propia, a una crítica vehemente de la concepción hasta entonces existente de ciencia y, también, finalmente —entre otras cosas, gracias a las apasionadas intervenciones de las feministas "negras"— a la postulación de una perspectiva plural en lo que se refiere a la obtención del conocimiento —el *situated knowledge*. (Cfr. al respecto, entre muchos otros estudios, los escritos de Ferguson 1979, Haraway 1991, Harding 1990, Hartsock 1983 y Smith 1989.)

Enfrentada a la tarea de escribir en pocas líneas, dentro del marco teórico que acabamos de bosquejar y a partir de un pensamiento desarrollado en muchos años, he elegido una combinación de designaciones temáticas con la que señalo dónde habría que investigar con mayor profundidad y con la que he querido desglosar también algunas de las estaciones que han marcado mi propia reflexión, en un análisis con el que, desde un principio y de la manera más polémica posible, he intentado servirme del marxismo para hacer feminismo, en beneficio tanto de uno como del otro.

Alexandra Kollontai: Acerca de las mujeres: víctimas o victimarias y el trabajo de la memoria.

Alexandra Kollontai, marxista y feminista del tiempo de la Revolución Rusa, escribía a principios de siglo: "La nueva mujer no sólo se rebela contra las cadenas exteriores, sino que protesta también contra la 'prisión del amor', teme los grilletes que la atrofiada psicología de nuestro tiempo impone a los amantes". (1977, 39) La mujer del futuro tendrá que ser "libre como el viento y solitaria como la hierba de las estepas. No será el tesoro de nadie; nadie la hará objeto de su protección". (12) "Habrá un límite en lo que se refiere a la adaptación a la pareja y su atávica tendencia a la autonegación, a la autorrenuncia y a su disolución en el amor, se enfrentará a una personalidad humana plenamente desarrollada y definida". (20)

¿De qué nos está hablando aquí Alexandra Kollontai? Traduciendo lo anterior a conceptos modernos, podríamos decir que lo que aquí se presenta ante nosotros es la articulación de los problemas de la relación, las emociones, la experiencia de sí misma y la autotransformación de las mujeres con el costo que ello implica (la soledad), así como del doble filo, del carácter ambivalente del amor y de la protección en una sociedad que si bien no es la nuestra, sí se encuentra familiarizada con los problemas relativos a las mujeres y estos problemas son similares a los nuestros. Se nos habla también de lo privado como si se



tratara de un problema político actual. En esta medida, su autora se dirige a nosotros explícitamente como feminista. Pero, ¿lo hace también como marxista?

Si consideramos los testimonios provenientes de las organizaciones laborales hasta finales de los años ochenta, la última de estas preguntas tendría que responderse de manera negativa. Prácticamente hasta la autoinmolación de los países de socialismo de Estado, la cuestión femenina se abordaba, en todas las publicaciones que se remitían al marxismo, como algo que sería resuelto a partir de la propiedad de los medios de producción. Se pensaba, por lo tanto, que el capital constituía el principal opresor de la mujer, por lo que la lucha de liberación debía darse necesariamente como una lucha al lado de los trabajadores masculinos y contra el capital. La cuestión femenina misma desaparecería con la socialización de los medios de producción. Trasladando esto al ámbito de la política cotidiana, se concluían de todo ello exigencias en relación a la igualdad de salarios y la protección social de la actividad profesional femenina, lo mismo que se protestaba en contra de la sobrepoblación con mujeres del "ejército de reserva industrial". La investigación se centraba, en consecuencia, en los datos acerca de la situación social; la política se erige como una de las exigencias planteadas al Estado y se piensa que la estrategia debe ser parte constitutiva de la lucha socialista en contra del capitalismo. Los conceptos fundamentales como propiedad, fuerzas productivas, relaciones de producción, intereses, clase o, en un plano inferior, el desempleo, el salario, la protección a las madres trabajadoras, los jardines de niños, las pensiones, etc. tienen tan poco que ver con la visión de la nueva mujer que la Kollontai plantea como la exigencia global de la madre emancipada: "Queremos todo: trabajo, familia, política".⁵

Aún ahora, al redactar estas líneas, siento en mí la camisa de fuerza que para la comprensión de las relaciones de dominación y del sometimiento de las mujeres representaba circunscribir todos estos problemas al rubro de "cuestión femenina", así como la profunda inquietud que aquejaba a todas aquellas de nosotras que habíamos leído tempranamente a la Kollontai. En realidad, sus afirmaciones no sólo habían suscitado nuestro entusiasmo. Por el contrario. Parecía exigirnos allí el abandono de algo que no queríamos dejar: el amor, la vida de pareja, la dependencia, ser queridas por alguien, la necesidad de ser protegidas. Pero, al mismo tiempo, había algo parecido a la monotonía en los hechos que nosotras mismas habíamos permitido como política. Conclusión: había algo en relación a nosotras que no andaba bien.

Esto ocurría a finales de los años setenta, cuando el movimiento feminista autónomo, sin sujetarse a ningún tipo de

organización, había descubierto, desde hacía mucho, su propia experiencia como un instrumento político y se había despojado, también, en eventos públicos masivos de la debilidad genérica de los sentimientos de culpa para pasar a la acusación indignada de los hombres. Las mujeres no sólo eran víctimas de las condiciones, tal y como se afirmaba en la gastada política laboral, también lo son de los hombres. Y, nuevamente, no había aquí lugar para Alexandra Kollontai.

A partir de experiencias de la más diversa índole en el movimiento obrero, en el movimiento feminista autónomo y, por supuesto, en relación a mi propia persona, he logrado desarrollar dos teoremas/métodos que llamo operaciones marxista-feminista: el teorema víctima/victimaria y el método de trabajo de la memoria.

La indignación paralizante que producían en mí las montañas de historias de las víctimas en el movimiento feminista, la inquietud que me provocaban los elementos sabidos, aunque, por desgracia, no elaborados como conocimiento en las obras de Marx, Gramsci, Luxemburg y Kollontai, el enojo que suscitaba en mí la política obstruccionista en relación a las mujeres en el movimiento obrero y con base en la experiencia de mí misma y la experiencia con otras mujeres en nuestro grupo femenino, la Liga Socialista Femenina de Berlín Occidental, contribuyeron a que yo pudiera en 1980 formular los siguientes bosquejos de investigación.

Un orden social que no descansa ya en el puro constreñimiento está obligado a alcanzar el consenso de sus miembros. En nuestra sociedad, en la que las mujeres ocupan una posición completamente subordinada, en la que tienen escasa participación en las decisiones relativas a la economía, la política, la ciencia y la cultura, en la que se encuentran sometidas en todos los niveles y en la que, por fin, dependen, en la mayoría de los casos, para su mera sobrevivencia, de un sostén alimenticio (masculino), uno de los problemas más importantes de la liberación femenina encuentra su expresión, por lo tanto, en la pregunta de por qué las mujeres permiten que esto ocurra, cómo es que no se defienden, cómo pudo ocurrir que, aún constituyendo una mayoría, no hayan puesto fin hace mucho a semejante injusticia. "Sacrificarse y ser víctima es también una acción, un acto" sería un primer intento de respuesta al problema de si las mujeres son víctimas o actrices de su propia opresión.

Algunos de los teoremas que para mí resultan importantes en la obra de Marx me han conducido a invertir el planteamiento del problema de la opresión. En primer lugar, las *Tesis de Feuerbach*, en las que Marx entiende por ser humano el conjunto de las relaciones sociales. En segundo, el principio de que la historia no es un producto del libre albedrío de los hombres, pero sí es hecha



por ellos —adoptado más tarde por Lassalle y Rosa Luxemburgo—. En tercer lugar, por último, que los hombres producen su vida de acuerdo con ciertas formas a las que se encuentran sujetos, que constituyen obstáculos para ellos, formas a las que los hombres mismos permiten que actúen contra ellos y que deben destruir para poder alcanzar la liberación. El principio marxista de que el trabajador debe destruir el Estado para estar en condiciones de afirmar su propia personalidad lo he reformulado en el enunciado de que las mujeres tendrían que destruir la familia para afirmar su propia personalidad. Como problema de investigación restaba la pregunta de cómo pueden las mujeres convertirse en dueñas de sus propias condiciones de vida, adquirir conciencia, volverse resistentes, participativas, de ágil reacción a los cambios de situación y combativas para poder convertirnos en el ser social mujer que sabemos que somos.

El bosquejo de siete páginas (cfr. Haug 1980, 1993) se convirtió en el punto de partida de una polémica de más de 15 años con las representantes de las alas más diversas del movimiento obrero —desde el Partido Comunista Alemán (DKP), hasta la socialdemocracia (SPD)— y trajo una agitada actividad en mi vida, debido a la multitud de eventos públicos a los que fui invitada a participar o en los que debía hacerlo. Mi escrito tuvo bastante eco y provocó inquietud entre las mujeres en esas organizaciones, además de que fue causa de una condena oficial a mi persona. Pero también fue el punto de partida de la elaboración de un trabajo de memoria que se ha extendido ya por más de 16 años, un método para la investigación y el análisis de la socialización femenina. Sin embargo, si bien sigo siendo de la opinión que el problema de fondo acerca del modo en el que las mujeres reproducen la sociedad al adentrarse ellas mismas en las formas sociales constituye un problema marxista-feminista, el concepto en sí mismo comienza a perder su carácter estrictamente delimitante. Porque, en efecto, el trabajo de la memoria incorpora reflexiones y resultados de la teoría del lenguaje y del análisis del discurso, opera de acuerdo con la teoría de la cultura, la crítica de la ideología, las teorías de la personalidad y la teoría de la dominación, investiga las condiciones sociales de la acción, lo mismo que las condiciones individuales de ésta. Con base en la suposición de que los individuos conforman su personalidad en el curso de su historia y con la intención de poner nuevamente a disposición de las mujeres afectadas por él, se intenta reconstruir el proceso de formación a partir del análisis de textos. Todo lo que se hace y es reconocido como tal es, en principio, susceptible de modificación. Este es, también, el modo en el que debe adquirirse el conocimiento sobre los procesos de socialización, en el que se amplía la capacidad de acción de los individuos. Casi de

paso, encuentra su realización un postulado feminista, a saber: que quien investiga y lo que es objeto de la investigación son la misma persona y que, por lo tanto, la separación entre objeto y sujeto se suprime en estos casos, en gran medida.

El método mantiene el carácter de algo no concluido, de manera análoga a como los procesos de socialización resultan plurales; representa un intento de elaboración y desarrollo de una relación entre la producción social y la autoformación, entre el cambio social y la autotransformación. Es, a la vez, crítica de la sociedad y autocrítica. En nuestros días se ha convertido ya en objeto de práctica internacional.

Del debate acerca del trabajo en el hogar a la transformación radical de la sociedad de trabajo. En favor de un nuevo contrato entre géneros.

Las críticas feministas al marxismo se refieren a teoremas y conceptos fundamentales de éste, al concepto de *clase* y a la teoría de la dominación que con él se formula, a una dominación que, supuestamente, tendría un sólo origen, una sólo dirección, un sólo contexto y cuya supresión, por lo tanto, "solamente" requeriría de la supresión de esa lucha de clases. A esta concepción se opuso, por una parte, la consideración, en el mismo rango de importancia, del concepto de género (más tarde, también, la del de raza) y, por la otra, la decodificación del sistema social como un sistema bicéfalo, al mismo tiempo capitalista y patriarcal. A la idea de dominación se le sustituía, con todo ello, por un enfoque como el que habían formulado antes autores como Foucault (1978), quien ve en la dominación una estructura reticular de relaciones de fuerza. Sin embargo, en las primeras ideas sobre el patriarcado surge también una serie de concepciones unilaterales acerca de la dominación similares a las que se combatían antes en el concepto de capitalismo. Es decir, se reemplaza al empresario por el hombre: no es el capitalismo, sino el patriarcado lo que caracterizaría al sistema en su totalidad. La suposición de que la dominación tiene una única causa, la de que no es, ella misma, una praxis polifacética basada en condiciones diversas vinculadas entre sí —como señala Marx en la *Ideología Alemana*— se encuentra en el origen tanto de la concepción del patriarcado como en la del capitalismo en su totalidad.

No transcurrió mucho tiempo antes de que la crítica feminista apuntara al núcleo mismo del marxismo, el trabajo y la teoría del valor. Iniciada a principios de los años setenta por Dalla Costa (1973), esta polémica, cuyo origen se encuentra en el pensamiento marxista, rebasó pronto el ámbito de éste hasta distanciarse de él. En un principio se planteó la duda de si la teoría marxista del valor, lo mismo que el concepto de trabajo



contenido en ella aún resultaban aceptables, si no proporcionaban, más bien, una justificación para el cuestionable trata que las mujeres y su trabajo recibían en las organizaciones influidas por el pensamiento marxista⁴.

Doy aquí por supuesto, como algo conocido, que Marx participa de la idea común en su tiempo de que el trabajo constituye una de las fuentes de la riqueza social, lo mismo que el hecho de que, para él, la explotación capitalista se origina en la consideración de que la fuerza de trabajo puede comprarse como mercancía, como una mercancía con la peculiaridad de poder producir más valor que el requerido para su reproducción. Por el contrario, la crítica feminista sostiene que el trabajo femenino no remunerado que, en lo esencial, se ubica en el ámbito designado, de manera muy general, por la expresión "reproducción de la mercancía fuerza de trabajo", no sólo resulta, en gran medida, invisible desde el punto de vista de la sociedad en su totalidad, sino que, precisamente en las teorías marxista, se hace, además, desaparecer de manera sistemática. La prolongada polémica —de resonancias internacionales— tenía como meta esencial poner al descubierto "el talón de Aquiles" en la crítica de la economía política; esto es, en otras palabras: demostrar que las amas de casa a) desempeñan un trabajo productivo y que b) su trabajo se incorpora sin costo al valor de la mercancía fuerza de trabajo, puesto que las mujeres efectúan más trabajo que el que resulta necesario para su reproducción. Esta apropiación permanente de la fuerza de trabajo femenina (cfr. a este respecto la polémica en torno de Heide Hartmann, 1981) tendría que entenderse como una "acumulación originaria" constante. La teoría del valor tendría que reescribirse, por centrarse en demasía en la consideración del trabajo industrial⁵.

Esta discusión académica desembocó, finalmente, en un planteamiento de exigencias políticas, como la relativa al salario por el trabajo, así como de una serie de reclamos teóricos, como el de la incorporación del trabajo no remunerado en la categoría del trabajo productivo. Este debate acerca del trabajo doméstico, que ahora nos resulta más bien curioso, agudizó la toma de conciencia de que este es también un sector que es parte constitutiva del capitalismo.

Mi propuesta no es el abandono de la crítica a la subvaloración del trabajo doméstico, sino la continuación de la misma como análisis de forma y, por lo tanto, la conexión de la forma del trabajo doméstico con otras formas de trabajo existentes. Podemos entender el trabajo doméstico en nuestra sociedad en su relación con el trabajo asalariado. De este modo, podemos dar cuenta de los cambios históricos y estar también en

condiciones de elaborar y dar forma a medidas políticas concretas.

El trabajo doméstico no sólo se encuentra subordinado al trabajo asalariado, sino que constituye, al mismo tiempo, una especie de anacronismo en nuestra sociedad, en la que la conservación media de la vida tiene lugar por la vía de un ingreso propio. De acuerdo con esto, las amas de casa resultan personas sin capacidad para reproducirse de la manera usual en nuestra sociedad. No poseen un ingreso propio y, en consecuencia, se encuentran incapacitadas para pagar en moneda corriente. Se ven obligadas, por lo tanto, a proveer a su sostenimiento en una forma no general, sino genéricamente específica. Este modo comprende, en todo caso, servicios personales y significa dependencia personal e imprevisibilidad. No existe una relación directa y positiva entre trabajo y sostén, porque, por ejemplo, si el marido es desempleado, disminuye el nivel de vida y el dinero para el sostenimiento del hogar; al mismo tiempo que aumenta el trabajo del ama de casa, que se ve obligada ahora a producir ella misma muchas de las cosas que antes podía adquirir ya confeccionadas. De cualquier manera, en la forma ama de casa o mujer del hogar se pone de manifiesto un impedimento estructural en lo que se refiere a la igualdad social de derechos en nuestra sociedad.

Resulta importante, en este contexto, observar igualmente las ventajas implícitas en la condición femenina que comporta el ser mujer del hogar, puesto que, en realidad, difícilmente sería posible una política de intromisión [eingreifen] con el acuerdo de las afectadas:

1. Las mujeres se encuentran liberadas del trabajo asalariado, de un trabajo que, en última instancia, resulta coartante y constrictivo, en lo que se refiere al tiempo, la estructura de autoridad, la posible competencia, la cantidad y la calidad del trabajo.

2. Los ámbitos reservados a la mujer del hogar resultan también, en un sentido patético de la expresión, esferas muy humanas: cuidar, preservar y proteger la vida.

Son justamente estas ventajas las que, por una parte, mantienen sujetas y sumidas en la desesperación a las mujeres, pero, igualmente, las que alimentan la esperanza de una vida en comunidad.

Mi objetivo no es aquí, sin embargo, la evaluación de contenidos del trabajo doméstico femenino; lo que me interesa es, más bien, abordar el tema de la capacidad de acción de las mujeres en nuestra sociedad, así como el problema de los pasos que haya que dar para lograr esto. En relación a todo ello quiero hacer la siguiente afirmación: Una forma de vida determinada —



aquí la de mujer del hogar— se hace más invisible, mientras generalmente se haya impuesto otra forma determinada de vida —en relación al tema que aquí nos ocupa, el trabajo asalariado con su reglamentación concomitante de asegurar la sobrevivencia mediante un ingreso.

En nuestra sociedad, el carácter general del trabajo asalariado ha convertido en algo obsoleto la forma del trabajo doméstico, haciendo del ámbito que es responsabilidad de la mujer un territorio marginal y, de este modo, sujeto a una opresión específica. Propongo, por ello, medir el trabajo doméstico a partir de la forma regular dominante en esta sociedad, así como con base en el problema consecuentemente determinado acerca de la posibilidad de aprovechamiento de las condiciones de existencia, en oposición a una dependencia extensiva y a una rendición a ésta. Con todo esto, la vieja demanda de incorporar a la mujer del hogar al trabajo socialmente productivo cobra nueva actualidad.

¿Qué ocurre, entonces, con las dudas feministas acerca de que el concepto de trabajo desarrollado por Marx excluye a las mujeres y les impide el reconocimiento de la opresión a que se encuentran sujetas? La crítica feminista se refiere con especial énfasis a las explicaciones marxistas en relación al doble carácter del trabajo. Este enfoque del trabajo, como una fuerza que puede, al mismo tiempo, conformar valores de uso y crear valores de cambio, resulta fundamental para el análisis marxista del capitalismo y su dinámica y, por lo tanto, también para su teoría de la revolución. Una sociedad cuyo motor consiste en convertir el trabajo vivo en trabajo inerte —para servirnos de la metáfora marxista— y en permitir que, en sus formas de capital, máquinas, fábricas, este último domine aquél es una sociedad que se dirige al abismo, si es que no se interviene en ello de manera radical. Esta intervención debe, por fuerza, transformar profundamente las estructuras fundamentales de la acción social: el lucro como *Leitmotiv* principal, esto es, el dominio de un valor autoapreciativo [*sich verwertendes Wert*] sobre el trabajo vivo, a partir de la base de la división de trabajo y la propiedad. En el análisis de ese carácter doble, lo que importa es el trabajo asalariado como forma dominante de perversión de la actividad vital.

Se trataría, en una primera etapa, de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Todas estas determinaciones han tenido como efecto un estrechamiento del enfoque, concentrándose en el trabajador masculino, en su forma histórica de alimentador de la familia, y en el movimiento obrero como sujeto político. En principio, entonces, parece justificada la protesta de las mujeres. Porque, aún suponiendo que es la sociedad capitalista y no el análisis marxista lo que determina esta ordenación de las funciones asignadas al hombre y la mujer, en tal atribución

hay siempre un espacio vacío y un silencio particular en aquellos casos en los que tendría que hablarse de las mujeres.

Ahora bien, en lugar de apresurarnos a abjurar de Marx, debemos retroceder un poco y someter a un análisis exhaustivo la pregunta de si no sería posible explotar con provecho, para la cuestión femenina, su formulación perspectivista, relativa a la "intervención propia y placentera en la generación de la vida material" [*genussvolle Selbstbetätigung bei der Erzeugung des materiellen Lebens.*] De hecho, Marx mismo ubica la opresión de la mujer justamente en el contexto del trabajo enajenado: "Por lo demás, la esclavitud grosera y potencialmente existente en la familia es la primera propiedad que corresponde aquí ya a la definición de la economía moderna, según la cual tal propiedad consiste en la apropiación del trabajo ajeno". (MEW 3,32)

El tema del trabajo doméstico, que ha sido objeto de un descuido absoluto y que se presenta en la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo, es también, en una sola ocasión — como nota a pie de página— abordado por Marx, quien se refiere a él como "el trabajo familiar necesario para el consumo". (MEW 23, 417) La primera deformación en su contrario desarrollada tiene lugar debido a la producción para el mercado, lo que tiene como resultado una socialización del trabajo, al mismo tiempo que pone en el centro de la atención la cantidad y el valor de cambio de los productos. En este contexto, el trabajo de ambos sexos es, en principio, el mismo. Tan pronto como se rebasan los límites de la producción para la subsistencia inmediata, ambos sexos trabajan para sí y producen un superávit para el mercado. Ya aquí, la posición especial de la mujer tiene su origen en el hecho de que una gran parte de su producción —embarazo, parto, educación de los hijos— no puede ser objeto de mercantilización. Aquí se bosqueja en la actualidad, en la forma de "madres por préstamo" y tecnología de la reproducción se pone de manifiesto una especie de reparación: con la violencia que conocemos en el caso de la "civilización" de los pueblos "primitivos". Sin embargo, como ocurría con las condiciones anteriormente existentes, esto tiene poco que ver con una reglamentación realmente autónoma de la sociedad.

Pero, ¿no ocurrirá, en realidad, que el marco teórico para una sociedad verdaderamente humana y para los individuos que en ella viven, que Marx bosquejó, posee la característica de que, en esta última, la opresión específica a la que están sometidas las mujeres, con sus momentos que resultan de su naturaleza, lo mismo que con los resultados del dominio social en ella, adquieren un enorme dinamismo? La división del trabajo entre los géneros se encuentra determinada de manera dialéctica en la división del trabajo entre producción de la vida y producción de



los medios de subsistencia y, dentro de ésta, entre trabajo y actividad libre y placentera.

Desde el punto de vista de la producción social de los medios de subsistencia, la esfera de la vida se convierte en algo marginal y esto mismo ocurre con quienes forman parte de ella. Al mismo tiempo, se enajena la actividad en la esfera social básica y central, por lo que la esperanza de liberación se orienta en el sentido de esa esfera vital marginal. Las mujeres se enfrentan a la absurda carga de tener que representar, en una fase de clara opresión, la esperanza de una vida mejor, la esperanza en relación a lo placentero y a una alegría de los sentidos.

En Marx (cfr. MEW 40 514) encontramos la observación de que el trabajador no se encuentra a gusto en su trabajo, que no se "siente en casa" y que allí donde se siente en ella no trabaja. Hay también algo de razón en la crítica feminista de esta afirmación. ¿No se nos habla allí desde la perspectiva del trabajador masculino y se pasa por alto la situación de más de la mitad de los seres humanos, la de quienes sí trabajan en casa y que, además, se sienten en ella en el sitio en donde trabajan? (Ivekovic #tb#akzent, en el c#tb#1984)

Sin embargo, en esta crítica se hace caso omiso de la labor de obstrucción sugerida por la versión marxista. Se trata de la doble separación, de la división del trabajo y la alegría de los sentidos [Sinnenfreude] y del sentido de la vida del trabajo y de la división del trabajo en aquel que produce un salario y otro que no tiene significación alguna a este respecto, de un trabajo, esto es, que encuentra su expresión fiel en la metáfora del "no sentirse en casa". En esta deformación, las mujeres ocupan el hogar, el ámbito marginal, un lugar que es, a la vez, refugio, un sitio deformado de la esperanza. La exaltación opresiva de las mujeres se convierte en algo vital para los trabajadores asalariados. En la colaboración familiar de ambos sexos se refuerza permanentemente.

En relación a este punto que resulta posible dar una respuesta al problema planteado al principio de este escrito acerca de la posición que en marxismo ocupan las concepciones de la Kollontai. ¿No contribuye la misma, precisamente en este punto, al sometimiento subjetivo de las mujeres a la familia y, con ello, también, a la obstrucción recíproca de ambos géneros, una obstrucción cuya disolución constituye una condición necesaria para la liberación de las mujeres, lo mismo que para una transformación de la sociedad? ¿Y no constituiría, por lo tanto, un hecho revolucionario provocar alguna alteración de ese estado de cosas para dar lugar a un nuevo orden?

Para sacar de su marginalidad a las esferas de la vida, es necesario que ellas se conviertan en algo general, para que, de

esta manera, puedan ser justipreciadas. Al mismo tiempo, el ámbito de lo que se considera como trabajo social tendría que ser ocupado por las mujeres, a la vez que despojado de su calidad de fuerza dominante. Cuando ambos géneros se repartan en todos los ámbitos se fractura una dimensión que refuerza la estructura destructiva existente hasta ahora, se rompe una relación de dominación. En mi opinión, esto constituye un supuesto previo para que sea posible llevar nuevamente el amor al trabajo. Así, el movimiento de las mujeres se convierte en un factor central para la humanización de la sociedad.



La transformaciones radicales en el trabajo

En nuestros días, aproximadamente dos décadas después de que tuvo inicio el debate acerca del trabajo en el hogar, el problema de la posición de éste en el marco del trabajo social en su totalidad constituye un punto de referencia irrecusable en las discusiones acerca de la reestructuración del trabajo en la sociedad. Una de las razones por las que este problema forma ya parte de los puntos cuyo planteamiento resulta necesario es el hecho de que hayan tenido lugar transformaciones profundas en relación a los dos siguientes puntos:

En primer lugar, gracias a la microelectrónica, ha tenido lugar una especie de reforma radical del trabajo, un proceso que, en uno de sus aspectos, puede ser entendido como su "feminización". El trabajo de autómatas es una actividad receptora y transformadora de datos, comparable, por su índole, al trabajo de oficina ordinario. Las características del trabajo femenino se le pueden aplicar claramente, más que las del trabajo masculino. En la batalla por el empleo, son dos los puntos de conflicto: La lucha contra el paro o desocupación en general, entre otras cosas, por el recurso al expediente de una reducción de las jornadas. El otro es la lucha contra la ocupación de los puestos de trabajo ligados a la utilización de las nuevas tecnologías exclusivamente por trabajadores del sexo masculino. Se trata, en consecuencia, de una modificación tanto de la capacitación profesional como de la cultura laboral. Se trata de una política laboral para las mujeres que incrementa la ofensiva.

El segundo ámbito que es necesario modificar es el del sector doméstico en su totalidad. Las esferas separadas que se encuadran en las actividades de las mujeres del hogar se encuentran en crisis. Los gobiernos conservadores pretenden volver a vincular cada uno de los sectores individuales en la familia —desde, por ejemplo, el cuidado de los ancianos, la atención a los discapacitados, la educación de los niños, hasta la responsabilidad por los desempleados— en detrimento de las amas de casa. La

expresión «doble asalariado» goza ya de cierta popularidad. En contra de esta estrategia resulta necesario lograr, por medio de una actividad ofensiva, que los ámbitos en crisis caigan dentro de la esfera de la responsabilidad social.

Es posible percibir una crisis en el modelo total de la sociedad capitalista en relación a la clara política asumida con respecto a las mujeres que son amas de casa. En una sociedad de este tipo, la producción de los medios para la subsistencia con fines de lucro se considera como uno de los elementos sociales básicos, mientras que el cuidado, la conservación y la protección de la vida, los problemas relativos a la forma de vida se consideran como un asunto personal, algo secundario cuya responsabilidad se hace descansar en los miembros más débiles del cuerpo social, las mujeres. Pero es precisamente este modelo de una producción de los medios de subsistencia a costas de la vida —para la que supuestamente no constituirían sino un medio— el que se encuentra en crisis. Desde esta perspectiva, resulta de gran importancia incorporar a las discusiones acerca de un nuevo contrato social el problema de un *nuevo contrato sexual*. Al presente esta discusión apenas ha comenzado y se ve obligada a enfrentar las implicaciones del pensamiento contractual, desenmascarado desde hace mucho por la crítica feminista como un cuento masculino. Al mismo tiempo, esa discusión ofrece la posibilidad de que las mujeres, a partir de su experiencia y de su posicionamiento en la sociedad, aporten nuevas y verdaderas alternativas sociales para un nuevo modelo de sociedad, alternativas que podrían ser analizadas públicamente como una especie de contrato social en la relación entre géneros. Ante el panorama desolador de la gran crisis general que hoy presenciamos, tal discusión me parece no sólo posible, sino obligada (cfr. los ensayos en relación a la política de cuotas en este mismo libro.)

Contexto de separación entre el capitalismo y el patriarcado

A causa de su propia tradición de pensamiento, las feministas marxistas habían asumido una actitud crítica frente al capitalismo mucho antes de concebirse a sí mismas propiamente como feministas, intentando elaborar, al mismo tiempo, la crítica teórica correspondiente. Por esta razón, el problema de la relación entre el capitalismo y el patriarcado ha constituido un punto esencial y polémico del debate. El intento de apartarse de la suposición aparentemente obvia de que la opresión de las mujeres es una consecuencia directa de la lógica del capital y de la conclusión de que, por lo tanto, desaparecerá una vez que ésta se haya invalidado, no significa en forma alguna el rechazo de todo tipo de conexión

interna entre ambas instancias. Y esto a sabiendas de que la opresión de las mujeres es mucho más antigua que el capitalismo.

El fructífero debate realizado en Norteamérica acerca de la coexistencia de la dominación y (o bien) delimitación —*the dual economy debate*— es presentado en forma muy accesible en el volumen *El Infeliz Matrimonio entre el Marxismo y el Feminismo* (Sargent, 1981), que tiene un subtítulo correspondiente. A pesar de que existe una traducción al alemán, este libro pasó prácticamente desapercibido en Alemania. Hacia mucho que los frentes habían endurecido sus posiciones. Para las diferentes corrientes de feminismo, por una parte, el marxismo se había convertido en algo carente de interés, mientras que, por la otra, los partidos y grupos políticos que se concebían a sí mismos como marxistas no habían mostrado ninguna inclinación a aprender. La única excepción a ello la constituye el llamado "Intento de Bielefeld" (Bennholdt-Thomsen et al., 1983), en el que, haciendo referencia a la teoría de la acumulación de Rosa Luxemburgo, la opresión de la mujer se concibe como una acumulación originaria y permanente del capital, una colonia interna y necesaria, sin la cual no sería posible el desarrollo capitalista. Este intento despertó cierto interés, suscitando también muchas críticas en contra. Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que las autoras del mismo tomaran una vehemente distancia de las posiciones del marxismo (cfr. también Neuss 1985).

Los principios y los trabajos que pretendían ser a la vez marxistas y feministas caían en una especie de vacío en lo que respecta a una discusión productiva de los mismos. Este fue el caso, en particular, de aquellos trabajos e intentos habidos en Alemania, donde el cercano ocaso del socialismo arrojaba y dejaba sentir ya su sombra anticipatoria. La discusión ulterior de una relación entre el capitalismo y el patriarcado, esto es, la discusión de un problema aparentemente evidente en principio y que fue el causante después, al limitarse a cuestiones de lucro, de frustración e indignación, sin, no obstante, recibir ninguna respuesta, fracasó al darse un endurecimiento de los frentes en la guerra de las posiciones teóricas entre las mismas fracciones feministas. El problema se convirtió en algo obsoleto. Es este el motivo por el cual, a principios de los años noventa, busqué analizar y desarrollar, nuevamente, el problema de la acción conjunta del modo de producción y de la opresión de la mujer, a manera de intento de comprensión del colapso de los países de socialismo de Estado (cfr. el ensayo sobre economía del Tiempo).



NOTAS

- 1 Comúnmente se piensa en el marxismo en términos de un marxismo de partido, de un marxismo-leninismo. En lo que sigue y con el deseo de lograr una mayor apertura, me referiré al pensamiento marxista incluyendo en él una serie de posibles y diversas posturas. Por lo demás, en vista de que no existe un solo feminismo, sino que se discute, argumenta y polemiza feministamente, prefiero adoptar también aquí la formulación adjetivista.
- 2 Es instructivo, aún para discusiones futuras, estudiar la política de las denominaciones. Es así, por ejemplo, que la palabra *feminista* pudo convertirse en el curso de batallas de años en un beldón que liberaba de cualquier discusión de contenidos. En nuestros días, esto es, en los años noventa, la palabra es *políticamente correcta* o, mejor, en su expresión inglesa, *politically correct*, una circunstancia que proscribía cualquier manifestación política feminista, pero también antirracista o, en general, de izquierda, con el estigma de que no se trata de otra cosa que de una opinión correcta y, por lo tanto, moralizante.
- 3 Este es el título de un Encuentro Femenino del Instituto de Estudios e Investigaciones Marxistas 1982, que aparece en las memorias de tal congreso publicadas en 1983.
- 4 Este ataque al "núcleo" mismo del pensamiento marxista fue precedido por una especie de desacralización de los clásicos, un acto de liberación que hizo posible un cuestionamiento radical. La primera crítica se dirigía al género mismo de los clásicos. Un libro como *Die Münchenonkel der Frauenfrage: Friedrich Engels und August Bebel* (Burgard/Karstens, 1975) se esforzaba, ante todo, por descubrir el estilo patriarcal en la forma de vida de estos maestros, por reunir sus opiniones dispersas sobre las mujeres y por exponerlos, frente a éstas, al ridículo. En realidad, una vez que una se ha colocado en esta perspectiva, se obtienen rápidamente resultados, por ejemplo, al leer con ojos feministas un texto tan reputado como el *Manifiesto*. En efecto, en afirmaciones como la de que "la burguesía ha engendrado también a los hombres que han de levantar esas armas en contra de ella (los que le han de dar muerte -F.H.) los trabajadores modernos, los proletarios". (MEW 4, 448), las mujeres han desaparecido tan naturalmente como en la exigencia de que lo que se requiere es "suprimir el papel de las mujeres como meros instrumentos de producción" (*Ebenda*, 478) se las ha dejado de lado como personas con acción propia. Estos intentos de decodificación y de desacralización son tan catárticos como, a la larga, limitantes. Si bien es cierto que de esta manera nos enteramos del carácter masculino que permea el pensamiento de Marx y Engels, no sabemos, en realidad, nada o sabemos muy poco, a partir de ello, sobre el fundamento teórico en el cual podría articularse o no un planteamiento de la cuestión femenina.
- 5 Cfr. al respecto el resumen crítico de Gabriele Dietrich (1984). También, entre otros, los trabajos de Wally Secombe (1974), Maria Mies (1981), Sigrid Pohl (1984), Claudia von Werthof (1978) y Veronika Bennholdt-Thomsen han tenido amplia difusión.

APROXIMACIONES A LA FILOSOFÍA DE RICAURTE SOLER

mario magallón anaya

Ricaurte Soler, filósofo e historiador de las ideas filosófico-políticas y sociales, recientemente desaparecido. Crítico severo de su época, con una capacidad analítica y metodológica de carácter científico, acorde con la tradición marxista de su ámbito disciplinario. Soler, hombre de inteligencia teóricamente constituida, alejada de los fanatismos y ortodoxias. Desde su particular reflexión usa el método y las categorías marxistas y va más allá de visiones unilaterales y reduccionistas y da apertura en su investigación al manejo nada ortodoxo del método materialista y amplía el horizonte de comprensión de la realidad sociohistórica latinoamericana. Con su metodología se enfrenta a temas de epistemología, ontología e historiografía del subcontinente. Crítico de los mecanicismos teóricos y doctrinarios del marxismo recupera y analiza en sus trabajos problemas que tocan lo ideal, lo espiritual, la materialidad, la historicidad y el carácter social de las ideas, lo corpóreo, en fin, nada escapa a su interés de investigación, esto lo podemos constatar desde sus primeros escritos a los últimos.

Filósofo acucioso investigó con espíritu crítico la amplísima variedad del ser latinoamericano. Se dio a la tarea de estudiar la historiografía en el marco de la cultura de los países de América Latina. Esto lo inicia con el estudio sobre el *Pensamiento panameño*, que data de 1954.

Mario Magallón Anaya. Maestro en filosofía. Investigador del CCyDEL de la UNAM.

Es una seria contribución a través de la cual muestra la conformación, estructura y contenido espiritual del Itmo panameño del siglo XIX.¹ Acomete el nada fácil problema de conceptualizar algunos términos como el de *americanidad*, *panameñidad*, *universalidad* para cargarlos de sentido y darles una especificidad concreta en sus estudios de historiografía sobre Panamá e Hispanoamérica.

Su reflexión se orienta en un marco que se expresa metódicamente a partir de lo particular. Se arriesga y comparte la tesis, de ya antigua data en la tradición filosófica, suscrita por filósofos como Gaos, Zea, Ardao, Roig al asumir que nuestro subcontinente ha aportado lo suyo a la cultura universal.

Desde su perspectiva panameña establece los vínculos entre pensamiento filosófico y la realidad histórica y política del Itmo. Confirma la tesis historicista y dialéctica de las conflictivas relaciones de nuestra América con la Sajona.

Descubre las peculiaridades del pensamiento panameño y sus elementos comunes con el latinoamericano al acercarse a la obra de filósofos como Zea, Roig, Ardao y otros, sin desconocer sus vínculos e influencias y, al mismo tiempo, trata de mostrar la forma como las doctrinas filosóficas han sido asimiladas en nuestros países. Tal es el caso del positivismo de Justo Arosamena y de latinoamericano en general.

El trabajo de Soler sobre la historia de las ideas filosóficas lo diferencia de la

Historia, para escarmentar de ésta última lo filosófico de lo no filosófico y mostrar cómo pensadores y políticos como Justo Arosamena y el mexicano Mariano Otero plantean un liberalismo adelantado, en cuanto el intento de fundar sobre principios teóricos las ciencias sociales. El primero se adelanta a Comte y a Spencer sobre su concepción de la ciencia social positiva; y el segundo, a los teóricos sociales europeos, incluso a Marx respecto a las maneras de entender las "relaciones materiales" de producción² y las construcciones teóricas conceptuales del campo sociológico aún no suficientemente precisadas en la Europa de la época. El trabajo de estos autores, según Soler, muestran el esfuerzo por comprender y explicar histórica y socialmente sus realidades.

Destaca la preocupación por esclarecer el realismo social latinoamericano³ y exponer su punto de vista sobre su criterio historiográfico al elaborar una historia de las ideas en Hispanoamérica, a partir de un sustento epistemológico y sus implicaciones metafísicas, sin dejar de lado los hechos sociales, económicos, culturales y literarios. Desde este contexto busca conceptualizar y construir teorías interpretativas. Comparte la tesis orteguiana, de Gaos, de Zea y de Ardao, respecto a que no se puede hablar de historia de las ideas si éstas no se estudian vinculadas condicionadas por la realidad.

El análisis e interpretaciones de las ideas y filosofemas los realiza más allá de cualquier inmanentismo, para poner como condicionante de éstas la marcha del devenir histórico y social del hombre. Señala que la conciencia está enmarcada dentro de realidades tempo-espaciales, para reafirmar, de acuerdo con las tesis marxistas, que el devenir del espíritu está condicionado y determinado por la

realidad, donde lo extralógico, lo extra-intelectual adquieren una significación fundamental.⁴ Lo cual cuestiona la supuesta autonomía de la razón desvirtuada por las "determinaciones del ser, de la realidad". A partir de aquí considera lo histórico-social como el factor que integra una realidad que deviene dialéctica y objetivamente determinante "del sentido y dirección del espíritu para plantear la posibilidad de construir una sociología del conocimiento", como escribe Mannheim,⁵ que se "esfuerce por captar el pensamiento dentro de un marco de una situación histórica social, de la cual emerge poco a poco el pensamiento históricamente diferenciado."

Por lo tanto, la realidad social, según el filósofo panameño, ha mostrado su importancia en las determinaciones de las ideas, de los pensamientos y filosofemas en Latinoamérica.

En esta perspectiva marxista de interpretación sobre la historia y la historiografía de las ideas filosóficas de nuestro autor, le obliga a rechazar posiciones inmanentistas e intelectualistas. Más aún, critica a aquellos profesores que desde una decadente imparcialidad "ignoran o pretenden ignorar el fundamento intelectualista e idealista de su exposición". Para afirmar que "no hay imparcialidad posible en filosofía".⁶ Para Soler la filosofía es, quíerese o no, una posición teórica e ideológica conscientemente asumida. Este señalamiento lo hace todavía en una época en que el marxismo ortodoxo y doctrinario lo hubiese rechazado.

El filósofo panameño destaca de manera especial la incidencia del pensamiento hispanoamericano en Europa. Ya desde el **Positivismo argentino**...⁷ y posteriormente en su artículo "Presencia del pensamiento de la América Latina en la conciencia europea", muestra los

aportes de Argentina y Latinoamérica a países como Francia, Italia y España. Cauteloso señala la presencia del pensar de Hispanoamérica en Europa. Argumenta, en continuidad con la misma idea, que con el descubrimiento del Nuevo Mundo se abre el camino a las utopías del Renacimiento. En el siglo XVII y XVIII las influencias de la América hispana se hacen notar en el uso de algunos textos de nuestros intelectuales, en colegios y universidades europeas, ya a finales del XIX y principios del XX se nota un gran interés por el positivismo mexicano, argentino y chileno. Los trabajos de José Ingenieros son considerados en las investigaciones y tratados del médico y criminalista César Lombroso en Italia, incluso son traducidos al italiano como textos de apoyo en la cátedra. Otro tanto puede decirse, según Soler, respecto a la consideración en Europa de autores positivistas latinoamericanos los que son traducidos al francés, inglés e italiano.

Soler desde su particular visión teórica marxista analiza objetivamente las condiciones de existencia, las formas como los hombres latinoamericanos producen su vida. Pensador que rehuye el estudio de las esencias, de la filosofía especulativa e intelectualista, al apuntar que su posición "parte de la premisa de que el espíritu, la conciencia, es una expresión de un mundo real, exterior al pensamiento". Desde este punto de vista escribe que la historia de la conciencia, como la historia de la filosofía no se pueden separar del proceso histórico mismo. La conciencia y por tanto la filosofía "son expresiones, en determinadas coyunturas históricas, de la actividad práctica del hombre en su enfrentamiento con el mundo material".⁸ La interpretación materialista de Soler y en continuidad con el método de Marx, lo lleva a considerar que el *filosofar está condicionado por el mundo real*, el cual no

puede ser reductible a la conciencia que lo concibe o al pensamiento que lo piensa. Así, lo racional y lo no-racional adquieren sentido en la actividad práctica de los hombres en su proceso de dominio de la realidad natural, cultural, económica, social y política.

Al reflexionar sobre la ideología, la "falsa conciencia", como sobre la conciencia filosófica falsa, apunta que éstas tienen un devenir, el cual incide negativamente sobre la actividad práctica del hombre. "Desde este punto de vista la interpretación realista de la historia de la filosofía contiene una teoría del error, dentro de la teoría de la **ideología**... Desde este punto de vista la ideología es una expresión de la actividad práctica —económica, social y política— del hombre, pero se trata de una expresión limitada, muchas veces incorrecta, puesto que responde al punto de vista interesado de los grupos sociales en pugna".⁹

Se puede observar que su posición no es del todo ortodoxa, de acuerdo con el marxismo tradicional, sin embargo, da un avance respecto a las concepciones posteriores con relación a la ideología, la que ya no se concibe únicamente como "falsa conciencia", ni tampoco como conocimiento que tiene que ser siempre falso, puesto que, incluso, puede contener elementos de verdad.¹⁰

Las indagaciones de Soler abarcan áreas en las cuales aún hoy siguen teniendo vigencia y son necesarias para conocer las ideas y sus contextos dentro del proceso histórico, por estar orientadas al estudio de una historia analítica que busca explicar los problemas que la realidad presenta. Sus trabajos historiográficos permiten conocer la historia de las diversas actividades humanas y cuestiona la postura que reduce a la historia de las ideas a la historia política, en la medida que ésta última es

insuficiente para explicar la totalidad histórica. Es decir, la historia de las ideas está contenida en la historia total latinoamericana. La reflexión historiográfica de las ideas hispanoamericanas a pesar de tener una relación íntima con los acontecimientos socio-políticos de las naciones, en el análisis no es posible desdeñar el desarrollo histórico-cultural. Ya en su libro *El positivismo argentino...*¹¹ escribe que la historiografía del pensamiento de América Latina "deriva del carácter mismo de su cultura" y para ello nos remonta a las investigaciones histórico-sociológicas y a las imputaciones socio-políticas que los mismos positivistas hispanoamericanos utilizan.

Por otro lado, el *pensamiento* como categoría filosófica, para nuestro autor adquiere un valor inusitado y una modalidad particular de conocimiento y un modo especial de éste. No se arredra a pesar de los riesgos que implica utilizar este término, aunque a veces por su vaguedad lo lleva a caer en "fenómenos ideológicos" o en complejos problemas determinados por las "objetivaciones de espíritu" y caer en confusiones. En la utilización de este término combina dos principios que se interrelacionan entre sí, como son los de ciencia y filosofía, pero advierte que el *pensamiento* no se puede reducir a ninguno de los dos. Recupera para sí la concepción que José Gaos¹² tiene sobre el *pensamiento*, al que considera como no reducible a objetos sistemáticos y trascendentes de la filosofía, y a la vez incorpora a los objetos humanos e históricos como problemas de las circunstancias de lugar y tiempo, para demandar solución urgente, y usar como formas de análisis "los métodos el estilo de la filosofía o de la ciencia". El *pensamiento*, para Gaos, se vincula en una relación recíproca con la lengua, se une a ella, y adquiere sentido y se expresa a

través de ésta, dentro de una unidad y de un modo de pensar. Soler intenta desprender el *pensamiento* del *pensamiento común* para orientarlo hacia la filosofía y la ciencia, dejando de ser una mera forma de expresión ideológica y trascender a la teoría, a formas de pensamiento en las cuales predominan las del conocimiento. Para ello le fue útil el estudio del positivismo argentino del siglo XIX. En trabajos posteriores a esta investigación, mejora este método. Así lo podemos constatar en libros como *Idea y cuestión nacional latinoamericanas*,¹³ la *Invasión de Estados Unidos a Panamá*¹⁴ y artículos antiguos y de reciente aparición. Sus indagaciones en este camino son un ir y venir de la historia de las ideas a la historiografía latinoamericana, de la filosofía a la filosofía de la historia y a la sociología del conocimiento. Su método y categorías teóricas de análisis le permiten estudiar lo nacional, su modo de conformación históricamente y, en una reflexión apretada, va descubriéndonos las contradicciones y antagonismos sociales siempre presentes dentro del proceso de la conformación de un proyecto de organización nacional.

Su trabajo no es sólo estudio de los documentos desde una metodología historicista, sino, más bien, a pesar de los reparos de algunos marxistas ortodoxos, lo hace a partir del método marxista; para ir mostrándonos la conformación de las nacionalidades y del Estado en América Latina, surgidos en el proceso de su incorporación al sistema capitalista. Su estudio presenta cómo se da la superación de la "fragmentación económica y política" de raíz feudal a las formas mercantilistas que van constituyendo, en un primer momento, el Estado nacional, proceso ineludible para entrar al sistema capitalista mundial. Sin embargo, advierte que en Latinoamérica, las primeras naciones

surgieron antes de la consolidación de las relaciones del capitalismo.¹⁵ Sus investigaciones lo llevan a afirmar que no es legítimo, en esta región del mundo, hablar de "nación" y "clase" o de "bloques de clases dominantes", de la misma forma como se usan en Europa porque, según su entender, no es válido hacer este tipo de identificaciones mecanicistas y, es por esta misma razón, que al estudiar desde esta perspectiva teórica conceptos como "nación" y "lucha de clases", "modos de producción" en América Latina, se encuentran "graves desenfoques".

Escribe que la nación latinoamericana está forjada y fundada en las masas explotadas desde antes de la Independencia. Todo análisis sobre la realidad tiene que hacerse desde la totalidad social determinando la interacción de sus dimensiones, donde se incorporen como conceptos con valor cognoscitivo los de "masas", "pueblo", "oligarquía" y "clases medias". Por consiguiente, no es posible fundar nuestra reflexión sólo en el análisis político, sino en la realidad total de latinoamericana. De no considerar estas orientaciones se puede caer en "juicios y enfoques históricos absolutamente divorciados de la metodología marxista que se intenta utilizar".¹⁶

La "construcción de naciones" para Soler no se puede hacer sobre vacíos históricos y sociales.

Las investigaciones sobre la nación y el Estado de Ricaurte Soler demuestran que no es posible entender el "hecho nación" como la sola determinación de una comunidad territorial de vicios mecanicistas a la manera doctrinaria soviética. Considera que la *identidad*, la *negación* y la *contradicción* se dan en una relación *poliádica*, entendida ésta como una propiedad constituida por pares, tríos... de cosas, donde a cada una de las cuales les compete esencialmente ser compo-

nente o término de esa relación. En este sentido son tenidas como determinaciones y no prestadas para la inteligencia —idealismo subjetivo—, o caídas del *topos uranús* —idealismo objetivo—. De esta forma y de acuerdo con la lógica dialéctica, ni la negatividad, ni la identidad son potencias externas al mundo material. "Si desapareciese(n) con el mundo material los objetos con sus relaciones de identidad desaparecería(n) también la identidad y la contradicción".¹⁷ Al incursionar en sus estudios sobre la dialéctica encontramos que tiene dominio del aparato conceptual de ésta, de sus leyes y principios para descubrir falsos dilemas y, con plena conciencia, plantea la relación del papel que juega la vida real en la conformación de las ideas.

Para el filósofo panameño la historia la podemos abordar en dos niveles: desde las virtualidades del idealismo, que pretende sostener que éstas son parte de la conciencia misma; desde la concepción materialista enriquecida y desarrollada, en relación dialéctica con la práctica, para reflejar la riqueza infinita de lo real sometida ésta al conocimiento y dominio. Son posiciones en donde se enfrentan dos concepciones del mundo que no se pueden compaginar fácilmente.

Sin embargo, Soler entra de lleno al estudio de ambas, empero, nos descubre la dificultad que tiene al establecer la relación entre ellas ontológica y gnoseológica, problema que teórica y epistemológicamente el filósofo panameño no logra muchas veces superar.¹⁸ Su reflexión teórica entre materialismo e idealismo lo lleva concluir sobre la dificultad para determinar la validez o invalidez de cualesquiera de ambas posiciones.

Para el filósofo panameño el pensamiento en sí, no es ni verdadero ni falso, ya que, visto en este sentido, no es posible

determinar la validez de un juicio, porque éste no es ni verdadero ni falso en sí mismo. Basa su argumentación en el principio de Marx que señala: "el problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico sino práctico", para permitirle afirmar la inexistencia de verdades eternas, para señalar que sólo existen aquellas que son el resultado del desarrollo histórico-social del hombre. Por ello, nos dice que confrontar conceptos con conceptos es una tarea vacía, empero, relacionar éstos con lo real es desarrollar y enriquecer el pensamiento. De esto es posible inferir que Soler tiene la convicción de que los procesos objetivos de la realidad concreta están también presentes en los procesos mentales del hombre.

La historia de la filosofía vista en esta perspectiva, adquiere otro valor y sentido si se relaciona con la realidad y los fenómenos objetivos y subjetivos que están presentes en el desarrollo de las condiciones de existencia de los hombres. Así, las verdades filosóficas ya no son circulares, tautológicas, donde el espíritu se mira sí mismo, como en el idealismo, y desde allí derivar las conclusiones sobre su propio ser. Se busca ir más allá de la concepción apriorista y se trata de confrontar los juicios con los fenómenos de la realidad.

En sus trabajos de historia del pensamiento hispanoamericano considera necesaria la especulación filosófica; meditar sobre la realidad continental y reflexionar sobre la realidad nacional. Pero para ello es imprescindible la aplicación del marxismo y su método al estudio de nuestro acontecer histórico.

Es lícito reconocer que a Soler, sus fundamentos epistemológicos y metodológicos de análisis le impiden ser ortodoxo en sus concepciones, así lo expresa al señalar: "hemos afirmado nuestra cons-

ciente evasión de todo sistema historiográfico particular... nos guía un criterio historicista en sentido general". No obstante esto, no ahoga y consume su metodología de investigación en un historicismo inmediatista del "hecho", sino que lo enriquece e interpreta a partir del marxismo y sobre las bases de éste estudia la realidad histórica. La concepción filosófica de Soler le permite conjuntar premisas generales de naturaleza ontológica, epistemológica y metodológica para convertir éstas en los pilares de sus estudios sobre el ser y el pensar de nuestra América.

Para Soler las teorías filosófico-políticas de alguna forma han orientado las luchas emancipadoras de nuestros pueblos. De ahí que, si la actividad teórica se equivoca las consecuencias prácticas pueden resultar desastrosas. Así lo expresa cuando escribe:

"...recientes reveses del movimiento revolucionario latinoamericano hacen pensar graves errores y desenfocos teóricos que han impedido formular una estrategia correcta que permita transformaciones radicales, al menos, avances irreversibles. El ajuste focal obliga a una consideración especial de análisis del problema nacional hispanoamericano y, dentro de este marco, del análisis histórico actual de las clases sociales y sus luchas".¹⁹

Es necesario evaluar adecuadamente la cuestión nacional de América Latina y de las luchas sociales del pasado y de este modo podremos acceder a una mejor definición de las tareas que reclama el presente.

La heterodoxia (eclecticismo?) de Soler lo hace ir en "camino inverso a lo habitual en estudios de convicciones marxistas". Esto le posibilita ir dialécticamente de la relación de la historia de las ideas y su verificación a la confrontación con la historia social. En este ámbito de reflexión

sobre Hispanoamérica nos descubre que en los estudios se han privilegiado más las causas de carácter exógenas en detrimento de las endógenas, para llevar a concebir nuestra realidad como un reflejo grotesco de las sociedades avanzadas.²⁰

Soler, utiliza la categoría marxista de "lucha de clases" y desde aquí estructura su análisis sobre el proceso de formación de los Estados nacionales latinoamericanos, que históricamente se han visto enfrentados con profundas contradicciones a nivel económico, político e ideológico. Un buen ejemplo de esta reflexión y metodología lo constituye su ambiciosa obra *Idea y cuestión nacional latinoamericanas...* En ella se expresan y sintetizan sus criterios sobre la constitución de los Estados nacionales de nuestra América. Obra teórica con una intención polémica, donde Soler contrasta sus conocimientos filosóficos, históricos, sociológicos, políticos, económicos e ideológicos con los demás distinguidos estudiosos y representantes de la teoría marxista abocados al conocimiento de países periféricos o de capitalismo tardío.

En esta brevísima marcha por algunos lugares de la obra de Ricaurte Soler podemos observar sus vínculos con importantes corrientes de interpretación como el marxismo y el historicismo, para dar forma a su concepción filosófica, por la que, sin rechazar la autonomía de conciencia, descubre en ésta la presencia y la potencia de una fuerza que se mueve en el campo de la realidad espacio-temporal. Para él, la conciencia o el espíritu no es una totalidad independiente del mundo real, porque éste tiene un peso específico, como es el de las necesidades, las aspiraciones, los intereses del hombre histórico concreto. Es la forma de entender dialécticamente las relaciones entre el hombre y su historia; entre la riqueza espiritual de éste y la de sus relaciones

reales. No desdén los valores del espíritu, sin embargo éstos no los concibe a la manera idealista como las formas platonicas o las de Windelband, etc., sino en su desarrollo material o histórico. Esta relación entre espíritu y realidad social e histórica constituyen las líneas directrices del hombre en su acontecer histórico.

BIBLIOGRAFÍA

A. Libros

- Gaos, José, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, U.A.S., Culiacán, Sinaloa, México, 1982.
- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, F.C.E., México, 1941.
- Soler, Ricaurte, *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el Siglo XIX*, Librería Cultural Panameña, Panamá, 1971.
- , *Estudios sobre historia de las ideas en América*, Imprenta Nacional, Panamá, 1966.
- , *El positivismo argentino: pensamiento filosófico y sociológico*, UNAM, México, 1979.
- , *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, Siglo XXI, México, 1980.
- , *La invasión de Estados Unidos a Panamá. Neocolonialismo en la posguerra fría*, Siglo XXI, México, 1991.
- , *Estudios filosóficos sobre dialéctica*, R. de P., Panamá, 1979.
- , *Cuatro ensayos de historia. Sobre Panamá y nuestra América*, INAC, Panamá, 1983.
- , *Materialismo e idealismo: una alternativa de introducción a la filosofía*, Manfer-Tareas, Panamá, 1985.
- , *Formas ideológicas de la nación panameña*, Revista Tareas, núm. 11-12, Panamá, 1983.

....., *Clase y nación. Problemática latinoamericana*, Tarcas, Panamá, 1985.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Océano, México, 1983.

B. Artículos

Ricaurte Soler, "Problemas de la historia de la filosofía" en *Tareas*, núm. 7, junio-noviembre, Panamá, 1962.

....., "Las luchas sociales en el Itismo, de Alfredo Castrillero, y su significación en la historiografía panameña", en *Tareas* núm. 8, diciembre 1962-marzo 1963, Panamá.

....., "La reforma universitaria: perfil americano y definición nacional", en *Tareas*, núm. 9, abril-junio, Panamá, 1963.

....., "Sobre las definiciones filosóficas fundamentales" en *Tareas*, núm. 15, abril-junio, Panamá, 1965.

....., "La independencia de Panamá de Colombia (sobre el problema nacional hispanoamericano)", en *Tareas*, núm. 25, noviembre 1972-mayo 1973, Panamá.

NOTAS

1 Cfr. Ricaurte Soler, *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el Siglo XIX*, Librería Cultural Panameña, Panamá, 1971.

2 Cfr. *Estudios sobre historia de las ideas en América*, Imprenta Nacional, Panamá, 1966, pp. 59-70 y pp. 71-100.

3 Cfr. *Ídem*, p. 7.

4 *Ídem*, p. 15.

5 Cfr. Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, F.C.E., México, 1941, pp. 2-3.

6 Ricaurte Soler, *Op. cit.* p. 19.

7 Ricaurte Soler, *El positivismo argentino: pensamiento filosófico y sociológico*, UNAM, México, 1979.

8 Ricaurte Soler, "Problemas de la historia de la filosofía" en *Tareas*, núm. 7, junio-noviembre, Panamá, 1962, pp. 24-25.

9 *Ídem*, p. 26.

10 Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Océano, México, 1983.

11 Cfr. Ricaurte Soler, *Ed. cit.* pp. 14-15.

12 José Gaos, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, U.A.S., Culiacán, Sinaloa, México, 1982, pp. IX-X, también véase de R. Soler, *El positivismo argentino*, *Ed. cit.*, p. 16.

13 Cfr. Ricaurte Soler, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, Siglo XXI, México, 1980.

14 Cfr. Ricaurte Soler, *La invasión de Estados Unidos a Panamá. Neocolonialismo en la posguerra fría*, Siglo XXI, México, 1991.

15 Ricaurte Soler, *Op. cit.* p. 24.

16 *Ibid.*

17 Cfr. Ricaurte Soler, *Estudios filosóficos sobre dialéctica*, R. de P., Panamá, Panamá, 1973, pp. 24-25.

18 Cfr. Ricaurte Soler, *Materialismo e idealismo: una alternativa de introducción a la filosofía*, Manfer-Tarcas, Panamá, 1985.

19 Ricaurte Soler, *Clase y nación. Problemática latinoamericana*, Tarcas, Panamá, 1985, p. 15.

20 Cfr. *Ídem*, pp. 17-18.

ESTADO E INSURGENCIA EN GUATEMALA

carlos figueroa ibarra

1. Introducción.

A partir del triunfo de la revolución cubana, la ideología de la seguridad nacional difundida desde Washington y expresada por las dictaduras militares latinoamericanas —también por las aisladas democracias expresadas en los precarios gobiernos civiles de los sesenta—, pregónó que la democracia estaba amenazada por la "penetración cubano soviética". Como es sabido, desde la óptica de la seguridad nacional, tal penetración se expresaba en todas aquellas fuerzas que cuestionaran con alguna profundidad al orden existente, pero sobre todo a las insurgencias que estimuló el ejemplo de los revolucionarios cubanos.

En Centroamérica, las guerrillas de inspiración castrista o cheguevarista, también los partidos comunistas, fueron vistos como los puntales de un cáncer totalitario que minaba inexorablemente a las instituciones democráticas; en momentos, aún las socialdemocracias y las democracias cristianas fueron vistas desde la perspectiva ultraderechista, como partícipes de la misma conspiración totalitaria. Precisamente en uno de estos países centroamericanos, Guatemala, se promulgó por aquellos años una ley que tipificaba los delitos que atentaban contra las

instituciones democráticas, la cual se convirtió en un instrumento jurídico para reprimir a la insurgencia o a todo aquello que al régimen le pareciera que lo era.

Lo paradójico de todo esto es que, como pretendemos argumentar en este trabajo, finalmente las insurgencias en Centroamérica se convirtieron en un elemento indispensable en la explicación de la tortuosa transición democrática que se ha observado en dicha región. Más aún, en el caso guatemalteco la insurgencia armada determinó en gran medida las modalidades que asumirían las dictaduras militares durante las décadas de los sesenta, setenta y ochenta. Puede agregarse también que fue el surgimiento de la dictadura militar en el período que siguió a la contrarrevolución de 1954, el factor interno que determinó que la izquierda se fuera convirtiendo en insurgencia armada.

Las transiciones estatales que se han observado en Guatemala durante la segunda mitad del siglo XX, han tenido como factor causal esencial a las confrontaciones políticas y sociales que los factores estructurales han generado. No han sido los pactos y negociaciones de las élites los factores de tales transiciones¹, sino una activa confrontación entre los de arriba y los de abajo. En esta confrontación es que hay que buscar el factor determinante de las correlaciones de fuerzas que se expresan en las transformaciones políticas observadas. La modernización estatal, expresada en la transición de la dictadura militar a la democracia restringida observada en la década de los ochenta y noventa

Carlos Figueroa Ibarra. Sociólogo guatemalteco. Investigador titular del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP. Miembro del Consejo Editorial de *Dialéctica*. Es compilador del libro, *América Latina: violencia y miseria en el crepúsculo del siglo*. (BUAP/ICSyH/Alas, México, 1996).

ta, es el resultado de los sucesivos estallidos sociales y políticos observados desde 1954, entre los cuales la coyuntura centroamericana abierta por la revolución sandinista y el auge insurreccional de masas observado en Guatemala durante 1979 y 1982 son elementos causales incluíbles.

II. El surgimiento de la dictadura militar y la violencia revolucionaria.

Por paradójico que parezca, es el caso que la revolución de 1944 que en Guatemala derrocó a la dictadura de Jorge Ubico (1931-1944) no solamente terminó con la época de la **dictadura unipersonal** —es decir aquellas asentadas en la figura del dictador— sino también creó una de las condiciones para el surgimiento de las **dictaduras militares**: el fortalecimiento político e institucional de las fuerzas armadas.

Según un reporte de la inteligencia estadounidense citado por Gleijeses (pp. 16, 17), la situación del ejército guatemalteco en 1944 era lamentable: existían 798 oficiales y 5,528 hombres alistados que estaban pobremente entrenados y equipados, al extremo que era dudoso que alguna vez hubiesen disparado sus rifles. Los oficiales no ganaban mucho dinero, por lo menos hasta antes de ser coroneles. Eran efectivos para controlar la población y atemorizarla, pero ellos mismos vivían temerosos del dictador. Como lo dice un especialista en el tema, la institución como tal solamente cumplía un papel instrumental (Aguilera, 1989, p. 20). El reglamento militar era draconiano, prescribía la pena de muerte por cualquier cosa y había espías en todas partes. Los oficiales de línea procedían de la clase media baja, los de escuela de la clase media. Pero ambos tenían poca oportunidad de

promoción económica y social pues había muchos coroneles y generales.²

El aparato represivo de la **dictadura unipersonal** era complementado con la policía, la cual era integrada exclusivamente por ladinos pobres, y tenía la reputación de ser una de las más eficientes y sigilosas en América Latina. Si bien la policía y el ejército formaban esa formidable barrera contra el descontento interno, la policía controlaba al ejército. No es difícil deducir que en ese control radicaba una de las fuentes del poder del dictador.

Con la muerte de la **dictadura unipersonal**, murió el hombre fuerte en el cual se condensaba el poder político emanado de los distintos puntales de dicha dictadura (la oligarquía, la policía, el ejército, el partido, el imperio) y con ello se creó una de las condiciones para el desarrollo del ejército como institución. Se incrementó su profesionalización, al efectuarse una depuración de aquellos oficiales que no provenían de la escuela militar y el liderazgo pasó del **caudillo** al Consejo Superior de la Defensa Nacional, especie de cuerpo Colegiado interno con miembros electos (Aguilera, 1989, p. 21).

Este último dato es importante, pues aún cuando el liderazgo del presidente Jacobo Arbenz (1951-1954) en algún momento fue indisputado, el ejército ya tenía una estructura de mando colectiva e institucional. En efecto, si bien tal liderazgo tenía elementos caudillescos, nacidos de su propio prestigio militar desde la época de estudiante en la Escuela Politécnica (Academia Militar), el propio Arbenz distaba mucho de ser el **caudillo** característico de la época de las **dictaduras unipersonales**. Independientemente de que nunca contó con el apoyo de la oligarquía y más tarde se granjeó el encono de Washington, la estructura de poder y

la sociedad civil desarticulada sobre las que se habían asentado Estrada Cabrera y Ubico se habían quebrado y transformado respectivamente. Por ello mismo el poder del ejército como institución creció, al extremo de que cinco años después de la revolución de 1944, encontraremos a buena parte de los partidos políticos buscando en las filas castrenses sus candidatos presidenciales. Por ello mismo, cuando las fuerzas armadas, presionadas por el embajador Peurifoy, le retiraron su apoyo a Arbenz, éste no encontró más salida que la renuncia (Silva Girón, 1987; Gleijeses, 1991, Caps. 13 y 14; Flores, 1994, Caps. XVI y XVII).

A mediados del año de 1955, los sueños revolucionarios que se iniciaron con la alborada de 1944 habían terminado. La primer ola de terror de la Guatemala del siglo XX, la que se observó con la contrarrevolución de 1954, había dejado un saldo de aproximadamente 3,000 muertos, según algunas estimaciones (Harnecker/Sánchez, 1984, p. 265). La Constitución de 1945 y el Código de Trabajo instaurados por la revolución habían sido derogados, la Confederación General de Trabajadores de Guatemala (CGTG), la Confederación Nacional Campesina (CNC) y las demás organizaciones sociales nacidas al cobijo de la primavera democrática habían sido desmanteladas, la reforma agraria impulsada por el régimen de Arbenz era un recuerdo porque los miles de campesinos beneficiados habían tenido que devolver las tierras a sus antiguos propietarios, y el terror imperaba a través del Comité Nacional de Defensa contra el Comunismo que institucionalizaba la cacería de brujas (CP/PGT, 1955, p. 58; Gleijeses, 1991, pp. 381-386).

En el contexto de la clandestinidad, la izquierda revolucionaria guatemalteca, que para la época se expresaba sustan-

cialmente en el partido comunista guatemalteco, el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), empezó a sistematizar lo que se llamó "las lecciones de la derrota". Las enseñanzas amargas del PGT pueden presentarse muy resumidamente de esta manera: el partido había confiado demasiado en una burguesía nacional que al final había capitulado ante el imperialismo, no había sido lo suficientemente enérgico denunciando la traición de la alta oficialidad del ejército, ni en relación a la distribución de las armas a los sectores populares para defender a la revolución, ni tampoco en propiciar una ruptura de los oficiales leales con los traidores, no había sido enjundioso en propalar su propio programa de clase por temor a caer en provocaciones, no había trabajado lo suficiente como para poder construir de manera sólida la alianza obrera-campesina; había descuidado su trabajo ideológico (CP/PGT, 1955, pp. 30-46).

Resulta obvio, aunque en el documento citado no se haga explícito, que lo que se llamó "la vía violenta de la revolución" era posible de ser deducida de la autocrítica del PGT y de las enseñanzas que ellos habían extraído de la contrarrevolución. Una revolución antifeudal y antiimperialista, que instaurara un nuevo tipo de gobierno en el que el proletariado sería la clase hegemónica, que se constituiría en una dictadura democrática revolucionaria y que reestructuraría al ejército y lo acompañaría de milicias populares no era posible hacerlo por la vía electoral. Sobre todo enfrentándose a una dictadura que ya se perfilaba como de carácter militar. La conclusión es ya un lugar común en la izquierda guatemalteca: fue el derrocamiento de Arbenz y la instauración de un régimen dictatorial lo que sembró la violenta tempestad de cuatro décadas en Guatemala.

III. La Dictadura militar y el primer auge de la insurgencia armada.

De manera imperceptible en un principio, después de manera cada vez más explícita, hasta llegar al momento de la contrarrevolución de 1954, el ejército fue dibujándose cada vez más como la encarnación del poder político delegado por la clase dominante, el imperio y las fuerzas políticas de la derecha guatemalteca. Así, si antes de 1944, el ejército había sido el instrumento del **dictador**, después de la contrarrevolución "se convertiría en la novia de la clase alta" (Gleijeses, 1991, p. 386). Así continuaría en los cuatro años siguientes a la caída del gobierno de Jacobo Arbenz.

Fue el triunfo de la revolución cubana en 1959, la radicalización de ésta y su transformación en revolución socialista, lo que habría de consolidar el proceso de instauración de la dictadura militar en Guatemala. Como es bastante conocido, la revolución cubana habría de modificar la política latinoamericana de Washington. Surgirían la **Alianza para el Progreso** y la **doctrina de seguridad nacional** (Tapia, 1980; Martz, 1988), en realidad las dos caras de una política contrainsurgente que habría de pensar a los militares latinoamericanos como sus actores principales. En el caso de Guatemala, esta política general fue darle continuidad en un nuevo contexto y nuevos recursos, a una política que se había iniciado con la desestabilización y derrocamiento del gobierno de Arbenz.

Las luchas preinsurreccionales de marzo y abril de 1962, y la aparición del primer y efímero brote guerrillero de Concuá en esas mismas fechas harían de Guatemala un escenario privilegiado para la contrainsurgencia diseñada por Estados Unidos: he aquí la razón por la cual Susanne Jonas habló en su momento de

nuestro país como "un plan piloto para el continente" (Jonas Bodenheimer, 1981). Pero sería unilateral hablar del surgimiento de las **dictaduras militares** únicamente como el resultado de un despliegue contrainsurgente de carácter imperialista: el fantasma del comunismo había revoloteado desde la época de la sociedad oligárquica. La paranoia anticomunista se vería reforzada en la percepción burguesa de Guatemala, como consecuencia de las políticas sociales y nacionalistas de Arbenz, así como con la presencia del partido comunista (Partido Guatemalteco del Trabajo) como uno de los ejecutores de dichas políticas.

De esta manera, puede decirse que el rol jugado por el ejército en la contrarrevolución de 1954, unido al clima contrainsurgente que hace surgir la revolución cubana y la inestabilidad política al interior del país, son los factores que originan la delegación expresa del poder que hace la clase dominante con respecto a las fuerzas armadas con motivo del golpe de estado de 1954, pues aquí no encontramos a un dubitante ejército presionado por la embajada estadounidense, sino a un cuerpo organizado que actúa como una corporación de expresa voluntad contrainsurgente (Torres Rivas, 1987, Cap. IV).

Con la aparición de la insurgencia, y sus ciclos (Figueroa Ibarra, 1991, Cap. III), el ejército guatemalteco sufre la transformación de la que habla Gleijeses en las páginas finales de la obra que aquí hemos citado: "Gradualmente, al ejército le crecieron bigotes y se le desarrollaron fuertes músculos" (Gleijeses, 1991, p. 386). Será el temor a la reforma o a la revolución lo que genera una nueva **apelación dictatorial**, esta vez ya no a un líder carismático o **caudillo**, sino a una institución que actúa corporativamente (Figueroa Ibarra, 1991, Cap. III; 1994, p. 874).

He aquí el comienzo de un nuevo período de la historia guatemalteca en la cual el núcleo sustancial de las decisiones políticas (aún cuando en lo que se refiere a las económicas el empresariado tiene la última palabra) recae sobre el ejército, en particular sobre su alto mando. Independientemente de los diversos rasgos que posea la **dictadura militar**, e independientemente de los distintos **tipos** que de ésta encontremos, el anterior constituye el elemento esencial de su definición.

Si bien es cierto que el estremecimiento ideológico—"la revolución en la revolución" de la que habló Debray—, que generó la interpretación dominante de lo que había sucedido en Cuba, fue un factor que influyó en la radicalización del movimiento revolucionario guatemalteco, también es cierto que este radicalismo recibía un poderoso estímulo con el surgimiento y consolidación de la **dictadura militar** en el país.

Dándole continuidad a la línea de la vía violenta de la revolución esbozada desde principios de los años sesenta, el PGT empezó a organizar junto con otras fuerzas la instalación de un foco guerrillero en el norte del país al mando del ex-jefe de las Fuerzas Armadas durante el período revolucionario, Coronel Carlos Paz Tejada. Como bien lo dicen Debray y Ramírez, los primeros "foquistas" en Guatemala fueron los comunistas del PGT (Debray y Ramírez, p. 262).

Como es sabido el foco guerrillero de las montañas de Concuá, fue efímero y tuvo un fin trágico, pues habiendo sido localizado por el ejército, el contingente de 23 revolucionarios fue cercado y buena parte de él aniquilado: 13 insurgentes cayeron en combate, entre el 12 y el 13 de marzo (Aguilera 1970, p. 18).⁴ Similar fin tuvo otro intento hecho por otro grupo que penetró a Huehuetenango por la

frontera de México (Aguilera, 1970, pp. 18 y 19; Debray y Ramírez, 1975, p. 262).

Entre 1962 y 1967, pero particularmente en el período de su apogeo (1965-1966) la insurgencia organizada en las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), implantó varios frentes guerrilleros en el país, realizó diversos tipos de acciones armadas tales como hostigamientos, ajusticiamientos, sabotajes económicos, emboscadas a unidades del ejército, toma de poblaciones en la zona nororiental del país, propaganda armada, secuestros económicos y políticos, acciones financieras de carácter militar (Alvarado, 1994, p. 55). Resistió dos ofensivas del ejército en 1964 y 1965 (Debray y Ramírez, 1975, p. 290; Alvarado, 1994, p. 65) pero la tercera que comenzó al día siguiente de la muerte de Turcios Lima (el comandante principal de la insurgencia) en un accidente automovilístico, el 3 de octubre de 1966, culminaría cuando en agosto de 1967 la guerrilla rural quedó dispersada totalmente (Debray y Ramírez, 1975, p. 290 y 299).

En el momento de su mayor auge, la guerrilla estaba constituida en el noreste del país, entre Zacapa e Izabal, por el Frente Guerrillero Edgar Ibarra (FGEI) que contaba con más de 100 hombres armados; en Izabal el MR-13 tenía 30 hombres provistos de armamento precario; en Santa Rosa (sureste del país) existía un grupo pequeño llamado "regional de Santa Rosa"; en San Marcos y Quezaltenango, el "regional de occidente" contaba con 30 ó 40 combatientes; el regional del sur con similar cantidad y el del norte con alrededor de 25. En la capital, en el "regional del centro", existían alrededor de 80 efectivos. En total alrededor de 300 combatientes, con una periferia de simpatizantes y colaboradores en Zacapa e Izabal principalmente de alrededor de 5,000 personas (Debray y

Ramírez, 1975, pp. 285, 286). Un año y medio después, casi toda esta infraestructura humana y organizativa estaba virtualmente desmantelada⁵.

Lo que no se desmanteló fue la **dictadura militar**. Más bien se cristalizó por aquellos años a través de un determinado tipo de la misma, que podríamos llamar tentativamente **dictadura embozada**. Por tal entenderemos a los regímenes políticos en los cuales la institucionalidad democrática ha sido restablecida debido a las fuertes presiones internas y externas, pero en los cuales el poder del ejército no ha sido reducido ni un ápice.

Esto fue lo que sucedió con la elección como presidente de Julio César Méndez Montenegro (1966-1970). El triunfo inesperado de Méndez Montenegro, el único candidato civil en las elecciones presidenciales de 1966, fue visto con recelo por el alto mando del ejército y el empresariado (Villagrán Kramer, 1994, p. 415). El resultado sería el **Pacto Secreto de 1966** (Villagrán Kramer, 1994, Cap. X) mediante el cual se acordaba una acotación drástica al gobierno recién electo: el ejército prometía no derrocar al gobierno civil siempre y cuando se comprometiera con la lucha anticomunista (en palabras brutales, la guerra sucia de la contrainsurgencia), no negociara con los insurgentes, constituyera un gabinete de "unidad nacional" (incluyendo a elementos afines a los partidos derrotados), respetara bienes y personas de los funcionarios civiles y militares del gobierno anterior y respetara la autonomía del ejército en lo que se refería a su integración, organización y administración.

El pacto no solamente normaría las relaciones entre civiles y militares durante el período de Méndez Montenegro, sino que establecería las reglas del juego entre civiles y militares durante los sucesivos gobiernos. A partir de entonces y por los

siguientes tres lustros, el ejército consentiría el juego partidario y electoral, pero nadie dudará que el epicentro del poder político estará en el alto mando: éste se reservará el derecho de ser el **gran censor** de la política nacional. Los sucesivos gobiernos (Arana Osorio 1970-1974/Laugerud 1974-1978/Lucas García 1978-1982) no sufrirán el estereotipo de "presidente títere" que le fue asignado a Méndez Montenegro, puesto que el presidente será uno de los oficiales del alto mando con lo cual será aún más perceptible el enmascaramiento de la **dictadura militar**.

Pero las reglas del juego establecidas desde 1966, serán en lo esencial las mismas: el ejército funge como el delegado del poder de la clase dominante, pero por ello mismo actúa con autonomía con respecto a ella; de sus filas sale el presidente de la república, el ministro de la defensa y buena parte de los funcionarios de la seguridad interior; tiene la última palabra en los asuntos generales de política nacional; sus decisiones en materia de seguridad, contrainsurgencia y terror son inapelables; el precio del trabajo sucio que implican las tareas anteriores es la impunidad para el enriquecimiento de la alta jerarquía militar y la impunidad para los delitos cometidos en el desempeño de tal trabajo sucio. He aquí en términos generales, el modelo de dictadura militar que con diversas variantes se observará hasta mediados de la década de los ochenta.

IV. El alzamiento guerrillero de masas y la transición a la democracia restringida.

El auge de las luchas sociales urbanas y rurales de la década de los setenta y el inicio de la generalización de la guerra de guerrillas a fines de los setenta y principios de los ochenta, no es posible entenderla en Guatemala, sin el estallido revolucio-

nario que se observa en toda la región centroamericana a partir del asesinato de Chamorro en Nicaragua, en enero de 1978. La aparición de una **situación revolucionaria** en dicho país (Lozano, 1985, Caps. II y III) que culminará con el triunfo de la revolución sandinista, propagará el incendio revolucionario hacia El Salvador y a Guatemala. En este país la guerra de guerrillas se expande entre 1979 y 1980 a tres cuartas partes del territorio nacional y en 1981 entra en la fase de plena generalización (Payeras, 1991, pp. 18 y 20). Entendiendo por acciones militares insurgentes a sabotajes, ajusticiamientos, ocupaciones militares, emboscadas, combates con el ejército, hostigamiento y propaganda armada, en 1979 hay 113 de tales acciones, en 1980 tal número se eleva a 500 y en 1981 alcanza a más de 900 (Figueroa Ibarra, 1991, p. 143).

Cuando en febrero de 1982, surge la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG, 2/1982) el ejército se enfrenta con estupor a la oleada revolucionaria. Un destacado protagonista de la contrainsurgencia, el general Gramajo, resaltaré en su libro (Gramajo, 1995, pp. 154 y 155) la estupefacción: la institución armada sufre bajas significativas; los insurgentes terroristas tienen bajo su control varios municipios de Huehuetenango, El Quiché, Alta Verapaz, Chimaltenango, Sololá y ejercen su influencia perturbadora en San Marcos, Totonicapán y la parte de tierra fría de Quezaltenango; aproximadamente 260,000 habitantes de 35 municipios y casi 18,000 kilómetros se han convertido en pueblos fantasmas para apoyar la rebelión; los alzados abandonan las cabeceras municipales, asesinan a las autoridades locales y queman las municipalidades, para terminar huyendo hacia las montañas; las carreteras son controladas en algunos tramos y momentos por medio de zanjias,

árboles derribados y las fuerzas del ejército que transitan en ellas son a menudo atacadas por medio de bombas Claymore; las fuerzas insurgentes se sienten poderosas, especialmente el EGP que cuenta con entre 10 y 12,000 combatientes, 100,000 elementos de infraestructura organizados en las Fuerzas Irregulares Locales y Autodefensas Locales, las cuales a su vez influyen sobre 260,000 habitantes del altiplano.⁶

Una situación que se planteaba en tales términos para el Estado, la clase dominante, los partidos derechistas y el propio ejército de Guatemala tendría que tener una respuesta de dimensiones colosales. La respuesta contrainsurgente tiene distintas fases y aún rupturas, las cuales sería largo enumerar para los propósitos de este trabajo. Baste decir que el terror estatal empieza en los cascos urbanos y de allí se empieza a irradiar hacia el campo, para llegar a niveles dantescos entre 1982 y 1983 (Figueroa Ibarra, 1991, Cap. IV).

La contrainsurgencia tendría que efectuar rupturas en su concepción para poder detener la oleada revolucionaria. A principios de 1982, era evidente que la sola ofensiva militar era insuficiente para derrotar a la insurgencia. Había que agregarle a las campañas militares un ingrediente político inédito hasta ese momento y este no era simplemente la "acción cívica del ejército" que había funcionado en los sesenta. Hoy se trataba de una relativa ruptura con la doctrina de seguridad nacional, la cual se observa a través del golpe de estado que derroca a Lucas García en marzo de 1982. Ríos Montt habría de encabezar un cambio de timón en el Estado para sacarlo del estremecimiento que le había ocasionado la incorporación de las masas indígenas al movimiento revolucionario. La base doctrinaria de tal viraje contrainsurgente

estaría en la adopción de la **Tesis de la Estabilidad Nacional** (una inteligente crónica del viraje se encuentra en Gramajo, 1995, Parte III). Tal viraje consiste en acompañar al terror contrainsurgente con medidas políticas de **carácter nacional** (no solamente de carácter comunitario como sucedía con la "acción cívica") que le hicieran recuperar el consenso político al Estado. Se trata entonces de una suerte de reformismo contrainsurgente (Figueroa Ibarra, 1991, Cap. V) encaminado a desmontar a la **dictadura militar** y sustituirla por un gobierno civil, que empieza a hacer perder la iniciativa a la insurgencia.⁷

Pero el desmontaje de la **dictadura militar**, que no es otra cosa que el tránsito hacia la **democracia restringida**, el cual los militares y los ideólogos de la dictadura hacen aparecer como "transición a la democracia" no implica el desmantelamiento del terrorismo de estado. Todo lo contrario; el régimen de Ríos Montt será el más sangriento de la historia contemporánea guatemalteca al superar las cifras del de Lucas García: en 17 meses de gobierno el régimen asesina a más de 16,000 guatemaltecos principalmente en las áreas rurales, ocasiona la salida de más de 90,000 refugiados principalmente a México y desplaza internamente aproximadamente a un millón de personas. Otras medidas contrainsurgentes se agregarán a las anteriores: creación de las Patrullas de Autodefensa Civil (que en su apogeo organizarán en un formidable dispositivo contrainsurgente a 800 mil personas), las "coordinadoras institucionales", los "polos de desarrollo", las aldeas modelo, etc.

A finales de los ochenta la situación militar ha variado drásticamente para la insurgencia revolucionaria. Durante varios años la URNG, por obvias razones, no aceptará públicamente los efectos

contrainsurgentes (URNG, 1982; 2/1983; 3/1983; 8/1983; 6/1985; 9/1985; 2/1987; 2/1988) pero cuando en enero y febrero de 1986 empieza a tender un puente hacia el presidente Cerezo y en noviembre del mismo año en respuesta a una declaración presidencial, plantea la posibilidad de iniciar un diálogo en el interior del país. (Infopress, 1995, pp. 9-11), el mensaje implica que la quimera de la conquista revolucionaria del poder ha sido abandonada y sustituida por la realista perspectiva de la solución negociada al conflicto interno. En realidad, a partir de fines de 1983 puede constatar que el proyecto insurgente ha sido acotado drásticamente (OR, 3/1990, pp. 7 y 8), aunque a diferencia de lo sucedido en los sesenta, buena parte de los efectivos guerrilleros ha sobrevivido y lanzará en los años siguientes sucesivas y notables ofensivas. Pero la esencia de la guerra revolucionaria ha cambiado y en ese sentido puede hablarse de un significativo revés: el triunfo de la revolución, la conquista del poder, ha concluido como proyecto político de la misma manera en que esto empieza a ser notado aún en El Salvador, donde el FMLN tiene un poder de fuego y una irradiación muy superior a la que en Guatemala tiene la URNG.

Independientemente de que el desmantelamiento de la **dictadura militar** y su sustitución por la **democracia restringida** es una necesidad contrainsurgente para derrotar políticamente a la insurgencia, es imposible analizar dicha transición sin vincularla a los cambios observados en la política mundial. Más específicamente, sin relacionarla con los efectos que dichos cambios han producido en la política de la Casa Blanca hacia América Latina. Durante el período del Presidente Carter (1976-1980) el **destino** **manifiesto** de expandir la democracia en el continente, estaba vinculada a una

preocupación por los derechos humanos (Pastor en Martz, 1988), que en no pocas ocasiones se vio afectada por el pragmatismo político. Durante la época de Reagan (1980-1988) el énfasis se puso más que en los derechos humanos, en la democracia (Huntington, 1991) como contrapunto al totalitarismo comunista. Fácil es pensar que en este contexto, sobre todo en Centroamérica, que era zona neurálgica para los intereses estadounidenses, la apertura democrática paradójicamente estaba indisolublemente unida a la contrainsurgencia. A partir de Bush (1988-1992), la política de expansión de la democracia hacia América Latina dejará de tener las urgencias políticas e ideológicas del período anterior: la guerra revolucionaria está languideciendo en Centroamérica, la revolución nicaragüense se ha estancado y la guerra fría ya ha sido ganada por los Estados Unidos.

Lo que desde la década de los ochenta era una necesidad contrainsurgente (el desmontaje de la **dictadura militar** la cual era uno de las causales de las revoluciones), se convertirá a partir del fin de la guerra fría en algo propio del sentido común: surgidas como producto de la creciente agudización de la guerra fría, las **dictaduras militares** y las fuerzas armadas como depositarias de la cuota esencial del poder político pierden su fuente sustancial de sustentación. La Cumbre Militar Interamericana celebrada en Virginia, Estados Unidos, en julio de 1995, tendrá entre sus objetivos el re-discutir la concepción de la seguridad colectiva hemisférica. Militares argentinos y brasileños expresarán que "la revolución ya no es una opción", que hay que redimensionar a las fuerzas armadas para "enfrentar nuevos tipos de conflicto surgidos de cuestiones étnicas, religiosas, tribales"; también dirán que la nueva agenda ha "sustituido los conflictos con-

venenciales del pasado sobre los cuales se establecieron los conceptos ya anticuados de seguridad continental". Finalmente, los militares brasileños afirmarán que "los gobiernos militares del pasado fueron fruto de una coyuntura que ya pasó y que ahora no forma parte de este nuevo mundo" y el ministro argentino de la defensa concluirá que el objetivo principal es "la defensa del sistema institucional democrático de los países del hemisferio" y que la cumbre es el inicio de la discusión de este tema⁸.

En el tránsito a la **democracia restringida** el rasgo novedoso consistirá en el acotamiento de la cuota de poder de la alta jerarquía militar, la cual se convertirá en un esencial factor de poder, pero no en su encarnación misma. He aquí la definición mínima de la **democracia restringida**. La restricción consiste en que el andamiaje democrático no se sustenta en la subordinación de los funcionarios no electos (en este caso los militares) a los electos (poder ejecutivo y legislativo) como sucede en las **democracias consolidadas** (Schmitter and Karl, 1991) sino en una tendencia al equilibrio de las cuotas de poder que corresponden a las cámaras empresariales, la clase política y al alto mando del ejército. Como puede verse, este modelo es distinto al de las **dictaduras militares** en el cual un grupo de funcionarios no electos (en este caso la alta oficialidad de las fuerzas armadas) subordinan al ejecutivo, legislativo y judicial.

El espacio político que implica la **democracia restringida** (relativas libertades para los movimientos sociales y partidos políticos de oposición) está circundado por la continuidad del terror; el cual sigue siendo una realidad actuante (al igual que grupos paramilitares que pueden caracterizarse como escuadrones de la muerte), como lo pueden evidenciar las cifras anuales de muertos y desaparecidos que se han podido constatar en

todos estos años de **democracia restringida** (1986-1995) (Amnistía Internacional, 1989; ODHAG, 1992; 1993).

V. Epílogo.

La gran tragedia para la izquierda en Centroamérica es que el estallido revolucionario se dio en un momento en el cual en el mundo dos épocas se estaban encontrando, una muriendo (la del flujo revolucionario mundial de la segunda posguerra) y la otra naciendo (la ofensiva conservadora encarnada en el neoliberalismo, la crisis del Estado de bienestar y la debacle del socialismo real). Es ésta una razón fundamental para explicar los resultados finales a los cuales llegó la violencia política en la región.

Por lo anterior puede deducirse que en Centroamérica, el saldo de la tormenta de violencia que implicaron las guerras, ha sido la modernización política: el desmantelamiento de las **dictaduras militares** y su sustitución por las **democracias restringidas** que paulatinamente se han ido ampliando, pero no al extremo de incluir en su programa a la justicia social. Son democracias de ajuste estructural acordes al auge y la hegemonía neoliberal en el mundo. No es todo lo que estaba en los sueños revolucionarios, pero tampoco es insignificante si se toma en cuenta la tradición dictatorial en la región.

La salida negociada al conflicto ha conseguido acuerdos significativos (sobre derechos humanos, reasentamiento de poblaciones desarraigadas, esclarecimiento de las violaciones a los derechos humanos, identidad y derechos de los pueblos indígenas, aspectos socioeconómicos y agrarios) y está por llegar a otros (reformas constitucionales, fortalecimiento del poder civil y función del ejército). Con estos acuerdos que llevan a la firma de la

paz, a la solución de una guerra de más de tres décadas, lo que nos ha dejado la tempestad desatada en 1994, es solamente un proyecto de nación. El que lo que está escrito en los acuerdos se convierta en realidad efectiva, dependerá de la nueva correlación de fuerzas que emergerá de la Guatemala de la posguerra.

Al arribar al momento final de este trabajo, no puede dejar de pensarse en el enorme costo político y social del proceso político en Guatemala. Difícil es hacer a un lado la imagen de lo trágico, en el sentido de la heroicidad del ser humano al luchar contra lo que resulta inevitable. Lo trágico no solamente en el sentido de la rebeldía contra la fuerza del destino, sino más bien en un sentido filosófico: cuando la libertad queda abatida por la necesidad. En general tal parece ser el sentido del siglo XX en el mundo; Guatemala y Centroamérica no tenían por que ser una excepción.

BIBLIOGRAFÍA.

A. Libros

- Aguilera Peralta, Gabriel Edgardo, *La violencia en Guatemala como fenómeno político*, Tesis presentada a la Junta Directiva de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de San Carlos de Guatemala, para obtener el grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales y el título de Abogado y Notario. Guatemala, Julio de 1970.
- Aguilera, Gabriel, *El fusil y el olivo. La cuestión militar en Centroamérica*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)-DEI, San José, Costa Rica, 1989a.
- Alvarado, Huberto, *Apuntes para la historia del Partido Guatemalteco del Trabajo*, Colección Revolucionaria, editado por la Comisión para la Celebración del Cincuentenario de la Revolución de Octubre, Universidad de

- San Carlos de Guatemala y la Asociación de Estudiantes Universitarios "Oliverio Castañeda de León", Guatemala, 1994.
- Amnistía Internacional, *Guatemala. Human rights violations under the civilian government*, AI Index AMR 34/07/89, June 1989.
- Debray, Régis y Ricardo Ramírez, "Guatemala" en Debray, Régis, *Las Pruebas de Fuego*, Siglo XXI editores, México D.F., 1975.
- Figueroa Ibarra, Carlos, *El recurso del miedo. Ensayo sobre Estado y terror en Guatemala*, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), San José, Costa Rica, 1991.
- Flores, Marco Antonio, *Fortuny: un comunista guatemalteco. Memorias*, Editorial Óscar de León Palacios/Editorial Palo de Hormigo, Guatemala, 1994.
- Gleijeses, Piero, *Shattered Hope. The Guatemala Revolution and the United States, 1944-1954*, Princeton University Press, 1991.
- Gramajo Morales, Héctor Alejandro, *De la guerra a la guerra. La difícil transición política en Guatemala*, Fondo de Cultura Editorial, Guatemala, C. A. 1995.
- Haerneck, Martha, *Pueblos en Armas. Guatemala, El Salvador y Nicaragua. Entrevistas de Martha Haerneck*, Serie Popular ERA, México D.F., 1984, (Haerneck, 1984).
- Huntington, Samuel P., *The Third Wave. Democratization in the late Twentieth Century*, Oklahoma University Press, Norman and London, 1991.
- Inforpress Centroamericana, *Guatemala 1986-1994. Compendio del proceso de paz. Cronologías, análisis, documentos, acuerdos*, Impreso en los talleres de Inforpress Centroamericana, Guatemala, 1995.
- Jonas Bodenheimer, Susan, *Guatemala: plan piloto para el continente*, Editorial Universitaria Centroamericana, San José, Costa Rica, 1981.
- Karl, Terry Lynn, "Central America at the end of the cold war" in Breslauer, Ward, eds., *Beyond the cold war: conflict and cooperation in the third world*, Regents of the University of California, 1991.
- Karl, Terry Lynn, "Dilemas de la democratización en América Latina", *Foro Internacional*, Vol. XXXI, enero-marzo, 1991. No. 3.

- , "El Salvador's negotiated revolution". *Foreign Affairs*, Spring 1992, No. 71210.
- , "Modes of transition in Latin America, southern and eastern europe".
- Linz, Juan J., "Transitions to democracy". *The Washington Quarterly*, Summer 1990.
- Lozano, Lucrécia, *De Sandino al triunfo de la revolución*, Siglo XXI editores, México D.F., 1985.
- Martz, John D. (ed.), *United States Policy in Latin America. A Quarter Century of crisis and Challenge, 1961-1986*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1988.
- Munck, Gerardo, *Social movements and democracy in Latin America. Theoretical debates and comparative perspectives*. Paper presented at the XVI International Congress of the Latin American Studies Association, april 4-6, 1991, Washington D.C.
- O'Donnell, Guillermo and Philippe C. Schmitter, *Transitions from authoritarian rule: Tentative conclusions about uncertain democracies*, The John Hopkins University Press, 1986.
- Payeras, Mario, *Los fusiles de octubre*, Juan Pablos Editor, México, 1991.
- Schmitter, Philippe C. y Terry Lynn Karl, "What Democracy is... and is not", in *Journal of Democracy*, Summer 1991 Volume 2, Number 3.
- Silva Girón, Cesar Augusto, *La batalla de Gualán. Junio de 1954*, Imprimeoffset Óscar de León Palacios, Guatemala C.A., 1987.
- Tarrow, Sidney, *Transitions to democracy as waves of mobilization with applications to southern europe*. Paper presented to the SSCR Subcommittee Conference on democratization in south Europe, Delphi, july 4-7, 1991.
- Tapia Valdés, Jorge A., *El Terrorismo de Estado. La doctrina de la seguridad nacional en el Cono Sur*, Nueva Sociedad/Editorial Nueva Imagen, México D.F., 1980.
- Torres Rivas, Edelberto, *Interpretación del desarrollo social centroamericano*, EDUCA, Centroamérica, 1971.
- , *La democracia posible*. EDUCA-FLACSO, San José, Costa Rica, 1987.

Villagrán Kramer, Francisco, *Biografía Política de Guatemala. Los pactos políticos de 1944 a 1970*, FLACSO-Guatemala, Guatemala C.A., 1994.

B. Documentos

Comisión Política del Comité Central del Partido Guatemalteco del Trabajo. *La intervención norteamericana en Guatemala y el derrocamiento del régimen democrático*. Guatemala, junio de 1955. (CP/PGT, 1955).

Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. *Proclama Unitaria de las organizaciones EGP, FAR, ORPA, PGT al pueblo de Guatemala*. Febrero de 1982, Mimeo (URNG, 2/1982).

Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. *Las maniobras políticas de Ríos Montt y el papel del movimiento popular y democrático*. Guatemala, febrero de 1983, Mimeo (URNG, 2/1983).

Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. *Fracaso militar de la campaña "Victoria 82" de Ríos Montt. Imposibilidad de la maniobra reformista. Seguridad del triunfo del pueblo y la revolución en Guatemala*. Guatemala, marzo de 1983, Mimeo (URNG, 3/1983).

Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. *Ante el golpe de estado de los altos jefes militares del ejército de Guatemala contra el general Ríos Montt*. 10 de agosto de 1983, Mimeo (URNG, 8/1983).

Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. *Informaciones sobre la actual coyuntura política guatemalteca*. Guatemala, junio de 1985, Mimeo (URNG, 6/1985).

Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. *Al pueblo de Guatemala*. Septiembre de 1985, edición clandestina (URNG, 9/1985).

Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. *Declaración Política de la URNG en su V aniversario*. Guatemala, 7 de febrero de 1987, en URNG. *Boletín internacional*, No. 2, Marzo de 1987. (URNG, 2/1987).

Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. *Comunicado de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca con motivo de su VI aniversario*. Guatemala, 7 de febrero de 1988, edición clandestina (URNG, 2/1988).

Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. *Guatemala, propuesta a la sociedad. Cuatro objetivos, nueve cambios, cuatro prioridades*. Mimeo, abril de 1995.

Octubre Revolucionario. *Carta del Comité de Dirección de Octubre Revolucionario a los militantes del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT-6 de enero)*. Mimeo, marzo de 1990. (OR, 3/1990).

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG). *Informe de violaciones a los derechos humanos en Guatemala durante 1992*. Guatemala, 1992.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG). *Informe de violaciones a los derechos humanos en Guatemala durante 1993*. Guatemala, 1993.

NOTAS

1 Éste ha sido el factor en el cual han insistido autores como Schmitter y O'Donnell (1986), Karl (1991, 1992, s/f), Huntington (1991) y que otros autores (Tarrow 1991, Munc 1991) han cuestionado por ignorar las aportaciones que desde la sociedad civil se han hecho para que tales transiciones se observen.

2 De acuerdo con las anteriores cifras había aproximadamente 7 soldados para cada oficial.

3 En el caso guatemalteco, el golpe de 1963 no solamente se inscribe en la lógica contrainsurgente que despierta la revolución cubana (Jonas Bodenheimer, 1981) sino también, como causa más inmediata y visible, la posibilidad de que el expresidente Arévalo contienda por la presidencia y la gane (Torres Rivas, 1987, Cap. IV).

4 Entre los caídos se encontraba Octavio Reyes, miembro del comité central del PGT y uno de los más decididos impulsores de la iniciativa de Concuá. Octavio Reyes había sido el enviado del PGT a inspeccionar la situación militar en Chiquimula (oriente del país) en los aciagos días de la invasión de junio de 1954. Al percatarse de la traición del ejército, Reyes se trasladó a Zacapa, lugar en el cual se habían replegado las tropas que supuestamente deberían estar defendiendo Chiquimula. Al increpar a la

oficialidad por su traición fue encarcelado en el cuartel. Al cabo de uno o dos días, Reyes pudo escapar y llevó la noticia a la dirigencia del PGT (Fortuny, 1994, p. 233).

5 En realidad la ofensiva contrainsurgente parece haber obtenido un éxito mucho antes del plazo de un año. En Haerneckel/Monsanto, 1984, p. 245, Pablo Monsanto recuerda que a principios de 1967 en la Sierra de las Minas quedaban únicamente 6 combatientes.

6 Esta descripción de la situación hecha por Gramajo puede ser tremendista. Finalmente

su libro está en gran medida dedicado a destacar el rol del ejército y el suyo propio en la salvación de Guatemala con respecto a la subversión comunista internacional. No obstante ello, su testimonio es indicativo de la generalización de la guerra revolucionaria.

7 Gramajo proclamará orgullosamente que el 31 de mayo de 1985 ningún oficial militar en retiro o en activo ocupaba cargo civil alguno en el gobierno (p. 232).

8 *La Jornada*, México D.F. 26 de julio de 1995, p. 46.

dialéctica

...desde 1976, a la vanguardia del pensamiento crítico...



Títulos publicados en la nueva época de dialéctica

LA HISTORIA REIVINDICADA*

enrique semo

Señor Gobernador,
Señor Rector,
Honorable Consejo Universitario,
Señoras y señores:

Sean mis primeras palabras para expresar al Honorable Consejo Universitario de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y a su rector, Mtro. José Dóger Corte, mi más sincero agradecimiento por haberme honrado con el otorgamiento del Doctorado *Honoris Causa*.

Me siento honrado sobre todo, porque esta alta distinción proviene de una institución de educación superior que ha sabido conquistarse un lugar de honor en la ciencia, la cultura y la vida política de nuestro país. Universidad comprometida con la vida social de su Estado, la BUAP ha jugado un papel muy importante en los procesos de democratización de la entidad. Institución internacionalista abierta a la cultura y la ciencia en el mundo, la UAP fue hogar generoso de muchos destacados intelectuales de América Latina que llegaron a nuestras tierras, perseguidos por las dictaduras militares que dominaron al Subcontinente en las décadas de los 60 y los 70.

Portadora de un espíritu universal, libre de provincialismos estrechos, la BUAP logró atraer a algunos de los mejores académicos mexicanos tanto de

las ciencias exactas y naturales, como de las ciencias sociales y las humanidades. Comprometida más con el cambio que con la tradición, vuestra institución ha sabido mantenerse a la cabeza de los profundos procesos de cambio que han impulsado a la educación superior de México en los últimos treinta años.

Agradezco también a la planta de profesores de la Escuela de Economía y a la directora de esa Institución, Mtra. Judith Jopper, el que me hayan promovido para esta distinción. Sé que lo más difícil en la vida académica es merecer el respeto y la estima de los colegas que conocen a fondo el campo en que nos movemos, someten su propia obra al bistrif de la autocritica y son los indicados para distinguir el oro de la paja. Por eso, vuestra amistad, la amistad de economistas más jóvenes que yo, me llena de emoción y colma el más preciado de mis anhelos.

En dos ocasiones y por más de seis años, mi vida profesional y personal estuvieron directamente ligadas con la UAP. Participé en la fundación de la Escuela de Economía y más tarde, en la del Centro de Estudios Contemporáneos. En ambas ocasiones enseñé lo que sabía y aprendí mucho más. Proveniente de la Ciudad de México que se encuentra a unas decenas de kilómetros, sabía ya en teoría que México era un país extraordinariamente rico en diferencias culturales. Pero Puebla me enseñó en la práctica, que nuestro país sólo puede ser estudiado y entendido como la delicada, compleja y contradictoria articulación de culturas,

tradiciones, sueños, etnias, que se encuentran y se separan, que desaparecen y renacen insistentemente para constituir una de las naciones más complejas, más vigorosas, más duraderas, de nuestro mundo contemporáneo. Una nación que los procesos de globalización pueden cambiar, más no destruir.

Como historiador, Puebla fue decisivo en la formación de mis ideas y de mi sensibilidad hacia el barroco colonial, el liberalismo decimonónico, el catolicismo político y el radicalismo revolucionario, tanto de principios del presente siglo como de la década de los setenta. Como economista, confirmé mi intuición de que en México, los grandes agregados Kusnetzianos sólo tienen un valor relativo o mejor dicho, nunca representan una aproximación suficiente a la realidad económica. El concepto de economía pluriparticular que aparece en varias de mis obras, cobró vida y confianza en sí mismo aquí en Puebla.

No quisiera que mi intervención se redujera a estas expresiones de gratitud y abusando un poco de vuestra paciencia, quisiera agregar tres reflexiones de historiador, que si ustedes quieren, pueden tener algo que ver con nuestro México de fin de siglo y principio de un nuevo milenio.

Primera reflexión.

En los últimos veinte años la economía mundial ha conocido una revolución sin precedentes. La globalización de los mercados y los procesos de producción, así como la portentosa transformación técnico-científica que obliga a sustituir el viejo aparato productivo, han avanzado vertiginosamente. Pero esos cambios son moderados, comparados con los que nos esperan en las próximas décadas.

Los inventos que propiciaron la revolución industrial de principios del siglo XIX, reemplazan muchas operaciones de la inteligencia humana con las de la inteligencia artificial. En el año 2020, la clase obrera fabril no representará en los países desarrollados, más del 10% de la fuerza de trabajo y la agrícola, unos 3 ó 4%. ¿Qué será del resto de la humanidad? Si no se adoptan las medidas necesarias, un sector importante de ésta, se volverá superflua, marginal.

Como parte del proceso, se derribaron las economías planificadas burocráticamente, el Estado benefactor, así como los modelos de sustitución de importaciones vigentes durante tres décadas en América Latina. Durante más de medio siglo, estos experimentos impulsaron el desarrollo y luego se volvieron un obstáculo. Algunas de sus aportaciones siguen vigentes, otras, no. Y aún cuando la hora de hacer un balance final no ha llegado aún, debemos iniciarnos en esa tarea. Los próximos veinte años traerán consigo un *boulevard* político y social no menor al actual. Los niños del año 2020 tendrán muchas dificultades para imaginar cómo vivieron sus bisabuelos en el año de 1970. Para hacerlo, necesitan la ayuda de los historiadores. Lo que tiene al menos un buen lado, y es que a nuestros colegas del futuro no les faltará empleo.

A estas alturas, cualquier posición que se proponga resistir el cambio y revivir el pasado, está condenada de antemano. México no puede escapar a estas transformaciones, debe por lo contrario, promoverlas con audacia y asimilarlas con vigor.

Hasta ahora, todas las revoluciones económicas han producido efectos sociales desastrosos. Pero hoy como ayer, existen muchas maneras de hacerles frente. La revolución industrial destruyó al cam-

* Discurso de Enrique Semo al recibir la distinción universitaria Doctorado *Honoris Causa* por parte de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

pesino libre inglés para sustituirlo con las masas grises, anónimas y miserables del proletariado urbano. La industrialización mexicana ha producido los enormes cinturones de miseria que rodean a nuestras ciudades. Pero hoy como ayer, existen formas diferentes de afrontar esos efectos negativos. Hacerlos recaer íntegramente sobre los hombros de los trabajadores, no es una fatalidad. Es posible controlar los efectos sociales negativos del cambio económico, combinando la tradición y el cambio, las prioridades económicas y las necesidades sociales, la introducción de nuevas formas de disciplina del trabajo y los derechos sociales para impedir que la sociedad quede marcada por abismos irreconciliables. Encontrar las vías adecuadas para cada cultura, para cada época, puede representar la inmensa diferencia que separa el alcance económico con costos sociales razonables de la modernización económica acompañada por el desastre humano. Ejemplos de ambos son el auge de Inglaterra y el desplome español que tuvieron lugar simultáneamente en el siglo XVII.

En América Latina y en México, han predominado en los últimos quince o veinte años, una serie de ideas económicas y de prácticas que han dado al proceso de cambio una orientación socialmente devastadora. En última instancia, éstas ponen en peligro el éxito mismo de la modernización económica. A este conjunto de prácticas, teorías y valores se les da en los Estados Unidos el nombre de *Reaganomics* o "Consenso de Washington"; en Europa Occidental, "Tatcherismo" y en América Latina "Neoliberalismo". Su ascenso se nutre del desprestigio en el cual han caído las dos grandes corrientes de pensamiento que dominaron el mundo de la posguerra (1945-1975), el keynesianis-

mo y el socialismo en sus diferentes variantes.

Su influencia descansa en dos premisas no exentas de elementos de verdad: Su antiestatismo radical coincide con las crisis del Estado como organizador del cambio económico y la redistribución de la riqueza, su culto a la economía de mercado coincide con el rechazo del proteccionismo indiscriminado y la fiebre de obras públicas monumentales pero costosas e ineficientes que cavaron la tumba de muchas economías, sobre todo en los países del "socialismo realmente existente" y el Tercer Mundo. Su reivindicación del individualismo liberal y el mercado, gana adeptos entre las víctimas de un pseudocolectivismo que produjo burocracias corruptas, regímenes autoritarios y economías reacias al cambio tecnológico. Su talón de Aquiles, sin embargo es que ahí donde ha sido aplicado, ha tenido efectos sociales devastadores: desocupación masiva, desaparición de sectores enteros de la industria pequeña y mediana, pérdida de soberanía en las naciones menos desarrolladas y deterioro generalizado de las condiciones de vida de los trabajadores.

Las alternativas a la proposición neoliberal, para ser efectivas, no pueden basarse en un regreso al pasado, vale decir, en la negación absoluta de los derechos del individuo, la importancia del mercado, la globalización de la economía, la revolución técnico-científica y la reevaluación cuidadosa del principio de la soberanía. Las premisas de una economía con visaje humano, deben reivindicar la acción redistributiva del Estado, la planificación, la cooperación económica y la defensa de la soberanía nacional, como parte integrante de los cambios necesarios, no en contraposición a ellos. Deben, en fin, revisar críticamente experimentos fallidos,

excesos estatistas y formas de organización superadas.

Afortunadamente en México, la elaboración de alternativas con esas características ha dado ya pasos importantes. Para captar en toda su riqueza las diferentes respuestas posibles a los inmensos retos de nuestro tiempo, me parece que las escuelas de economía deben basar su enseñanza no sólo en las obras de los discípulos de Friderich von Hayek, Milton Friedman y Arno Harberger, sino también en las de autores mexicanos o residentes en México como: José Luis Calva, Juan Castañeda, Héctor Guillén, Arturo Huerta, David Ibarra, Ifigenia Martínez, Macario Scettino, Jaime Ross, Ugo Pipitone y José Valenzuela.

A juzgar por los resultados de las políticas económicas aplicadas en el mundo en los últimos tres lustros, al acercarnos al año 2000, podemos afirmar que todas las grandes corrientes de pensamiento económico que dominaron el siglo XX, tuvieron sus aciertos (si no, no serían grandes) y sus fracasos (si no, se hubieran impuesto con exclusión de las otras). Y que para construir las del próximo siglo, no podemos ignorar los primeros, ni soslayar los segundos.

Segunda reflexión.

Una de las características más preocupantes de la vida nacional en los últimos tres años y medio es la proliferación de la violencia. Entendemos por ella, el uso consciente de la fuerza por parte de un individuo o un grupo, contra otro individuo o grupo. La violencia puede ser directa cuando afecta la integridad del cuerpo de la víctima, o indirecta, cuando priva a ésta de las condiciones que le son necesarias para su sobrevivencia. No sólo se ejerce la violencia golpeando, hiriendo o torturando, sino también cuando se

priva a alguien del aire, la comida, el techo o la salud que le son necesarios para vivir. En contraste con la violencia como forma de resolver conflictos, tenemos la competencia democrática, la negociación, la búsqueda de consenso, el respeto a los derechos humanos, el establecimiento de normas de justicia social, la buena legislación. En México se ha iniciado una carrera acelerada entre la consolidación de esos medios, que están todos ligados con la democracia por un lado, y la violencia por el otro.

Actualmente nos enfrentamos en México no a una, sino a varias formas de violencia que tienen orígenes y soluciones diferentes. Vencer las violencias y restaurar la convivencia pacífica entre los ciudadanos se transforma así en una de las demandas prioritarias de nuestra sociedad. Cinco son las formas que adquiere la violencia actualmente en nuestro país: la que se da en la lucha entre los grupos de poder y que ha producido ya una docena de asesinatos políticos y funcionarios importantes y una treintena de personas envueltas en los magnicidios; la violencia institucional desencadenada por el Estado en zonas de rebelión potencial o contra movimientos y partidos de oposición; la de tipo criminal agravada por la presencia de mafias ligadas con el tráfico de drogas; la violencia de las guerrillas que se proponen obligar al Estado a otorgar concesiones políticas y económicas para zonas o grupos sociales marginados, y la violencia que se ejerce contra mexicanos que han sido privados por la crisis económica de las condiciones básicas para existir o están amenazados con la pérdida de su patrimonio familiar.

Es evidente que los asesinatos de personalidades de la vida política nacional como Colosio, Ruiz Massieu, Posadas, que han desencadenado una serie de crímenes con un saldo de más de treinta muertos,

forman parte de la lucha cada vez más violenta entre los grupos que se disputan el poder en el país. Borradas la huellas, la solución de esos crímenes aparece cada vez más lejana y eso consolida la impunidad de grupos cuya misma presencia es una amenaza latente para la democracia y la paz social en el país. Esto no es un fenómeno totalmente nuevo. En la década de los veinte, varios caudillos, presidentes y candidatos potenciales o virtuales a la presidencia de la república, perdieron la vida en esa forma. En aquél entonces, la solución no fue la imposición del Estado de Derecho, sino un nuevo pacto entre los grupos gobernantes a espaldas de los ciudadanos. El resultado fue la consolidación de un Estado autoritario y antidemocrático. En el umbral del siglo XXI, no podemos conformarnos con una nueva edición de esa experiencia. Es fundamental que la justicia pruebe que es aplicable no sólo a los gobernados, sino también a los gobernantes y se consolide en la aplicación del principio fundamental del Estado de Derecho, que es la igualdad ante la ley.

En su labor de rastreo y prevención —hasta ahora poco fructuosa— de los movimientos guerrilleros, el ejército mexicano impone un régimen de miedo e intimidación en gran parte del país. Los retenes, los sobrevuelos de helicópteros y aviones y las llegadas sorpresivas de tropas armadas, llenan de zozobra a todos aquéllos cuya situación económica y social desesperada transforma en rebeldes potenciales. En Chiapas se impulsa la restauración del antiguo régimen, apoyado en la presencia del ejército y las acciones impunes de las guardias blancas y los grupos paramilitares. El trato que se da a personas sospechosas de actos delictivos, rebasa frecuentemente la ley. En la Ciudad de México, el ejército está sustituyendo paulatinamente a las fuerzas

policiacas. Sin lograr apagar los focos de rebelión o de crimen, el uso cada vez más extendido de la fuerza militar, tiende a agudizar las tensiones y reducir el papel de la legitimidad, el consenso y los derechos humanos.

El crimen organizado ha adquirido dimensiones desconocidas desde los años veinte. Los asesinatos de comandantes de la policía y los ajusticiamientos entre bandas de narcotraficantes han ensangrentado al país, sobre todo en sus fronteras nortefías. En los últimos días se ha hecho público que este crimen organizado ha logrado penetrar hasta los niveles más altos del Estado mexicano. La Ciudad de México se ha vuelto una de las ciudades más inseguras del mundo. Junto a los asaltantes de bancos de hoy, la "banda del automóvil gris" de principio de siglo parece juego de niños, la criminalidad amenaza no sólo a los ciudadanos como individuos, sino a la credibilidad de las instituciones encargadas de controlarla.

La guerrilla ha dejado de ser un asunto chiapaneco para extenderse a otras zonas marginales en donde el deterioro de la situación económica, el caciquismo y la discriminación racial se combinan para crear situaciones explosivas. Pese a todas las advertencias, se ha hecho poco para desarmar la bomba de tiempo social y política que representa la situación actual en esas áreas. La guerrilla rural, esa forma de resistencia popular de añejas raíces en nuestra historia, sólo puede ser vencida con las reformas, no con las armas.

La vulneración de las necesidades y derechos más elementales de millones de mexicanos en materia económica puede ejemplificarse con la insolvencia de más de nueve millones de personas que ante la perspectiva de perder todo su patrimonio o quedar endeudados para siempre, se movilizan en todo el país. La cartera vencida de los bancos se estima en unos

300 mil millones de pesos y su reconversión la transformaría en una deuda eterna para la quinta parte de los mexicanos. Y sin embargo, mientras se intenta reanimar a la banca con sumas billonarias, poco se ha hecho para socorrer a los millones de afectados por la crisis de 1994.

Para consolidarse, la naciente democracia mexicana debe hacer frente a esas cinco violencias, cada una de las cuales responde a situaciones diferentes y tiene sus propias soluciones. Considerando que estos son problemas que no desaparecerán de la noche a la mañana, es de desearse que las universidades creen cátedras y programas dedicados al estudio de la violencia y la paz, sus causas y sus remedios.

Tercera reflexión.

La historia —decía un famoso medievalista ruso— no enseña nada. Sólo nos castiga por ignorar sus lecciones. La historia no enseña nada, porque nunca se repite tal cual. Y sin embargo, olvidar el pasado, entraña dos peligros: repetir errores y no captar el surgimiento de lo nuevo a tiempo.

El olvido del pasado es una forma de amnesia y los médicos nos dicen que la amnesia es una pérdida de memoria que se produce a raíz de un shock, un trauma o una enfermedad. Afecta las memorias personales que corresponden a la identidad, dejando intactas las habilidades menos personales, como las motoras y las lingüísticas. El amnésico puede manejar su coche, pero no recuerda a quién quería visitar. La amnesia representa una huida de recuerdos que pueden causar ansiedad o depresión.

La descripción se adapta como un guante al estado de una parte importante de ese sector de la nación mexicana que

se llama "la izquierda" desde 1989. En estos siete años hemos estado viviendo un estado de amnesia, vale decir, de pérdida de identidad. Miles de ciudadanos y ciudadanas, de instituciones y organizaciones que tienen un pasado de izquierda, parecen querer hundir su pasado en el olvido. La paradoja que viven es que la materialización de algunos de sus sueños más entrañables —la legalización de sus actividades, su transformación en alternativa real de poder, la ocupación de puestos de elección popular— viene aunada a una monumental pérdida de identidad. La izquierda no ha olvidado cómo luchar, pero los objetivos de sus luchas se han hundido en el subconsciente. Sabe que a partir de 1989, muchos de los ideales y las experiencias que la inspiraron no tienen ya lugar, mientras que otras, siguen vigentes. Pero se niega a buscar en el pasado reciente, confrontado con el mundo del siglo que está por comenzar, un balance crítico, renunciando y confirmaciones absolutamente necesarias.

En este siglo, la historia de la izquierda mexicana parece repetirse. En 1906, el Partido Liberal era lo más cercano que había en México a un partido moderno. Su programa y su práctica preparó con gran lucidez la revolución de 1910. Su periódico penetró importantes círculos obreros. Probó contra el régimen de Díaz, todas las formas de lucha, anunciando lo que iba a pasar en todo el país. Y sin embargo, estallada la revolución, desapareció del mapa. Sus miembros y dirigentes participaron en forma destacada en ella, pero dispersos en las corrientes encabezadas por los grandes caudillos. Hicieron, como lo querían, la revolución, pero no bajo sus propias banderas.

Los años de 1988-1990 representaron una ruptura traumática para la izquierda mexicana y la de todo el mundo.

El mundo del "socialismo realmente existente" se derrumbó y sucedió lo imprevisible: el capitalismo reconquistó sus posiciones perdidas. En México esto coincidió con sucesos por demás inesperados: en 1988, la izquierda conquistó, por primera vez en la historia del país, más del 30% de los votos. Pero la candidatura que hizo posible esa victoria surgió de las filas del PRI, no de las suyas y el partido que surgió de ella fue hegemónico no por las ideas de la izquierda, sino por las de la tendencia democrática.

Los sucesos de esos 36 meses parecían gritar: Todo aquello por lo que se luchó en el pasado, los "análisis científicos" que sustentaban los grandes ideales, la concepción que de la política se tenía, fueron equivocadas, quizá falsas. Para seguir adelante, había que olvidarlo todo, comenzar a vivir una nueva vida. Volver a nacer.

Pero ¡cuidado! el olvido de las causas perdidas trabaja más para el poder que para quienes las cuestionan. No se puede construir la Nueva Izquierda, sin recuperar la memoria de la Vieja Izquierda. No se pueden proyectar las causas populares hacia el siglo XXI, sin hacer las paces con sus experiencias del siglo XX. Tratar de hacerlo es tan imposible como querer

construir la democracia en México, ignorando su cultura política autoritaria heredada de siglos de historia, o bien formular un plan de desarrollo económico para la próxima década, sin tomar en cuenta los éxitos y los fracasos de todos los intentos anteriores.

El hombre amnésico, sin identidad, puede comenzar otra vida, pero no una nueva vida, porque ésta solo se construye en contraste con la vieja. El cambio social no puede hoy ser concebido en los términos en los que se hacía hace treinta años, pero las nuevas concepciones no pueden surgir empíricamente, exclusivamente de la práctica social.

La tarea es tanto más necesaria, porque cada día es más evidente que la izquierda de hoy no es en todo superior a la de ayer. Que el abandono de las tradiciones sin discriminación ha producido pérdidas y retrocesos importantes. Que el pragmatismo y el relajamiento de la dimensión ética son un excelente caldo de cultivo para el oportunismo y el carriérismo. Que muchos de los espacios dejados vacíos por las viejas respuestas de la izquierda han sido ocupados por la ideología de la derecha. Que los movimientos populares, si bien se niegan a vivir de utopías, no pueden tampoco vivir sin ellas.



dialéctica

Ahora ya puedes consultar la versión electrónica en Internet en la siguiente dirección

<http://www3.uniovi.es/~files/dialecti.htm>

¿DERRUMBE DEL "SOCIALISMO REAL" O DE UN MITO REAL?*

luis arizmendi

Tesis en torno al libro *Más allá del Derrumbe* de Gabriel Vargas Lozano.

"En sospechosa simetría, el florecimiento de un 'paraíso capitalista' en la Europa del oeste y la descomposición de un 'infierno socialista' en la Europa centrooriental ocultan las figuras esenciales tanto del capitalismo como del socialismo. La bipartición del continente, marcada por el Muro de Berlín, permitió que ambos aparentaran pertenecer a dos historias heterogéneas e incompatibles... Son, sin embargo, los extremos de una misma cadena oculta... Cuando, 'por encima del Muro', el Primer Mundo podía mirar con menosprecio a los Países del Este, lo que tenía ante sí, sin darse cuenta, era su propia cola, sólo que irreconocible como propia debido al disfraz político que la ocultaba".

Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*.

I

Rebelándose a contracorriente de la ola de desencanto levantada por la cultura política autonombrada postmoderna —que ha venido golpeando y desvitalizando a la izquierda internacional con la caracterización del derrumbe de la URSS como pretendida prueba irrefutable de la imposibilidad histórica de construir una civilización efectivamente libre—, Gabriel Vargas Lozano ha elaborado un valioso texto disidente en el que explora la especificidad histórica del "socialismo real" para demostrar que si con él no se alcanzó la realización del socialismo, su declive, lejos de ser asumido como sinónimo de desfallecimiento del marxismo, tendría que ser recibido como una invitación a renovarlo.

Firme militante en la Filosofía de la Praxis —es decir, en una perspectiva teórico-política que asume la capacidad de la humanidad para crear su mundo como fundamento de la historia—, se niega a

aceptar depresivamente que los hombres que habitamos la modernidad nos hayamos reducido para siempre a ser mero objeto del porvenir. De ahí que, contra aquella perspectiva postmoderna que actualiza a Hegel reconfigurándolo al insistir en que el pretendido agotamiento de la modernidad significa no la clausura de una era sino el "fin de los tiempos", replique reconociendo: "la historia es como un barco que navega en un mar, a menudo embravecido, pero cuyo destino depende, finalmente, de los hombres mismos".

Le parece que la crisis del "socialismo real" y la crisis política de lo que ahora conforma una (ex)izquierda desencantada —precisamente aquella que se sintetiza paradigmáticamente en la biografía de los autores de punta del postmodernismo: Lyotard y Baudrillard—, sin dejar de ser dispositivos esenciales, no integran la única cara de la crisis actual. Esta es mucho mayor justamente porque constituye —como afirma sugerentemente Gabriel Vargas— una "crisis de civilización contemporánea": junto a la aguda crisis económica que está comprobando cómo

Luis Arizmendi. Profesor de la Escuela de Economía del IPN. Miembro del Consejo Editorial de la Revista *Cervantes*.

la mundialización del capitalismo no conduce hacia una época de bienestar y confort, ahora que el Estado autoritario en Europa del Este atraviesa por un proceso de re-estructuración que de ningún modo lo desmonta y sólo lo reconfigura, el capitalismo occidental muestra que lejos de perfeccionar la democracia viene hundiendo en la decadencia al sistema político de convivencia de la civilización social. La devastación de Irak por E.U. en la Guerra del Golfo Pérsico—con armas militares que rebasan los alcances tecnológicos plasmados en la bomba nuclear—, la re-edición del fascismo a través de micronacionalismos violentos en Europa del Oeste y de fanáticos fundamentalismos religiosos en Oriente, vienen proyectando una tendencia en la Postguerra Fría que, lejos de abrir la entrada a una nueva era de paz, trae el recrudecimiento de la violencia como dispositivo de sometimiento de los imperios sobre los países periféricos y una sórdida penetración del neonazismo en la vida cotidiana. Si a esto le agregamos la crisis del sistema ecológico mundial que alcanza dimensiones que ya ponen en jaque la continuidad misma de la vida humana—amenazando con reordenar violentamente la geoeconomía del orbe debido al derretimiento en curso de los hielos polares—, entonces, tendríamos que calificar la crisis actual como una auténtica crisis total.² Como una crisis que pone en peligro los cimientos de toda socialidad.

Se trata de una crisis total—esto es, del "socialismo real" y del capitalismo en su conjunto— ante la cual, el marxismo, pese al descrédito en que se le pretende sumergir, proyecta su vigencia precisamente porque ahí donde cualquier forma de dominio perdure, la necesidad de liberación nunca caduca.

II

Para exponer su interpretación de esta crisis global Gabriel Vargas desdobra su texto en tres partes.

En la primera—"Perspectivas del marxismo en el umbral del siglo XXI"—presenta una recuperación del discurso crítico que le sirve de plataforma para, en la segunda—"La teoría frente a la práctica"—, contrastar con la experiencia que conformó el "socialismo real" demostrando que no cabe seguir asumiéndolo ni como realización del socialismo ni tampoco del marxismo, ya que, los principios libertarios promulgados por éste, más que ser simplemente abandonados, fueron traicionados y desvirtuados. Ejemplos incuestionables que pone este sentido son el asesinato de la vieja guardia bolchevique, la colectivización forzosa de la agricultura y la industrialización violenta programadas por Stalin, la tortura padecida con los Gulag y la supresión tanto de los derechos sociales de libre expresión como de las organizaciones políticas de oposición en la URSS.

Sin duda, al andar por este camino, Gabriel Vargas defiende tesis fundamentales para romper la identificación quimérica tanto de la URSS con el socialismo, como con el discurso de Marx.

Sin embargo, al llegar aquí insiste en que la irrealización del socialismo constituyó un proceso puramente formal. Que en los Países del Este y en la URSS sí se concretizó, al menos, uno de los contenidos sociales del proyecto de Marx: la "supresión de la propiedad privada". Lo problemático—indica— consistió en que el Estado no transitó "plenamente" hacia la "forma democrática" con la que tenía que desplazar su "forma capitalista".³

De esta manera, en el diseño de la argumentación de su libro las dos partes iniciales terminan codeterminándose

circularmente. Mientras la primera sirve de plataforma a la segunda para cuestionar al "socialismo real" demostrando en qué planos no actualizó al discurso de Marx, al mismo tiempo, la segunda determina la primera porque conduce a un balance del pensamiento de Marx en el que se diferencian sus dimensiones como "vivas" y "muertas" en función del "socialismo real" como plataforma o referente que determina en qué planos su discurso no tenía posibilidades de actualización—es decir, de volcarse en actos—.

Calificando al "socialismo real" como una civilización no específica pero sí parcialmente socialista, Gabriel Vargas la impugna, pero la emplea como referente indispensable en la exploración de los senderos históricos del postcapitalismo.

Por ello, en la tercera parte del libro—cuando expone sus "Conclusiones provisionales"—asume al discurso de Marx como un conjunto heterogéneo que, al lado de teorizaciones redondas, contiene fragmentos o bien "insuficientes" o que "nunca fueron vigentes".⁴ En consecuencia, propone que es urgente "una reconstrucción del paradigma crítico": una re-estructuración de éste con base en diferentes fuentes (que junto al marxismo tendrían que ser el ecologismo crítico, el psicoanálisis, la teología de la liberación, la teoría de la acción comunicativa, el feminismo y las teorías no-marxistas del socialismo⁵) que le permitiera complejizarse para rebasar sus *límites* con base en una ampliación multidisciplinaria que lo desarrollara suficientemente para poder dar cuenta de la "crisis de civilización contemporánea".

III

Sin duda, valiente por su resistencia iconoclasta frente a la cultura post-moderna y la política económica neoliberal, la intervención de Gabriel Vargas

merece ser tomada seriamente en cuenta recuperando su espíritu crítico.

En esta línea, con todo respeto y haciendo explícito mi reconocimiento a la importancia de su investigación, considero que las problemáticas que abre son efectivamente *esenciales* pero que no están *suficientemente* abordadas. Su crítica al "socialismo real", sin perder ninguno de sus méritos, no consigue superar redondamente los mitos que se prefiguraron para justificarlo. Me parece que la radicalización del cuestionamiento al "socialismo real" exigiría necesariamente impugnar la supuesta especificidad de su proceso histórico-genético y no sólo su estructura económico-política. Entonces, cabría interrogarse:

1. ¿Para descifrar la especificidad histórica de la civilización que desarrolló la URSS basta con preguntar si fue socialista o, más bien, habría que explorar si la misma Revolución Rusa tuvo posibilidades efectivas de serlo?

Para Gabriel Vargas, ocho "dificultades" bloquearon la edificación del socialismo en la Unión Soviética: por un lado—integrando lo que cabría clasificar como sus límites internos—, ubica: 1) el hecho de que fuera una sociedad atrasada que no pudo organizar inmediatamente después del triunfo de la revolución ni su desarrollo económico, debido a que 2) fue invadida por Alemania involucrándose en una guerra que no pudo evadir, ni su desarrollo político, debido a 3) la ausencia de una tradición democrática entre los bolcheviques y 4) al aislamiento de Lenin; por otro lado—integrando lo que cabría clasificar como sus límites externos—, presenta: 5) la derrota de la revolución en Europa Central y 6) el triunfo del fascismo como acontecimientos que la rodearon de un contorno bélico internacional; de suerte que, la combinación de ambos límites terminó conduciendo a: 7) la firma

de los acuerdos de paz de Stalin con Hitler y, por último, 8) a la consolidación de un Estado Despótico incubado en una violenta colectivización de los medios de producción y sostenido por una modernización de la técnica impulsada a marchas forzadas.

De esta manera, presenta el cuestionamiento a los resultados que la Revolución Rusa finalmente arrojó, pero no al de sus fundamentos: tratando como "dificultades" a *post festum* los límites de la Revolución de Octubre se les formaliza porque no se especifican los fundamentos tecnológicos que, desde la estructura esencial del proceso de producción, se jugaban determinando su abanico práctico de posibilidades y, con él, la circunscripción de sus alcances históricos. Fundamentalmente desde la praxis exige ubicar al sujeto como ser totalizador de la historia, pero especificando los alcances efectivos de sus proyectos de totalización desde sus condiciones materiales de producción, esto, en primer lugar, significa desde sus fuerzas productivas técnicas.

La discusión en torno a estos fundamentos tecnológicos es precisamente la que se encuentra en el núcleo de la Carta de Marx a Vera Zasúlich de 1881, que hoy es de suma actualidad para realizar un balance crítico de lo que fue la URSS. Problematicar este punto nos lleva a nuestra segunda tesis crítica:

IV

2. ¿La concepción de Marx sobre la Revolución Rusa asume que es posible un "salto" del precapitalismo al postcapitalismo y con esto niega su concepción previa de la revolución —como cree Gabriel Vargas—, o, más bien, se fundamenta en una compleja combinación de formas premodernas de organización comunitaria propias de Rusia con fuerzas modernas de desarrollo tecnológico

propias de Occidente en la que no hay perspectiva de discontinuidad histórica?

"En Europa Occidental —afirma Marx en los borradores de su carta— la muerte de la propiedad comunal y el nacimiento de la producción capitalista están separados por un intervalo inmenso de siglos... De igual manera que la formación arcaica o primaria de nuestro globo(...), la formación arcaica de la sociedad contiene una serie de capas(...) que marca épocas progresivas. (Dentro de este proceso) la comuna rural rusa pertenece al tipo más reciente de esta cadena...⁷ (A diferencia de) todas las demás comunidades (que) se basan en relaciones de consanguinidad entre sus miembros, (...) (en las que) su estructura es la de un árbol genealógico; (...) la 'comuna agrícola' fue la primera agrupación social de hombres libres no afianzada por vínculos de sangre...⁸ (Uno de sus tipos justamente) es el de la comuna rusa. Su equivalente en Occidente es la comuna germana...⁹ (Pero, mientras en Occidente) la última fase de la formación arcaica de la sociedad, la comuna agrícola, es al mismo tiempo fase de transición(...) de la sociedad basada en la propiedad común a la sociedad basada en la propiedad privada; (...) la comuna rusa ocupa una situación única, sin precedentes en la historia... La propiedad común de la tierra le ofrece la base natural de la apropiación colectiva, y su medio histórico, la contemporaneidad de la producción capitalista, le presta ya listas las condiciones materiales del trabajo cooperativo organizado en amplia escala. Entonces puede incorporarse las adquisiciones positivas elaboradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas".¹⁰

Lo que Marx está planteando, como se observa, es que efectivamente la revolución socialista en Rusia era factible, pero no porque su desarrollo civilizatorio tuviera manera de suceder a "saltos", sino porque su peculiaridad histórica —"la

contemporaneidad de la producción capitalista"—le brindaba la posibilidad—"sin precedentes en la historia"—de combinar dos fuerzas históricas en la revolución comunista: unir el comunismo premoderno (en su figura de autogestión de la *pólis* más avanzada: la de comunidad agrícola) con las fuerzas disidentes que, desde dentro del capitalismo occidental pero contra él, pugaban por edificar al comunismo moderno. Sin duda, para Marx, sólo la alianza y la victoria de la revolución comunista desplegada a nivel internacional, no un "salto" histórico, constituirían la condición definitoria a *nativitate* del socialismo en Rusia. Justamente debido a que el fundamento objetivo de una civilización libre —el sistema automático o potencialmente ilimitado de fuerzas productivas técnicas— es aquél del que carecía, es que su tránsito de la figura premoderna a la figura moderna de la organización comunitaria de la civilización social exclusivamente podría haberlo conquistado si hubiera logrado abrirse acceso a las "adquisiciones positivas" elaboradas por la modernidad capitalista. De otro modo, la presencia ineludible de la escasez impondría la recodificación de las relaciones de dominio sin permitir su transcendencia.

Esta es una opinión que Engels confirma plenamente poco antes de morir en su carta del 24 de febrero de 1893 a Danielson y que expresó contundentemente desde 1874 en un ensayo que, a la luz de la historia del siglo XX, pareciera francamente premonitorio: "En Rusia —afirma— se avecina una revolución. Pero(...) ¿cuál será el resultado de ésta revolución? (...) (Se) cree —se refiere a los discípulos de Herzen— que esta revolución será socialista, que implantará en Rusia, antes de que nosotros lo logremos en Occidente, la forma de sociedad hacia la que tiende el socialismo...¹¹ Pero ello únicamente podría ocurrir si en la Europa Occidental estallase, antes de que esa

propiedad comunal se descompusiera por entero, una revolución proletaria victoriosa que ofreciese al campesino ruso(...) los medios materiales que necesitaría para realizar en todo su sistema de agricultura la revolución. Por lo tanto, (son) verdaderos absurdos asegurar que los rusos están más cerca del socialismo que los obreros de Europa Occidental..."¹²

Desde esta perspectiva puede aclararse que la interpretación en torno a la existencia de dos concepciones de la revolución en Marx —una "determinista" y otra que acepta la viabilidad de "saltos"— no se corresponde con su fundamentación materialista. Marx no asume "determinista" o "fatalistamente" que el progreso tecnológico-capitalista conduzca automáticamente hacia el socialismo —ésta fue, más bien, la imagen bernsteinniana de la modernidad—; pero esto no significa que el desarrollo tecnológico no juegue un papel fundamental: la tecnología potencialmente ilimitada es condición *sine qua non* del comunismo porque sin ella no es posible desactivar la escasez, esto es, superar el campo material que enfrenta desgarradoramente las necesidades de los miembros de la sociedad imponiendo indefectiblemente la existencia de la propiedad privada y la polarización antagónica de la sociedad en clases.¹³ Pero, a la par, sin dejar de ser fundamento imprescindible, la tecnología automática por sí sola no es condición suficiente para generar el proceso de liberación, ya que, sólo la praxis política de la sociedad podría redefinir su función y su sentido históricos. En consecuencia, ni fatalista —u objetivista— ni discontinua —o subjetivista— es la concepción de Marx acerca de la subversión; es, más bien, una visión sostenida en la unidad orgánica de los fundamentos subjetivos y objetivos, prácticos y técnicos, de la revolución.

Conforma una concepción de incuestionable vigencia porque su especificación de las condiciones de posibilidad para el

triunfo de la Revolución Socialista en Rusia implica, a la vez, su contrario, esto es las condiciones de su derrota. Como sabemos, desafortunadamente en este segundo sentido fue que la historia le dio la razón: la revolución quedó reprimida en Occidente y el comunismo premoderno ruso fue desmantelado.¹⁴

Explorar este problema nos conduce a nuestra tercera tesis crítica:

V

3. ¿El concepto modo de producción asiático pertenece a la "dimensión muerta" del pensamiento de Marx —"nunca fue vigente" como afirma Gabriel Vargas¹⁵— o, más bien, constituye una clave prioritaria para descifrar la especificidad histórica del "socialismo real" y comprender por qué en su interior no sucedió la supresión de la propiedad privada?

Aunque desdoblables a su interior en una serie de versiones, son tres las caracterizaciones críticas que se han construido acerca de la especificidad histórica de la URSS: 1) como sociedad inespecíficamente socialista pero de transición, 2) como reactualización del despotismo asiático, y 3) como figura atípica de capitalismo.

Después de las impugnaciones expresadas por Rosa Luxemburg y León Trotsky,¹⁶ estas caracterizaciones fueron promovidas —entre otros— por Herbert Marcuse, Ernst Mandel, Paul Mattick, Karl Korsch, Anton Pannekoek, Karl Wittfogel y Rudi Dutschke.

En primer lugar, la visión de Marcuse —y, parecida a ella, también la de Mandel— conjunta el cuestionamiento a la URSS como civilización socialista con su reconocimiento como punto de arranque de la historia postcapitalista.¹⁷ Frente a ella, en segundo lugar, habría que colocar la intervención de Wittfogel que se niega a calificarla como socialista o como capitalista porque —afirma— constituye

una reconfiguración de un sistema de dominio específicamente oriental nunca experimentado en Occidente: el modo de producción asiático. La URSS, así, es caracterizada como una civilización que ni avanza hacia el futuro postcapitalista ni rebasa su pasado premoderno.¹⁸ Entre ellos, en tercer lugar, habría que ubicar al consejismo izquierdista sintetizado en Mattick que la cuestiona —recuperando la afirmación formulada por Lenin poco antes de morir— por constituir un "capitalismo de Estado".¹⁹ Por último, la intervención de Dutschke parece ser la más compleja puesto que intenta unificar todas estas contribuciones recuperando, pero discutiendo a Wittfogel al especificar la situación de la Rusia prerrevolucionaria con el concepto de "capitalismo semi-asiático", a la par que hereda la concepción de Marcuse sobre la Rusia postrevolucionaria como postcapitalista.²⁰ Sin embargo, por aquí se diluye la especificación del consejismo sobre la URSS como figura atípica de capitalismo.

Frente a estas posiciones, cabe insistir en que al partir específicamente de los escritos de Marx y Engels sobre Rusia, se abre un horizonte de teorización que hasta ahora no ha sido suficientemente explorado. Desde ellos puede verse al modo de producción semi-asiático ruso como *antesala del desarrollo capitalista* en ese país, pero también como *límite que marcó la figura peculiar de capitalismo que conformó la URSS*.

Para Marx, la figura asiática del proceso de reproducción es aquella que, debido a su fundamento geoeconómico, combina la presencia de una serie dispersa de comunas premodernas en su base con la de un Estado Despótico que las engloba y contiene dentro de sí organizando su sometimiento. En efecto, aunque al interior de tales comunas son inexistentes las relaciones de poder económico y subyugación, el efecto hostil que contra ellas ejerce su contorno natural carac-

terizado por la aridez o semi-aridez, las obliga indefectiblemente a doblegarse a la autoridad del Déspota dado que éste, con base en la fuerza militar del Estado, domina la construcción social de un vasto sistema de fuerzas productivas específicamente hidráulicas para vincular estas comunas con otras que habitan zonas caracterizadas por la humedad. Se trata de auténticas "sociedades hidráulicas" puesto que levantan una enorme infraestructura nacional de instalaciones ya sea para acumular y transportar el agua hacia las regiones donde escasea o bien para organizar su drenaje y prevenir la inundación en las regiones donde es excesiva.²¹ Constituyen sociedades en las que las relaciones de dominio se concretizan implementando una forma histórica completamente disímil a la figura típica de la esclavitud en Occidente. Dentro de ellas únicamente operó lo que Marx con entera precisión denominó "*esclavitud general*", esto es, una forma de esclavitud en la que la *generalidad de la nación* se encuentra bajo propiedad y dominio exclusivo del Estado.

Según aclara Marx en su *Historia diplomática secreta del siglo XVIII* —inquestionablemente uno de sus ensayos de mayor vigencia porque contribuye al desciframiento de la especificidad del Estado ruso—, si bien el Estado del zar no giraba alrededor del control de un sistema de fuerzas productivas hidráulicas —ya que eran socialmente innecesarias para las comunas rusas puesto que su agricultura era pluvial—, sin embargo, Rusia efectivamente se integró al modo de producción asiático. Al menos desde el siglo XIII, cuando "los tártaros mongoles establecieron un imperio del terror" basado en la "devastación y los asesinatos en masa". Un imperio que convirtió la masacre en un dispositivo eficaz para contrarrestar el hecho de que los mongoles fueran "escasos en número en compara-

ción con sus conquistas" y que consiguió paralizar la sublevación desde las comunas rusas no sólo debido a que las atemorizaba sino porque las devastaba dejándolas espacialmente muy distanciadas.²² Lo importante consiste en que "los mongoles devastando a Rusia", además de atemorizarla políticamente, "actuaban de conformidad con su producción" que por estar fundamentada en el pastoreo exigía "grandes extensiones inhabitadas".²³ Rusia, así, quedó reordenada tanto geoeconómica como geopolíticamente constituyendo, hasta el siglo XIX, una configuración *inespecífica* del modo de producción asiático precisamente porque contaba con la forma social de éste, pero no con su contenido natural y tecnológico: era —afirma Marx— un "país *semi-asiático*".²⁴

Este fue el escenario que la subsumción formal del trabajo bajo el capital sacudió al penetrar en la economía rusa, pero ella misma no salió intocada, indemne. En este sentido, aquella tesis formulada por Marx cuando afirmó que "el fango sangriento de la esclavitud mongola, y no la ruda gloria de la época normanda, forma la cuna de Moscovia" y que "*la Rusia moderna*" no era más que "*una metamorfosis de Moscovia*",²⁵ tendría que ser leída como el reconocimiento de que el peculiar ingreso de Rusia a la modernidad —aquella entrada que comenzó con la penetración de la gran industria de Occidente en ciertas ramas de la economía rusa bajo dominio del Estado Zarista— *no desmanteló la estructura del Despotismo Oriental y sólo le cambió la forma*, es decir, lo llevó de una figura *semi-asiática premoderna* hacia otra *semi-asiática capitalista*.

Redondeando ésta afirmación, en 1894, Engels señaló: "la joven burguesía rusa tiene al Estado enteramente en sus manos... El que la burguesía tolere todavía la autocracia despótica del zar(...) se debe

sólo a que dicha autocracia(...) le ofrece más garantías que los cambios" con los que la impactaría una revolución y que "nadie puede prever".²⁶

Esta compleja combinación de comunas precapitalistas rurales acosadas por una incipiente modernización capitalista desde las ciudades y en parte en el campo, fomentada por un Estado Despótico formalmente gobernado por el zar pero realmente dirigido por la burguesía, fue la que condujo a que Rudi Dutschke, para calificar la Rusia pre-revolucionaria de principios del siglo XX, diseñara el concepto específico de "capitalismo semi-asiático". Una denominación sugerente por que recupera el valioso concepto de modo de producción asiático de Marx proyectando el sello que imprime en el capitalismo ruso, pero imprecisa porque genera la imagen de que ya había un modo de producción capitalista en Rusia, cuando que, más bien, el capital venía socavando pero todavía no acababa de derribar al modo de producción semi-asiático ruso.²⁷ En ese período, pues, la expropiación de medios de producción a las comunas rusas todavía se le presentaba al capitalismo como una gran tarea por terminar.

Entonces, ¿qué tipo de reconfiguración de la propiedad de los medios de producción y particularmente de la tierra terminó generando la Revolución de Octubre?

En efecto, aunque luego de la revolución los bolcheviques repartieron tierras entre los campesinos a los que se les habían expropiado, sin embargo, debido a la derrota de la revolución socialista en Occidente, Rusia tuvo vedado el acceso a la tecnología moderna con la que Marx y Engels esperaban que pudiera reorganizar de forma comunitaria postcapitalista sus comunas heredadas por la premodernidad.

De suerte que, como afirma Moshe Lewin, todavía "hacia 1928 el campe-

sinado formaba el 80% de la población soviética... Once o doce años después de la revolución, Rusia seguía siendo un país agrícola donde predominaban los campesinos, los mujiks". Que fueron devastados por lo que el stalinismo dio en llamar como "colectivización forzosa" invirtiendo el significado genuino de lo que fue un proceso de "deskulakización" —término que significaba tanto la *expropiación*, y, más tarde o más temprano, la deportación— y en el que "debieron morir alrededor de 10 millones de personas" que fueron apartadas de sus tierras y enviadas a Siberia.²⁸

Esto significa que la *destrucción de la comuna rusa y de su campesinado* —que fue degenerando hacia la defensa de la propiedad privada— constituye un largo proceso que inició el Estado zarista pero que más bien concluyó el stalinismo.²⁹

A diferencia del planteamiento de la "supresión de la propiedad privada" en Rusia,³⁰ considero que jamás la socialización de los medios de producción y de la tierra podrá efectuarla una genuina revolución liberadora teniendo como plataforma la represión y el genocidio de los dominados. Lo que Stalin organizó no fue la *colectivización*, sino la *estatalización* de las fuerzas productivas y del territorio nacional ruso. A los campesinos se les arrebató con toda violencia la tierra pero no para ponerla bajo gestión socialista de la colectividad nacional, sino para ponerla bajo dominio privado y totalitario del Estado-Nación.

Así, lo más valioso de la experiencia que ofreció la Revolución Rusa, los soviets —órganos en los que se proyectó un ejercicio real de *autogestión* del proceso de reproducción social desde abajo³¹—, fue clausurado. Dejando, con el Estado stalinista, en el término Unión Soviética, una palabra vacía en la que se diluyó su significado político original.

No es nada casual, entonces, que Stalin personalmente mandara prohibir la

publicación de los escritos que Marx y Engels elaboraron en torno a Rusia, en particular los ensayos que conforman la *Historia de la diplomacia secreta del siglo XVIII*, ya que, ellos brindan una clave para comprender cómo la "esclavitud general" —propia del modo de producción semi-asiático ruso— lejos de desaparecer sólo se reconfiguró con la URSS.³²

En este sentido —y sólo en este— hay cierta verdad cuando Wittfogel afirma: "la teoría de la sociedad asiática ponía en peligro el liderazgo comunista en Asia... Ponía en peligro el intento comunista de subrayar de modo unilateral problemas secundarios de propiedad, ocultando así el problema primario del gobierno de clase burocrático y la *esclavitud general* del Estado".³³

Sin embargo, la especificación de Wittfogel sobre la URSS como una civilización no-socialista pero también no-capitalista, aunque impugna el Despotismo Oriental no establece su especificación histórica. En la URSS no pudo haber una simple reactualización del modo de producción semi-asiático, precisamente porque aunque el Terror Total ejercido desde el Estado continuó, en su base dejó de haber comunas. Más bien, experimentó una reconfiguración compleja en la que el *asiatismo ruso* puso su huella en una peculiar configuración de la subsunción capitalista. Frente a un desarrollo económicamente limitado de los capitales privados, el Estado asumió la empresa de impulsar el progreso de las fuerzas productivas. El hecho de que lo asumiera exclusivamente el Estado promovió la quimera de que esa conformaba —como la dieron en llamar Bujarin y Preobrazhensky— una "acumulación originaria socialista".

Frente a este equívoco histórico es esencial recordar que lo característico de la propiedad privada capitalista reside en que una clase —o un grupo— le priva al resto de la sociedad el acceso a los medios

de producción y, por ello, la *priva de su soberanía para autogestionar la reproducción de su vida*. Esta privación, con el Estado stalinista, es nítidamente reconocible en la URSS, pero en vez de funcionar como dominio organizado por una clase, funcionó como dominio ejercido desde el Estado Nacional.

En la primavera de 1917, entonces, las fuerzas antitotalitarias de Rusia abrieron la posibilidad potencial de una revolución no sólo "antiasiática" sino efectivamente anticapitalista, pero fueron finalmente derrotadas. El nacional-socialismo —o sea el nazismo— desde el exterior clausuró definitivamente la posibilidad de su acceso a lo que pudo ser su pilar tecnológico desde Occidente, mientras que el (pseudo)socialismo-nacional desde su interior —o sea el stalinismo— concluyó el proceso de destrucción del campesinado ruso y lo que quedaba de sus anhelos comunitarios: la *revolución rusa, así, fue una revolución ante la que se bosquejó la oportunidad de ser socialista pero materialmente no pudo serlo*.

Con el derrumbe de la URSS, sonó la hora de superar definitivamente la refuncionalización estatal-nacionalista del "socialismo" que sintetizó la experiencia y el mito del "socialismo en un sólo país". Sin embargo, el mito del "socialismo real", pese al derrumbe de la civilización que lo sostenía, no ha muerto. El capitalismo internacional insiste en mantenerlo vivo, pero ahora a través del discurso postmoderno, justamente porque con él apunta a flagelarnos buscando incorporar por desesperanza y desencanto la disidencia contemporánea a la contrarrevolución en curso.³⁴

Para defenderse y renacer, como el Ave Fénix, la izquierda actual está obligada a desarrollar una crítica radical y total a la configuración civilizatoria que constituyó la URSS. Lejos de debilitarnos, una crítica de este orden nos fortalece.

El anhelo de una sociedad libre sólo podrá brotar de dejar atrás los desencantos y convertir la *autogestión democrática* —que, sin duda, también impulsa Gabriel Vargas— tanto en la meta como en el principio organizativo de nuestra lucha. En la que hoy los zapatistas —con su principio: “mandar obedeciendo”— nos ponen el ejemplo volviendo realidad aquellas tesis con las que Pannekoek criticara a la Unión Soviética: “Combatir por la libertad no es dejar que los dirigentes decidan por sí mismos ni seguirlos con obediencia o a lo sumo criticarlos de vez en cuando. Combatir por la libertad es participar con todos los medios, pensar y decidir por uno mismo... Pedir nuestra liberación a otros, los cuales han de hacer de esa liberación un instrumento de dominio es sencillamente sustituir a los antiguos amos por otros nuevos”.³⁵

*Ensayo preparado con base en mi intervención en la presentación del libro *Más allá del Derrumbe* efectuada en el Auditorio Lenin de la Escuela Superior de Economía del IPN el 23 de noviembre de 1995.

NOTAS

- 1 Cfr. *Más allá del derrumbe*, Siglo XXI, México, 1994, p. 11.
- 2 Sobre este concepto cfr. su interpretación de la “dialéctica en la historia”, op. cit., pp. 13-19.
- 3 Cfr. op. cit. p. 99.
- 4 Cfr. op. cit. pp. 29-34.
- 5 Cfr. op. cit. pp. 144-145.
- 6 Cfr. op. cit. p. 97.
- 7 Cfr. Karl Marx, *El porvenir de la comuna rural rusa*, Cuadernos de Pasado y Presente No. 90, México, 1980, p. 48 y 49.
- 8 Op. cit. pp. 53-54. Subrayados míos.
- 9 Op. cit. p. 52.
- 10 Op. cit. pp. 55-56. Subrayados míos.
- 11 Cfr. F. Engels, “Acerca de la cuestión social en Rusia” incluido en *El porvenir de la comuna rural rusa*, op. cit., pp. 74-75. Sugiero por el

reconocimiento del comunismo premoderno ruso como condición de posibilidad de la revolución, la posición de Herzen es impugnada por Engels debido al *formalismo sociológico* que contiene, cfr. sus ensayos “*Sobre el comunismo rural en Rusia*” y “*El pueblo ruso y el socialismo*” incluidos en *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*, Siglo XXI, México, 1979, pp. 211-266.

12 *Ibid.* pp. 79-80.

13 “La rareza” —o, lo que es lo mismo, la escasez— “es la expresión de un hecho cuantitativo: ... no hay bastante para todos... Para cada uno (...) el consumo de tal producto hecho allá por otros, le priva aquí de la posibilidad de obtener y consumir un objeto de la misma clase (...) La simple existencia de cada uno está definida por la rareza como riesgo constante de no-existencia para otro y para todos (...) En la reciprocidad modificada por la rareza nos aparece (el otro) como contrahombre (...), es decir, (como) portador para nosotros de una amenaza de muerte... En tanto que no haya llegado a su fin el reino de la rareza, habrá en cada hombre y en todos una estructura inerte de inhumanidad”. Cfr. Jean Paul Sartre, *La Crítica de la Razón Dialéctica*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1963, pp. 261-265.

14 Nimbada y hasta desplazada por la versión de la revolución fundamentada exclusivamente en la praxis del proletariado industrial, ésta versión de la revolución en Marx hasta ahora ha sido olvidada. Ella nos muestra que en su perspectiva son dos las fuentes históricas que nutren la disidencia que impulsa la historia hacia su liberación: por un lado, aquellas que, asentadas en la estructura *premoderna* del proceso de reproducción social, defienden las formas comunitarias arcaicas o tradicionales de organización política del sistema de convivencia, y, por otro, aquellas que, sin ser contrapuestas a las primeras, son generadas dentro de la estructura *moderna* del proceso de reproducción pero promueven la transformación anticapitalista de la vida civilizada con base en la lucha de la sociedad proletarizada. Se trata de dos fuerzas *igualmente anticapitalistas* en la medida en que ambas pugnan por conquistar la *autogestión total* de su vida material, por su derecho a organizar soberanamente su existencia.

De hecho, en la perspectiva de Marx no había dos versiones de la revolución. Se trata de una sola. Su fundamentación de la revolución comunista desde el sujeto proletario no es sectaria ni margina a cualquier otro desta-

camento subyugado justamente porque está prefigurada conceptualizando al desarrollo capitalista alcanzando una *situación límite*, es decir, una fase en la que ha logrado expropiarle a la globalidad del conjunto social sus condiciones materiales de reproducción y, por tanto, ha convertido a casi todos sus miembros en proletarios dejando al resto como burgueses. Si el concepto de proletariado —que, en esencia, significa la integración de un amplio grupo privado de medios de producción y, por ello, *privado directamente de la posibilidad de autogestionar soberanamente la reproducción de su vida*— es tratado como *totalidad* y no *reductivamente* concentrándolo en su destacamento industrial, entonces, se vuelve diáfano que cuando el capitalismo coloca a los diferentes sujetos en el trabajo manual o intelectual, rural o urbano, productivo o improductivo, pacífico o represor, lo que hace es abrir un abanico diferencial de funciones que lo redondean recurriendo a la proletarianización total de la sociedad civil para producir las bases materiales de su dominio y hacerlo operar. Por eso es que, para Marx, dentro del modo de producción específicamente capitalista, es decir ahí donde la subsunción real del trabajo bajo el capital ha arrasado con todo vestigio del precapitalismo, la disidencia de los dominados es sinónimo de rebeldía de sujetos proletarizados.

Al momento de teorizar la situación específica de Rusia, Marx reconoce que esta situación límite se desplegaba en Occidente pero no en Asia, de ahí que dotara a su teoría de una concretización particular reconociendo que las fuerzas que impulsan hacia el comunismo moderno necesitan articularse en interioridad con las que hereda el comunismo gestado en la premodernidad.

Mirada desde esta perspectiva parece que el movimiento zapatista de liberación nacional, en el marco contemporáneo de consolidación del capitalismo mundial, ha alcanzado un elevado nivel de reconocimiento internacional, precisamente porque muestra la efectiva viabilidad de las luchas *anticapitalistas* cuando éstas se enfrentan contra el dominio moderno buscando desmantelarlo con un principio que igualmente recuperan para estructurar su propia organización política interna: el de la *autogestión democrática*.

15 Cfr. op. cit. p. 33.

16 De Rosa Luxemburgo, cfr. sus cuatro ensayos sobre la revolución de 1905 incluidos en sus *Obras Escogidas*, Tomo I, Era, México, 1976; y sobre la de 1917, cfr. *La Revolución Rusa*, Ed.

Grijalbo, Barcelona, 1977.-Y de León Trotsky, *La revolución traicionada*, Juan Pablos, México, 1972.

17 “En tanto que el control sobre los medios de producción y sobre la distribución del producto no sea conferido a los productores inmediatos, esto es, mientras no haya control e iniciativa “desde abajo”, la nacionalización —lo mismo que la industrialización— constituirá un mero instrumento para una dominación más efectiva. Sin embargo (...) a pesar de este hecho, la nacionalización soviética posee (...) una dinámica interna que pudiera contrarrestar en el futuro las tendencias represivas”. Cfr. Herbert Marcuse, *Marxismo soviético*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, p. 99.

Versión original dentro de la caracterización de la URSS como “sociedad de transición”, desarrollada a partir de demostrar que economía planificada y socialismo no son sinónimos pero reconociendo al “socialismo real” como “postcapitalismo burocratizado”, es el trabajo de Ernst Mandel, cfr. *Tratado de economía marxista*, Era, México, 1976, cap. XVI. También cfr. E. Mandel, et al., *Acerca de la naturaleza social de la Unión Soviética*, UAP, México, 1979.

Sobre el “socialismo real” como sociedades de “transición bloqueada”, cfr. Rudolf Bahro, *La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Ed. Materiales, Barcelona, 1979.

18 “La civilización oriental marginal de la Rusia zarista estaba profundamente influida por Occidente, aunque Rusia no llegó a ser una colonia o semi-colonia Oriental... En la primavera de 1917 sus fuerzas antitotalitarias tuvieron una oportunidad única de llevar a cabo la revolución social *antiaristocrática*... (Pero) fueron derrotadas porque fracasaron en la utilización del potencial democrático en una situación histórica que estuvo temporalmente abierta... A la luz de la experiencia de 1917 (debemos) estar dispuestos a considerar el problema de una *restauración asiática* (...) en relación con Rusia.” Cfr. Karl Wittfogel, *El Despotismo Oriental*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1966, cap. 9o.

19 “Con frecuencia se afirma que la toma del poder por parte de los bolcheviques hizo posible la transformación de una revolución democrático-burguesa en una revolución socialista-proletaria. Pero, ¿quién puede creer seriamente que un solo acto político puede sustituir a todo un desarrollo histórico; que siete meses —de febrero a octubre— bastaron para

crear las bases económicas de una revolución socialista en un país que apenas empezaba a desprenderse de sus cadenas feudales y absolutistas y a abrirse a la influencia del capitalismo moderno? Cfr. Paul Mattick, "Lenin y su leyenda", incluido en *Crítica del bolchevismo*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976, p. 55. Ahí mismo cfr. Anton Pannekoek, "Acerca del Partido Comunista", pp. 95-108 y Karl Korsch, "La ideología marxista en Rusia", pp. 115-123.

"La 'socialización' de los medios de producción sigue siendo (en la URSS) solamente la nacionalización del capital como capital... Los medios de producción todavía tienen el carácter de capital porque son controlados por el gobierno en vez de estar a la disposición de toda la sociedad", cfr. el análisis de la estructura económico-política de la URSS que realiza Mattick demostrando el modo en que la ley del valor totaliza su funcionamiento en Marx y Keynes, Era, México, 1975, p. 283.

Existen otras versiones que reconocen el carácter capitalista de la URSS. Paradójica en tanto cuestiona la figura rusa pero aprueba la figura china del "socialismo real" sin percibir las cadenas que la escasez levanta bloqueando el comunismo, es la impugnación maoísta a la URSS como "capitalismo con burguesía de Estado" desarrollado con base en un "capitalismo organizado bajo la dictadura del proletariado", cfr. Charles Bettelheim, *Las luchas de clases en la URSS*, Siglo XXI, México, 1977.

Desde una perspectiva positivista afín a la Teoría Económica —por tanto, radicalmente disímil a la del consejismo—, Alec Nove, partiendo de caracterizar a la URSS como "sistema de planificación centralizada", muestra la permanencia en su estructura económica de los precios, el dinero, la inflación, los salarios mínimos, el desempleo, las utilidades y la renta de la tierra, cfr. *El sistema económico soviético*, Siglo XXI, México, 1982.

20 "Las formas despóticas de la época stalinista (proyectan)... el paso de un capitalismo semi-asiático de Estado a un socialismo semi-asiático de Estado, con toda una máquina estatal represora y explotadora de los proletarios y campesinos". Cfr. Rudi Dutschke, *Tentativa de poner a Lenin sobre los pies*, Ed. Icaria, Barcelona, 1976, p. 229.

21 "Las condiciones colectivas de la apropiación real a través del trabajo, p. ej. sistemas de regadío, muy importantes entre los pueblos asiáticos (...) aparecen como obra de la unidad superior, del gobierno despótico que flota por encima de las

pequeñas comunidades." Cfr. Karl Marx, *Grundrisse 1857-1858*, Ed. Siglo XXI, México, 1982, p. 436.

22 Cfr. Karl Marx, *Historia diplomática secreta del siglo XVIII*, Cuadernos de Pasado y Presente No. 87, México, 1980, p. 140. El primero en sacar del olvido éstos escritos de Marx —inicialmente publicados durante 1856 y 1857 en *The Free Press* de Londres— fue David Riázanov, aunque en sus comentarios enfrenta la visión de Engels con Marx perdiendo su fundamentación desde la escasez "semi-asiática" del despotismo ruso, cfr. *Karl Marx y el origen de la hegemonía de Rusia en Europa*, cfr. *ibid.*, pp. 30-86. En su *Tentativa...*, Dutschke fue, a su vez, el primero en explorar las conclusiones a que conducirían las tesis de Marx sobre Rusia. Sobre las posiciones en torno al "asiatismo ruso" de Lenin, cfr. *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, Progreso, Moscú, 1975, p. 170 y "Las nuevas cambios económicos en la vida campesina" en sus *Obras Completas*, Tomo I, Ayuso, Madrid, 1974. De Trotsky, cfr. "Respuesta al profesor Pokrovski" en *Historia de la revolución rusa*, Juan Pablos, México, 1976. De R. Luxemburgo, cfr. "En memoria del partido Proletariado" y "El problema de los cien pueblos" en sus *Obras Escogidas*, Tomo I, cit., pp. 134-180 y 231-235.

23 Cfr. *Grundrisse*, p. 18.

24 Cfr. *Historia...*, p. 132.

25 *Ibid.*, p. 140.

26 Cfr. F. Engels, *Postscriptum* a "Acerca de la cuestión social en Rusia" incluido en *El porvenir...*, p. 96.

27 Esta imprecisión finalmente genera ambigüedad en Dutschke que simpatiza con la conclusión de Marcuse en torno al carácter post-capitalista de la URSS, contraviniendo el horizonte al que conduciría el análisis fundamentado coherentemente en el reconocimiento del asiatismo ruso porque de ahí se infiere que el tránsito al socialismo moderno sin tecnología capaz de brindar abundancia es materialmente imposible.

28 Cfr. Moshe Lewin, *Economía e Política nella società sovietica*, Editorial Riuniti, 1977, Roma, p. 29.

29 Para una descripción de la expropiación a la que fueron sometidos los campesinos con la "colectivización forzosa", cfr. Pierre Broué, *El partido bolchevique*, Ed. Ayuso, Madrid, 1973, p. 419. Automistificándose el stalinismo difundió este proceso como reactualización de la organización comunitaria aldeana, cfr. Isaac Deutscher, *Trotsky, el profeta desterrado*, Era, México, 1976, p. 117. Pormenorizado estudio historiográfico del "problema agrario" ruso es

el de Hans George Lehmann, *Il dibattito sulla questione agraria nella socialdemocrazia tedesca e internazionale*, Ed. Feltrinelli, Milán, 1977.

30 Cfr. *Más allá...*, p. 99.

31 Cfr. Ernst Mandel, *Control obrero, consejos obreros y autogestión*, Era, México, 1974, cap. II.

32 Como afirma Maximilien Rubel: "El espeso silencio que envuelve este trabajo de Marx, tiene el significado de una confesión... En la historiografía staliniana (...) Rusia aparece investida de la misión de emancipar a la humanidad... (de ahí que proyecte toda una) glorificación de la política anexionista y expansionista del zarismo... Vino la Segunda Guerra Mundial, (y con ella) la actitud de Stalin, ayer enemigo irreductible de Hitler, correspondiente lógicamente a las peores tradiciones del zarismo. La invasión de Polonia y la agresión a Finlandia, llevadas a cabo por el ejército 'rojo', fueron como la reproducción exacta de los crímenes de la autocracia zarista, incansablemente marcados a fuego por Marx y Engels. Fue entonces cuando Stalin se vio forzado a (...) cumplir un gesto que no hubiera osado ninguno de sus *valets*, so pena de desaparecer de la lista de los vivos. Ese gesto fue la abierta desaprobación de las concepciones que invariablemente fueron las de Marx y Engels relativas a la política exterior del zarismo", cfr. su *Marx y Engels contra Rusia*, Ed. Libera, Buenos Aires, 1965, pp. 19-21.

Entre otras razones, por rescatar del olvido la *Historia diplomática secreta del siglo XVIII* de Marx es que Stalin —como diría Fromm— *necrofílicamente*, es decir con placer enajenado emanado del sadismo, mandó asesinar a David Riázanov y a toda su estirpe. Consciente de su inocencia, la OGPU —policía secreta soviética— le aplicó sordidos métodos de intimidación para desequilibrarlo psicológicamente

y usarlo como ejemplo dirigido a producir histeria política en las masas pero especialmente en la oposición potencial, sin embargo, no pudo lograrlo porque Riázanov resistió y murió en Siberia, cfr. Roy Medvedev, *La stalinización*, Milán, 1972, pp. 170 y ss. *Sobre el psicoanálisis freudiano en torno a la identidad de Stalin*, cfr. *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México, 1987, pp. 287-290.

33 Cfr. *El Despotismo Oriental...*, p. 454. Parece que el cuestionamiento de Wittfogel al carácter pseudo-socialista de la URSS fue refuncionalizado por el Departamento de Estado norteamericano que lo usó para promover su propia figura de capitalismo imperial y despótico debajo del cuestionamiento al despotismo oriental. Sin duda, sólo la impugnación dirigida hacia ambos Estados —el ruso y el norteamericano— como personificación del despotismo moderno permitiría trascender la lógica química e imperialista de "crítica" unilateral —o dirigida hacia uno de ellos exclusivamente— para justificar al otro.

Frente a este escenario es fundamental no abandonar el concepto "modo de producción asiático" que abre un horizonte esencial para criticar al "socialismo real", pero tampoco al recuperarlo cabe identificar o juxtaponer a Wittfogel con Marx. El contenido que Marx le atribuye a este concepto es el punto de partida de mi argumentación —no el que Wittfogel le da sintetizándolo eclécticamente con el que tiene en la economía burguesa clásica—.

34 He criticado la refuncionalización post-modernista del mito de la revolución funcional a la promoción del fascismo en mi ensayo *Desde Engels o la utopía concreta de la libertad contra el postmodernismo*, rev. *Germinal* no. 6, Diciembre-Enero, 1995-96.

35 Cfr. *Los consejos obreros*, op. cit., p. 84.



PROYECTO DE
FILOSOFÍA EN ESPAÑOL
Universidad de Oviedo
España

<http://www3.uniovi.es/~files p>

Informes:
Gustavo Bueno Sánchez
Apartado 360/33080 Oviedo, (España)
e-mail: gbs@las.es

¿HACIA UNA NUEVA MODERNIDAD?*

adolfo sánchez vázquez

Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1995.

El libro de Bolívar Echeverría, que hoy presentamos: *Las ilusiones de la modernidad*, es un conjunto de ensayos, escritos en estos últimos años, y se abre con el que lleva el título emblemático de 1989, o sea el año de la caída del muro de Berlín. Es el año que convertido en símbolo histórico —y así lo ve Bolívar— constituye un "paso decisivo" en el derrumbe de una alternativa a la modernidad que ha prevalecido durante siglos, y que pugna no sólo por mantenerse, sino por afirmarse en la idea de que ya no es posible alternativa alguna a ella. Y esta modernidad es la que da unidad temática a los diversos ensayos publicados en diferentes momentos y que pueden considerarse como capítulos de un solo libro. Y la idea de esa modernidad es la que escoge Bolívar como propuesta o clave de explicación de esta época de transición en que vivimos justamente a partir del acontecimiento histórico asociado a 1989.

Y cabe preguntar: ¿por qué esta clave? Y podríamos responder con base en lo que el libro nos ofrece, porque, no obstante el derrumbe o fracaso de la alternativa que, en nombre del socialismo, se enfrentaba a esa modernidad, ésta, o sea la respuesta que Occidente ha dado —al menos

desde hace un siglo— al reto histórico de organizar la vida social, se halla en crisis. Una crisis que no puede ser oculta por la algarabía jubilosa de los que ven la eternidad de esa modernidad, puesta a prueba, y por tanto, el "fin de la historia", en el fracaso histórico del "socialismo real". La modernidad que Bolívar tiene en la mira es justamente la que no se resigna a dejarse su lugar en la historia, y que acepta gatopardescamente los cambios postmodernos de piel para que todo siga igual.

Y de aquí surge la pregunta crucial a la que Bolívar trata de responder sin rodeos ni ambigüedades: ¿hay una alternativa que no sea la del "mero cambio de piel"? Hasta ahora sólo ha habido una alternativa histórica a ella, y es justamente la que se ha derrumbado, al cabo de 70 años, ante nuestros ojos: la del llamado "socialismo real". Pero, ¿era ella propiamente una alternativa? Dejemos la cuestión para volver a tomarla de la mano de Bolívar al final.

Volvamos al meollo del libro: la cuestión de la modernidad y tratemos de fijar el espacio teórico en que se mueve y la diferencia fundamental con los muchos intentos de rotarlo en nuestros días, pues ancho es el aluvión teórico que ha caído sobre el tema. No se puede ignorar, ciertamente, que este espacio se halla inundado por un torrente de libros que coinciden al menos en un

punto: en ignorar el vínculo estrecho que une a la modernidad —insistimos en la que ha prevalecido hasta ahora— con lo que constituye su "secreto" a voces: el capitalismo. Incluso quienes pregonan hoy el "fin de la modernidad" se cuidan mucho de asociar a ello la necesidad del "fin" de la estructura profunda social que ha engendrado y mantiene esa forma de modernidad cuyo fin se proclama.

El planteamiento de Bolívar Echeverría difiere sustancialmente del que afluye torrencialmente en torno a la modernidad, al ponerla en relación —como forma histórica, concreta, de ella— con su raíz y fundamento, a saber: el capitalismo. Y esta diferencia se nos revela claramente tomando en cuenta los tres ejes fundamentales en torno a los cuales gira el desarrollo del libro y particularmente su ensayo fundamental, en el que expone sus 15 tesis sobre modernidad y capitalismo. Y estos tres ejes son:

Primero: La relación intrínseca, esencial, antes apuntada entre la modernidad —en la forma histórica, concreta, que Occidente ha engendrado y desarrollado—, y el capitalismo como sistema dominante de reproducción de la riqueza social mediante la explotación de la fuerza de trabajo.

Segundo: Las características de la única alternativa que se ha dado, durante el presente siglo, como "socialis-

mo realmente existente", se ha dado a esa forma histórica, concreta de la modernidad que es la modernidad capitalista.

Tercero: Habida cuenta de la crisis de la modernidad capitalista y del fracaso de esta alternativa, o sea: la del "socialismo real". O también: ¿sigue siendo válida y vigente la perspectiva socialista como tal alternativa, siempre que no se la identifique con la del "socialismo real"?

Me detendré brevemente en estas tres cuestiones, todas ellas fundamentales, aunque en el libro el tratamiento de ellas se centra sobre todo en la primera cuestión: la relación intrínseca entre modernidad y capitalismo. No es casual la atención que Bolívar Echeverría le concede a ella. No solo porque sin su tratamiento no podría plantearse siquiera la segunda y la tercera, pues es justamente la realidad de esta forma histórica, concreta de modernidad, la que plantea la necesidad y la posibilidad de otras formas de modernidad, aunque la que como alternativa se ha dado históricamente, haya fracasado. El examen de la relación entre modernidad y capitalismo, en la forma histórica, concreta, en que se ha dado, adquiere mayor presencia precisamente por la ausencia del examen de esta relación en los críticos contemporáneos de la modernidad. Y esto puede ejemplificarse —lo ejemplifica Bolívar— con el vacío o silencio que se encuentra en el crítico más importante —dada su estatura filosófica— de la

modernidad, o sea: Heidegger. Refiriéndose a los dos ensayos en que aborda directamente el tema ("*La época de la imagen del mundo*" y "*La pregunta por la técnica*"), Bolívar Echeverría destaca en ellos con razón "una ausencia escandalosa, la del fenómeno *capitalismo*"... "El concepto 'capitalismo' no aparecía por ningún lado" (p. 95). Esa ausencia, obviamente, no es casual, pues justamente ella es la que permite pasar de una crítica de lo moderno —y como dice Bolívar de "todo lo moderno de la vida y de ahí contra la vida"— a una alternativa antimoderna —como el nazismo— que no ponía en cuestión al capitalismo. Es, pues, un mérito innegable del libro que presentamos, el poner de relieve el nexo que se oculta, en la actualidad en la mayor parte de los críticos de la modernidad, empezando por el más importante de todos ellos: el ultra-nazi (así podríamos llamarlo de acuerdo con el texto de Bolívar): Heidegger.

Bolívar pone en relación los términos "modernidad", entendida como una forma histórica de organización de la vida humana, y el "capitalismo", como "forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano" (p. 138), basada en un "revolucionamiento de las fuerzas productivas" bajo la acumulación del capital. Lo cual significa encontrar una clave económica —tanto la de la creación de la riqueza social sujeta a la "lógica" del capital, como la del hombre definido por su productividad o uso de

su fuerza de trabajo— en la constitución y el mantenimiento de la modernidad.

Ciertamente, esta clave económica la encuentra ya Bolívar en quien fue el primero que puso de manifiesto la identidad entre capitalismo y modernidad y, a su vez, fue el primer crítico de ella: Marx. Ciertamente es que su crítica es ambivalente, ya que si reconoce sus méritos históricos —y flagela sus lados negativos, vinculados, a su forma concreta, capitalista—. Bolívar señala como rasgos de esta modernidad, con su ambivalencia, el humanismo, el racionalismo, el progresismo, el urbanismo, el individualismo y el economicismo. Yo hecho de menos aquí algunos rasgos como el dinamismo y cambio frente al inmovilismo tradicional, el universalismo que disuelve el particularismo de otras civilizaciones y el proyecto emancipatorio que corresponde a su humanismo, rasgos —en definitiva— que con otro contenido, justifican otra forma de modernidad.

Pero, fijando ahora la atención en la forma de modernidad realmente existente, para Bolívar está claro que el capitalismo constituye el fundamento de esta modernidad y que, de los distintos proyectos posibles de modernidad se afirmó históricamente como real el que resultaba más adecuado para el capitalismo como modo de producción (p. 171). La crítica de esta forma de modernidad no puede poner entre paréntesis —como hacen Heidegger y otros críticos actuales, o postmodernos— lo que constituye su

fundamento, y, por tanto, no puede dejar de ser una crítica del capitalismo.

Tres son las críticas del capitalismo que, desde la perspectiva socialista, siguen siendo válidas para Bolívar Echeverría y "cada vez con mayor dramatismo" (p. 18): 1) la crítica de su irracionalidad destructiva en la relación entre el hombre y la Naturaleza, obligada ésta a cumplir el papel de "fuente de recursos" que le imponen los propietarios capitalistas de los medios de producción; 2) el cuestionamiento de la estratificación social, no obstante la complejidad del escenario transnacional, planetario y de base tecnológica diversificada y jerarquizada, y el entrecruzamiento de clasificaciones sociales muy variadas (técnica, nacional, étnica, cultural, etc.) que no elimina, por todo ello, una lucha de clases (p. 19). Y 3) la crítica al capitalismo por la limitación que impone a "las posibilidades que la modernidad deja abiertas a la democracia", o al presentar la "dictadura del capital" como la única democracia posible y real. La diversificación de la realidad capitalista ("amplia o restringida, densa o enrarecida, central o periférica") son, a juicio de Bolívar Echeverría, modos distintos de presentarse, dentro de un abanico de posibilidades, el hecho real "que conocemos como capitalismo", razón por la cual las tres críticas citadas alcanzan a las distintas modernidades capitalistas.

Ahora bien, estas críticas principales —y otras que podrían agregarse— justifican

la necesidad y actualidad de la perspectiva socialista como alternativa a la modernidad capitalista. Pero, hecha esta afirmación, el propio Bolívar matiza: "Todo esto en teoría. Porque miradas las cosas en el terreno de las prácticas y los discursos de política cotidiana, nada hay más cuestionable en estos tiempos que la actualidad de una política socialista" (p. 20).

Ciertamente, Bolívar tiene presente el acontecimiento histórico asociado al año emblemático de 1989, o sea: el derrumbe del "socialismo real", un acontecimiento que, a mi juicio no ha asimilado suficientemente bien la izquierda, que tradicionalmente se identificaba con esta versión del socialismo, ni ha sacado las necesarias lecciones de él. Pero, volviendo al libro, hay en él dos preguntas inquietantes, una: "¿ha sido, en verdad, el *socialismo real* la realización de la versión revolucionaria (marxista) del socialismo?" (p. 35). Y la respuesta de Bolívar a esta pregunta es inequívoca en esa misma página: "el socialismo real ha consistido en una presión sistemática de la misma", es decir, de esa versión. La segunda cuestión, aún más inquietante es: "¿queda ésta (vale decir: la versión —y diría— más marxiana que marxista), por tanto, definitivamente descalificada junto con el hundimiento de aquél?" (p. 35). Bolívar, aunque reconoce que "los 70 años del 'socialismo real' han afectado al nombre y a la vigencia histórica del socialismo" (p. 22), y no lo han dejado intacto,

sostiene —a partir de las críticas principales del capitalismo, que antes hemos señalado— que el proyecto histórico del socialismo mantiene su actualidad y su vigencia, incluso con mayor coherencia, como alternativa a la modernidad capitalista. Demostrado el fracaso de la modernidad capitalista para organizar la totalidad social sobre las bases de racionalidad, propias de una verdadera modernidad, el fracaso del "socialismo real" se le presenta como el fracaso de un intento particular —el del *bolchevismo*— de "abandonar el proyecto capitalista de modernidad" por uno alternativo que, a la postre, resultó ser esa formación atípica —a mi juicio— ni capitalista ni socialista, una formación que a los ojos de la izquierda revolucionaria pasó —durante mucho tiempo en América Latina casi prácticamente hasta su "derrumbe"— por el socialismo. O sea, dicho con una frase del libro que nos ocupa, "las sociedades del 'socialismo real' ocupaban el lugar histórico del socialismo" sin ser, cabe agregar, propiamente socialistas. Ahora bien, puede preguntarse —muchos nos lo hemos preguntado— ¿por qué fracasó el proyecto socialista al intentar realizarse, entendiendo a mi modo de ver, que tal fracaso no sólo está en el derrumbe estrepitoso de lo realizado, sino en la naturaleza misma de la realidad que se construyó en nombre del socialismo: una sociedad que, lejos de ser socialista, resultó —no obstante su anti o postcapitalismo— un nuevo sistema de dominación y ex-

plotación? Es la misma cuestión que Bolívar plantea (p. 32) aunque en otros términos: ¿qué es "lo que llevó al fracaso a este intento socialista"? Y responde con una doble pregunta que entraña ya una doble respuesta: "¿ha sido en verdad una excesiva lejanía respecto del capitalismo... o ha sido, por el contrario, su excesiva cercanía, la falta de radicalidad de la alternativa que representaba?" (p. 23). Ciertamente, para Bolívar lo que se ha dado es más bien una "excesiva cercanía" más que una radicalidad o "excesiva lejanía". Y, por tanto, puede deducirse de ello que lo que, a su juicio, llevó al fracaso del intento socialista fue una excesiva cercanía respecto del capitalismo que consistiría en la sujeción a lógica tecnista y productivista de la acumulación del capital, y en la definición del hombre, conforme a esa lógica, por la productividad de su fuerza de trabajo. A mi juicio, esta caracterización es correcta, pero por sí sola, no explica el fracaso del intento socialista, pues éste se habría dado —y quizás con mayor rapidez, de haberse impuesto con Trotsky en vez de Stalin—, la radicalidad de una "excesiva lejanía". Pues, a mi modo de ver —como he tenido ocasión de expresarlo en algunos de mis escritos—, son las condiciones históricas (o más exactamente, la falta de condiciones necesarias para construir el socialismo) las que impusieron esa "cercanía excesiva" y con ella, la "lógica del capital" y el productivismo. Fue la ausencia de esas con-

diciones la que impuso la necesidad de convertir el proyecto socialista originario en una realidad social, que no obstante su "cercanía" —no era capitalista— dada la abolición de la apropiación privada de los medios de producción —pero tampoco socialista— dada la transformación de la apropiación privada en estatal, y dada también la usurpación de la soberanía estatal, no por el capital, sino por el Estado y el Partido. Se trataba de un sistema que no obstante su "cercanía" a él, el capitalismo no aceptó nunca como alternativa a él y que no pudo resistir —como bien dice Bolívar— el reto que le lanzó con la "guerra fría". En definitiva, lo que se derrumbó bajo ese acoso capitalista, fue una empresa de modernización que compartía, ciertamente, la lógica tecnista y productivista del capitalismo y que sustituyó la "usurpación (capitalista) de la soberanía social por parte de la 'República de las mercancías'" (p. 175) por el mantenimiento de la usurpación social, en otra forma, por parte del Partido-Estado.

Tal es la alternativa a la modernidad capitalista que, como intento de modernización (moderno en lo económico, premoderno en lo político), ha fracasado.

Pero, esto lejos de invalidar la alternativa de otra forma de modernidad, la hace aún más necesaria y más válida —no obstante el eclipse temporal o actual de su vigencia—. Y esto aparece claramente afirmado y argumentado en el libro. Sería ésta, una forma de modernidad —en cuanto que

mantiene su apelación al imperio de la razón y a la instauración de la soberanía social que es justamente la democracia. Pero, ciertamente, ello significa a su vez —en esta forma de modernidad, que es el socialismo— la transformación del modo de producción en el que todo se vuelve mercancía, y se recorta —cuando no se anula— la soberanía social; pero significa también alejarse de la confiscación de esa soberanía por un Partido o por un Estado, por una vanguardia esclarecida o por el Mesías de turno.

Tienes, pues, razón Bolívar, al afirmar que el fracaso de la alternativa a la modernidad capitalista, que se dio con el "socialismo real", no obstante los efectos negativos que tiene para el socialismo —no para su validez, sino para su vigencia—, tiene el efecto positivo de "expulsar del lugar histórico del socialismo" a sus "ocupantes inadecuados" (p. 197, última).

Tenemos así una nueva forma de modernidad —como proyecto de organizar la vitalidad social sobre una base racional y con fines emancipatorios, que esto fue la modernidad originariamente, aunque refrenada por sus limitaciones de clase— una modernidad que no es simplemente —como dice Habermas— la continuación de un "proyecto inacabado", sino la realización —como dice Bolívar— de un conjunto de posibilidades de la modernidad desde otra perspectiva inexplorada: la de la organización de la producción conforme a las necesidades de la sociedad,

y la recuperación de la soberanía social, o democratización profunda y amplia de la sociedad. Lo que entraña, a su vez, la definición de hombre no por su productividad (conforme a la lógica del capital), sino por su libre desenvolvimiento y creatividad tanto en la producción como en la vida política y social.

En conclusión: las tesis expuestas y sólidamente argumentadas en el libro que

presentamos, esclarecen las relaciones (silenciadas por otros autores) entre modernidad y capitalismo, y así la necesidad, validez y actualidad de una verdadera alternativa socialista a la modernidad capitalista. Así pues, las reflexiones de Bolívar Echeverría en esta obra, contribuirán a fortalecer las esperanzas de todos aquellos que hoy, a contracorriente, no han renunciado a la crítica del capi-

talismo y a poner la vista —no obstante la oscuridad e incertidumbre del horizonte— en la alternativa moral, social y política que sigue siendo el socialismo.

* Texto leído en la presentación del libro de Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, en el Museo de Arte Moderno el 3 de octubre de 1995.

dialéctica

Da la bienvenida a todas las colaboraciones que se deseen enviar para su publicación en cualquier sección de la revista. Dichas colaboraciones deberán tener las siguientes características:

- Los ensayos no deberán ser mayores a 15 cuartillas.
- Los artículos de ocho cuartillas.
- Las críticas de libros de cinco cuartillas.
- Deberán ser escritas a doble espacio.
- No se publican trabajos de creación literaria.
- Todas las colaboraciones serán sometidas a dictamen de nuestros consejos de asesores: Nacional e Internacional.
- De preferencia, deberán ser capturadas en WinWord, Word Perfect 5.0 ó Write y ser enviadas en un disquette de 3 1/2 pulgadas, junto con tres impresiones en papel, que serán los originales revisados por el autor.

Envíe una breve nota biográfica de cinco renglones y su dirección completa, incluyendo teléfono, fax y dirección electrónica.

Para las citas, se podrá recurrir a cualquier forma aceptada internacionalmente.

Oficinas de *dialéctica* en la Cd. de Puebla:
Av. Palafox y Mendoza 229, Centro
72000 Cd. de Puebla, Puebla
tel y fax: 01 (22) 46 10 02
E-mail: dialec@siu.cen.buap.mx

En la Cd. de México:
Apartado Postal 21-579, México, D.F.
Tel y fax: 617 06 88
E-mail: gyl@xanum.uam.mx

POSMODERNIDAD Y BARROCO

Echeverría, Bolívar (Compilador). *Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco*. UNAM/El Equilibrista, México, 1994.

Para un historiador que intenta seguir a Marc Bloch en su empeño de una historia total, el libro *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* resulta un extraño mirador a través del cual se nos permite observar a la sociedad moderna, en forma casi simultánea, desde el centro y la periferia, en el pasado y en el presente, a través del arte, la ciencia y la filosofía. Este libro bello y sobrecogedor en su problemática, como el *Aleph* de Borges, nos da acceso al complejo proceso de comprensión del hombre de hoy, "post-moderno", por el de ayer, barroco, y a la inversa. Es pues circular, barroco.

Pero ¿por qué el Barroco hoy? se pregunta Boaventura de Sousa Santos al inicio de su ensayo contenido en el libro que comentamos. El mismo autor nos responde que ésta es una cuestión fundamental, como las que Fourier aconsejaba no olvidar a los científicos sociales de su época. Es el problema de carácter y del significado histórico del Barroco pero en relación con la última modernidad o, si se quiere, la posmodernidad. Pues la modernidad contiene aún promesas de una vida plena, parcialmente realizadas, que se expresan a través de una de sus divisas más entrañables: la de 1789, "libertad, igualdad, fraternidad".

Para Boaventura Santos el problema fundamental a fines del siglo XX puede presentarse, entonces, como el de una crisis tanto de regulación social como de pensamiento emancipatorio. Considera, además, que es necesario tener claro que la modernidad que se inicia en Europa entre los siglos XV y XVI es un proyecto histórico mucho más amplio que el capitalismo y que esto permite divisar futuros no capitalistas. Para este autor los pilares de la modernidad de regulación social y de emancipación crean una racionalización global de la vida colectiva, política y personal que permite hacer compatibles valores contradictorios como igualdad y libertad, justicia y autonomía. Sin embargo, a mediados del siglo XIX el proyecto de modernidad se estrecha en su vertiente capitalista en la cual los principios de mercado y Estado se vuelven monopólicos. La manifestación de este estrechamiento, dice Santos, está presente en el sistema mundial en la polarización Norte-Sur. Esta jerarquía se ha desplegado como una aguda desigualdad económica a nivel planetario. Estamos pues ante una crisis amplia del proyecto de modernidad por lo que no es casual la preocupación por entender otra crisis de semejante amplitud: la del siglo XVII que a su vez fue un periodo de transición en todos los niveles de la sociedad.

patricia nettel

Un historiador, especializado sobre el siglo XVII italiano, me decía que conocer este siglo eliminaba la necesidad de leer los periódicos para saber qué estaba sucediendo en la actualidad. Coincidió con Boaventura Santos en considerar que un problema fundamental del mundo actual es la jerarquía Norte-Sur y creo, como aquel historiador italiano que mencioné, que el siglo XVII guarda una de las claves más importantes para la comprensión del presente.

Xavier Rubert de Ventós explica que hoy, cada país del centro tiene su sur interior y que éste va aumentando conforme las oleadas de inmigrantes de los países de la periferia parten hacia el norte. Bolívar Echeverría a su vez, considera que a los países del sur de América les corresponde una de las alternativas civilizatorias de la modernidad que él define como barroca. De Ventós nos informa que al norte, lo que Echeverría llama *ethos barroco*, empieza a ser funcional al capitalismo avanzado. Estos son algunos de los problemas fundamentales que giran en torno a la importancia de conceptualizar en forma rigurosa la dimensión cultural, en el sentido antropológico, de la época barroca.

Para Echeverría, Santos y Kurtznitzky la necesidad de construir el concepto del *ethos* histórico en general, y barroco en particular, se relaciona con otra necesidad, la de un dis-

curso crítico sobre el presente. Echeverría nos dice que la crisis civilizatoria del proyecto de modernidad capitalista tiene una duración de aproximadamente cien años y es resultado de que ésta no puede desarrollarse sin entrar en contradicción con su fundamento: el trabajo que busca la abundancia a través de la técnica y que, en el camino, olvida su razón de ser: satisfacer necesidades humanas. Echeverría se pregunta si es posible un proyecto de modernidad verdaderamente alternativo al capitalismo, después de que en el siglo XX hemos sido testigos del surgimiento y derrumbe de la Unión Soviética la cual fue, en realidad, una caricatura del capitalismo liberal. Su interés en la vigencia histórica de un *ethos* barroco surge de su reflexión sobre la crisis contemporánea y de su deseo de pensar en las posibilidades de una modernidad postcapitalista como una utopía realizable. De manera que considera que si el *ethos* barroco es una de las posibles versiones de la modernidad antecedente a la capitalista, y que aún pervive, es factible pensar una modernidad no capitalista. Weber consideraba que es imposible una modernidad no capitalista y afirmaba que existía una correspondencia entre "espíritu del capitalismo" y "ética protestante". Sin embargo, para Echeverría vivir en y con el capitalismo puede ser algo más que vivir por y para él. Si bien, la realidad capitalista es históricamente inevitable es necesario para su funcionamiento

una segunda naturaleza que asegure su armonía: el "espíritu" para Weber, el *ethos* para Echeverría. Para este autor son cuatro las posibilidades de vivir el mundo dentro del capitalismo: el *ethos* realista o protestante, el romántico, el clásico y el barroco. El primero es una actitud afirmativa y militante con el objetivo de acumulación capitalista del que son variantes el segundo y el tercero. El *ethos* barroco, en cambio, no borra la contradicción de la modernidad capitalista, pero se resiste a aceptarla. El *ethos* barroco, dice el autor, acepta las leyes de la circulación mercantil, pero se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza. Es, además, una forma de interiorizar el capitalismo que, como el clásico, toma distancia del hecho capitalista pero lo mantiene como inaceptable y ajeno afirmándose en la "forma natural" del mundo y de la vida.

En el amplio desarrollo de la modernidad hacia el capitalismo España y América Latina quedan bajo la influencia de la versión de la modernidad cultural de la Contrarreforma. A este hecho, dice Kurnitzky, se le agrega el que España y Latinoamérica queden excluidas del desarrollo político, social e industrial de la Europa del norte y que el *ethos* barroco se congele y sobreviva en esta región del planeta.

Para aclararnos qué es el Barroco hay que referirse, brevemente, al contexto histórico europeo de la sociedad del siglo XVII. Las palabras

claves del barroco son: Razón, Pasiones Humanas, Reforma, Contrarreforma, Poder Absoluto, Razón de Estado. Comprender el siglo del barroco en Europa, en general, y en España y América Latina, en particular, es descifrar la relación entre la religión y el Estado Absoluto. Un ejemplo de la complejidad de este problema es el de España y Francia. Ambos países son católicos, pero España y sus territorios americanos son la expresión de la Contrarreforma dirigida por el pensamiento jesuita; en Francia, en cambio en el desarrollo del barroco coexisten el pensamiento libertino, el puritano jansenista y el jesuita.

Al mismo tiempo que en el siglo XVI surge la modernidad política y científica y en el norte de Europa se realiza la Reforma religiosa, la Iglesia católica responde a esos desafíos con la realización del Concilio de Trento y la fundación de la Compañía de Jesús. En política, la modernidad se inicia con Maquiavelo y en la física con Copérnico y Galileo. Las ideas de estos tres hombres bastaron para iniciar el trastocamiento de la tradición medieval tomista. Además se logró una mayor difusión de sus ideas con la invención de un dispositivo técnico básico: la imprenta y la adopción en el lenguaje escrito de las lenguas nacionales.

En política el cambio fundamental reside en la sustitución de la concepción del orden social como un orden de virtud por la visión de éste como manipulación de

las pasiones humanas. Maquiavelo es el primer pensador que considera que el orden social dependía no de la virtud moral, sino de la virtud política. Hobbes en el siglo XVII transforma el fundamento de lo político en el juego y equilibrio de las pasiones. Resumiendo podemos decir que la Reforma y la Contrarreforma son dos respuestas al ideal religioso y político medieval de la redención, léase liberación, de la sociedad, a través de la meta trascendente de la salud del alma. La Reforma rompe con esta tradición propiciando la separación de la religión y la política. La consecuencia es el desarrollo de la noción de Razón de Estado que desemboca en una posición desilusionada de la condición humana. La noción de Razón de Estado se transformó, en los hechos, en la manipulación de las pasiones del hombre; y la legitimación política se realizó entonces, en la época del Absolutismo, a través del poder y la fuerza representados por el lujo y el espectáculo. Maquiavelo triunfó aún en el campo de los contrarreformadores que lo calificaron de humanista pagano y amoral, porque, en los dos bandos, ya sean los reformadores o sus opositores, los jesuitas, el político se define como un ser flexible y fiel únicamente a su objetivo que es el mantenimiento del poder para conseguir el bien común. Su calidad fundamental es la plasticidad absoluta, que expresa mejor las nociones barrocas por excelencia de pasión y razón a través de sus

manifestaciones centrales: equilibrio y movimiento. El *ethos* barroco en la física, en la arquitectura, en la pintura y en la escultura se manifiesta en la problemática de la atracción y equidistancia de los cuerpos como fundamento de equilibrio. En literatura el siglo de crisis se manifiesta con un ánimo de incertidumbre y de confrontación de los ideales con la realidad.

Pero ¿cuál es el problema en los países de la Contrarreforma ortodoxa como España y América Latina? Si en las naciones protestantes el universo de lo religioso se transforma en un problema de la conciencia individual y la relación del cristiano con Dios no necesita ninguna mediación. En cambio, en los países católicos, donde el Estado Absoluto también es predominante, la Iglesia católica, para sobrevivir se subordina a los soberanos absolutos que la utilizan en su beneficio, afirmándose en la noción religiosa de una continuidad real entre la esfera de lo sagrado y lo maravilloso en el mundo profano. Para los protestantes la fe es un problema personal y los milagros y la intervención de los santos son eliminados de su entorno cotidiano. Entre los católicos, en cambio, la dimensión maravillosa y milagrosa de la religión es una realidad que se manifiesta en la esfera secular. Esta dimensión maravillosa es, además, motivo de espectáculo del poder político y religioso. Los protestantes interiorizan la disciplina ascética de los monasterios nos dice Kurnitzky; los católicos, en cambio, trans-

ladan lo sagrado y lo milagroso a la esfera laica. En el libro que comentamos, Raquel Serur, analiza un ejemplo paradigmático de la contaminación del mundo laico por la dimensión maravillosa de la religión. El problema que se plantea la autora es el de analizar la vida de santidad y milagro de Santa Mariana de Quito. Nos explica que los jesuitas mediadores entre el cielo y la tierra de espíritu laxo, tolerante, comprensivo de las pasiones humanas, tienen el objetivo de inducir a la santidad laica, dentro del marco de su proyecto religioso político. De esta manera, si en el caso de los protestantes el ascetismo es internalizado por el individuo común como disciplina de trabajo, la vida de Mariana de Quito es un ejemplo de cómo lo sagrado y lo milagroso contamina la vida secular y la conciencia individual se vuelve espectáculo público y prueba en la tierra de la realidad del cielo, a través de los excesos en el que desemboca el misticismo.

El polo opuesto de lo analizado por Raquel Serur y Carlos Espinosa nos lo da Antonio García de León, quien estudia la cultura popular del puerto de Veracruz en el siglo XVII. En contraste con la España Barroca en la cual se consolida una política de separación de grupos étnicos con la expulsión de judíos y moros, en la Nueva España, nos explica el autor, la realidad obliga a la tolerancia y el mestizaje y se dejan a un lado barreras religiosas y culturales a pesar de la vigilancia de la Inquisición. La cultura popu-

lar surge entonces como la mezcla de diversas tradiciones culturales: europeas, africanas, indígenas, árabes y judías con elementos aportados también por los contactos asiáticos a través de Filipinas. De manera que en el ámbito de lo popular, desde Veracruz y Acapulco, la cultura se presenta como un caleidoscopio de elementos que se manifiestan conjuntamente en celebraciones carnavalescas de tradición igualitaria donde europeos, indios, negros y diversas castas con sonos, canciones, sánetes, farsas y danzas invierten el orden social y religioso reafirmando en un erotismo liberado, opuesto a los excesos místicos, con tintes de un erotismo masoquista, de la élite barroca quiteña. Pero además, explica García de León, la cultura barroca popular de las colonias tiene influencia en la cultura barroca culta de la Metrópoli. Un ejemplo de ello, dice García de León, es el caso del catalán Antonio Soler a quien en su música llegan los ecos del fandanguillo veracruzano.

España y su imperio americano, por condiciones económicas y sociales que es imposible analizar aquí, desde fines del siglo XVI, forman parte de la periferia de la economía-mundo capitalista. Echeverría explica que América Latina, de Nueva España al Perú, a partir de 1680 forma un esbozo de un orbe económico informal que sólo puede entenderse como el intento de realizar un proyecto espontáneo económico y cultural criollo. Proyecto que no se

plantea como una simple prolongación de Europa en América sino que tiene como fundamento las diversas formas culturales que habían confluído a ese territorio. Se conforma una sociedad con una matriz civilizatoria católica pero con una base mestiza y multicultural. Este mestizaje para Echeverría coincide con el comportamiento característico del *ethos* barroco de la modernidad frente al canon clásico del arte occidental. Un ejemplo del barroquismo de la cultura en la Nueva España nos lo da Echeverría cuando explica que las poblaciones subordinadas, en situación de *apartheid*, no tienen acceso pleno a la significación "no", y el "sí" de la clase dominante se vuelve problemático. En consecuencia, el no del subordinado se construye, de forma indirecta, como un sí que, por exageración, invierte la significación. Este es un rasgo cultural que en sí mismo es paradigmático de la cortesía barroca Novohispana.

Gonzalo Celorio en su artículo "Barroco y Crítica en la Literatura Latinoamericana" explica que Octavio Paz ha llamado la atención sobre un desarrollo desigual entre la creación y la crítica. Y que, si bien, ésta última existe en América Latina, no se puede decir lo mismo de la crítica de otra índole. Celorio considera que, sin embargo, en América Latina la literatura ha tomado a su cargo la crítica que realizaron en Europa los filósofos a partir de la Ilustración. Para respaldar su afirmación explica que Severo Sarduy consi-

dera que la *barroquidad* es una de las características de la narrativa latinoamericana. Que, además, este escritor, próximo a las tesis de Bajtin, respecto a carácter carnavalesco de la cultura popular, destaca que la parodia es un recurso propio del barroco y de gran parte de la literatura latinoamericana hasta nuestros días. La parodia, nos explica Celorio, no se limita a la burla de un cierto discurso, sino que implica una actitud crítica que recupera y afirma valores culturales.

Como un breve esbozo de síntesis del libro que comento, una cosa se hace evidente: la relación estrecha entre el artículo de García de León sobre el carácter subversivo de los cantares y las danzas de Veracruz, perseguidos por la Inquisición, la intención crítica, explicada por Celorio, de los escritores latinoamericanos considerados neobarrocos, y el espíritu utópico de Echeverría en la construcción del concepto de un *ethos* barroco para América Latina. Como bien explica Carlo Ginzburg la cultura popular, que tiene su núcleo en la inversión jocosa de los valores y las jerarquías, implica una circularidad, es decir, una influencia recíproca entre cultura popular y alta cultura que queda ilustrada con el ejemplo del músico catalán Antonio Soler, a quien llegan los aires y rumores de los sonos veracruzanos. He aquí la forma circular, barroca, y total en que el *ethos* barroco latinoamericano es analizado en este libro.

KANT: EL REINO DE LA MORALIDAD Y EL ORDEN JURÍDICO-POLÍTICO.

gabriel vargas lozano

Angelo Altieri, *Kant: El Reino de la Moralidad y el Orden Jurídico-Político*, BUAP, México, 1995.

Durante muchos años, he tenido la oportunidad de asistir o de intervenir en diversas presentaciones de libros. Este hecho me ha dado la oportunidad de observar o llevar al cabo, diversos estilos adoptados por los que participan en estos actos.

Una primera forma podría ser llamada la del "presentador cortés". En ella, los que intervienen se ven obligados a hacer un sinnúmero de elogios que no corresponden a sus verdaderos pensamientos. Se comportan con hipocresía.

Una segunda sería la del "presentador amigo". Diga lo que diga el autor estará bien porque se trata de una persona con la cual se guarda un sentimiento "x". Aquí la presentación se vuelve celebración.

Una tercera forma sería el "presentador discípulo" que va a desarrollar las ideas que ya expuso su maestro y autor del libro.

En el otro extremo, tenemos al "presentador oportunista" que valiéndose de la oportunidad que le ofrece estar frente a un público, trata de mostrar que sabe más que el autor sin haberse tomado el trabajo, con frecuencia bastante arduo, de haber hecho un esfuerzo similar.

Otro es el "presentador confundido" que cree que una

presentación de un libro es algo así como la participación en un seminario académico y aburre al público con una larga exposición erudita.

Finalmente, estaría el "presentador novel y por tanto ingenuo" que se toma las cosas con seriedad; lee acuciosamente el libro y realiza un esfuerzo crítico sincero que, con frecuencia no satisface al autor, por dos razones: primera, porque en nuestro país la crítica filosófica sería no es un género que se practique muy a menudo y segundo, porque en filosofía cualquier conocedor puede "enmendarle la plana" a otro. Ejemplos de lo último, tenemos de sobra en la historia de la filosofía: Aristóteles, habiendo sido discípulo de Platón durante veinte años, reprochó a su maestro en su *Metafísica*; Bacon reprochó a Aristóteles en el *Novum Organum*; Descartes reprochó a Bacon en su *Discurso del método*; Kant reprochó a todos en su *Crítica de la razón pura*; Hegel reprochó a Kant en la *Fenomenología del espíritu* y así podríamos seguir hasta hoy. Pero la verdad es que todos los reprobados gozan de cabal salud porque en filosofía existe un aspecto que puede estar sujeto a evolución y otro que atañe más a los valores, al mundo de la subjetividad y por tanto, cae en la esfera de las interpretaciones.

Así, cuando el doctor Angelo Altieri, me hizo el ho-

nor de invitarme a participar en este acto, el primer problema con que me enfrenté es cuál podría ser la forma de presentación más adecuada para este nuevo libro que viene a sumarse a los que ya ha escrito. A mi juicio, la presentación de un libro filosófico debería ser el inicio de un diálogo con el autor, intentando comprender sus razones, pero también buscando un terreno común que permita distinguir la importancia de la propuesta tanto para nuestra personal visión del mundo como para el entorno en el cual vivimos.

En este sentido, lo primero que debemos hacer es una doble celebración: por un lado, la publicación de un nuevo libro de filosofía y por el otro, la de un nuevo libro de uno de nuestros más distinguidos pensadores de México y desde luego, *primus inter pares* en la Universidad Autónoma de Puebla.

Hay que celebrar un nuevo libro de filosofía porque a pesar de la situación de crisis en que nos encontramos en el México de hoy o inclusive podríamos decir justamente por ella, la filosofía, es decir, el pensamiento más profundo que pueda florecer en una cultura, sigue manifestándose para arrojar luz, desde su propia perspectiva, sobre los grandes conflictos de nuestro tiempo.

Pero también hay que celebrar la edición de un

nuevo libro del Dr. Altieri debido a que se trata de la expresión de un pensamiento que se ha manifestado a través de una serie de obras como lo son: *La introducción a la filosofía y sus problemas* (1963); *La doctrina política social de Rousseau en el marco del humanismo* (1970); *Los presocráticos* (1986); *Diseño de la filosofía occidental* (1987); *Ensayos de filosofía* (1990); *El problema de la ciencia en Kant* (1992) y traducciones no menos importantes como la del *Tratado de la cuadratura de las curvas* de Isaac Newton (1975) entre otras importantes obras. Esto nos muestra que tenemos aquí a un pensador que debe ser conocido y reconocido. Es por ello que yo quisiera invitar a los estudiantes que terminan su licenciatura o a los profesores de filosofía, que realicen un trabajo de tesis o inclusive un amplio ensayo que estaríamos dispuestos a publicar en *Dialéctica* sobre la aportación filosófica del maestro Altieri; sobre su método; sus presupuestos y las características de su enfoque filosófico.

Pero pasemos a Kant.

¿Por qué Kant?

La pregunta podría ser respondida en forma inmediata: porque se trata de uno de los más grandes pensadores de la humanidad. Pero inclusive podríamos ajustar más la pregunta: ¿por qué Kant hoy?

Solo por curiosidad, busqué en Internet la palabra "Kant". El resultado fue una enorme lista de publicaciones (entre libros y ensayos que se han publicado en los últimos años sobre el autor o temas relacionados). En efecto, en los

últimos años, hemos conocido un renacimiento de los estudios de Kant en diversos medios.

Una de las causas de este renacimiento ha estado vinculada al ascenso del liberalismo a partir del hundimiento de los regímenes auto-llamados socialistas. En efecto, el socialismo real ponía el acento en la colectividad mientras el capitalismo lo pone en el individuo. Kant es la culminación (o mejor, una de las culminaciones porque la otra es John Stuart Mill) del pensamiento liberal y también del pensamiento ilustrado. Muchos teóricos contemporáneos del liberalismo como Rawls, Nozick, Popper, Hayek y también autores diferentes como Habermas y Apel o MacIntyre, han buscado desarrollar una ética y una filosofía política a partir de una reflexión en torno a temas kantianos. La idea de una comunidad libre de dominio en Habermas y Apel están inspirados en Kant (esa circunstancia constituye su importancia pero también su limitación).

Con su libro titulado *Kant: el reino de la moralidad y el orden jurídico-político*, el doctor Altieri nos ha traído, de nuevo, los temas de Kant. El libro tiene un primer valor: se trata de una excelente introducción a su pensamiento, escrita en forma clara, concisa pero también rigurosa. Es un libro que permite a un lector culto e informado, acercarse al gran pensador de Königsberg. Es una invitación a su lectura y a su reflexión.

El libro va tocando sus temas más destacados: el

planteamiento del problema moral; el formalismo ético; la autonomía y la heteronomía; la moralidad y el derecho; la relación entre moral y política; la propiedad; el contrato social; la negación del derecho a la insurrección; los proyectos para una paz perpetua y la filosofía alemana inmediatamente después de Kant, es decir, con Hegel y Marx.

Los problemas que plantea el libro son muchos y necesariamente debemos ser selectivos.

¿Cuál podría ser la aportación de Kant en el campo de la moral y el derecho?

En forma muy sintética diría que Altieri destaca los siguientes:

En primer término, elaborar una ética que sea independiente de su contenido empírico. Kant consideró que era imposible ponerse de acuerdo sobre los temas sustanciales acerca de lo bueno o lo malo; la felicidad o el placer y sus contrarios y por tanto, recurrió a lo que se ha llamado el formalismo. Se trata como se sabe, de una ética del "deber ser".

Sobre este punto el problema parece insoluble. Asistimos a una oposición entre la conducta moral real y un reino de los fines que se mantiene como un "deber", como una necesidad de guiar nuestra conducta por la senda correcta pero al mismo tiempo, el reconocimiento de que el hombre tiene un libre albedrío, una libertad de optar que lo puede perder. Frente a Kant, Apel propone el reconocimiento de dos niveles: el nivel "A" de la ética, en donde

se concentran los valores que podrían reconocerse como fundamentales y que todo hombre debería perseguir; y el nivel "B" que implica los valores que persigue una comunidad dada y que tienen valor solo en esa comunidad.

Kant pide una renuncia a las pasiones pero estas, como dice Freud no son renunciabiles sólo pueden ser sublimadas en la conducta.

La segunda gran aportación señalada por Altieri es la de la "autonomía". Justamente Kant en su famoso texto "¿Qué es la ilustración?" nos dice que el hombre debe ser autónomo, es decir, debe obrar conforme a la razón propia y no conforme a la razón de otros. Al obrar así estaría de acuerdo con un proyecto de la naturaleza y la providencia. Esta es una gran aportación de Kant. En un mundo en donde predomina la heteronomía, la dependencia de la razón ajena, la intromisión de otros poderes en la persona, se requiere lograr que el hombre se atreva a pensar *sapere aude*, por sí mismo.

La anterior está vinculada a la tercera gran aportación de Kant. La defensa de la persona humana. El hombre es sagrado. Hay que tratar a la humanidad no como un medio sino como un fin. Justamente toda la obra de Kant se dirige a la creación de una antropología: en la *Crítica de la razón pura* Kant busca establecer cuáles son los límites del conocimiento del hombre; en la *Crítica de la razón práctica* cuáles son las normas de la conducta moral; en la *Crítica de juicio*, cuáles son las formas

de la sensibilidad pero le faltó completar la pregunta central que le guiaba: ¿qué es el hombre?

Pero Kant tiene también aspectos que son censurables. Kant habla como si el hombre estuviera solo frente a las alternativas pero en realidad, las alternativas no son solo del hombre sino también de las condiciones en que se inscribe su acción. Como dice Altieri al final de su libro, Hegel hablará del mundo de la eticidad que es el que condiciona la conducta humana. El hombre no está solo frente a la norma moral sino frente a un juego de opciones que surgen también del mundo de la eticidad. Detrás de esto se encuentra la idea de sociedad: o bien como producto de los acuerdos de sujetos atómicos, o bien, sin negar los acuerdos existen costumbres, instituciones, cultura, tradiciones que rodean y condicionan al individuo.

Altieri en su libro señala las críticas de Kant a Rousseau. El último había hablado de un estado de naturaleza que la sociedad había pervertido y por ello había que establecer un nuevo contrato que reflejara la voluntad general. Kant acepta la idea del contrato pero no acepta que el estado de naturaleza sea histórico (aunque en esto Rousseau es dubitativo) sino una "idea de la razón". Ni tampoco la idea de la democracia porque dice que es "necesariamente despótica, porque en ella todos tienen simultáneamente el poder legislativo y el ejecutivo; la aristocracia es más susceptible de una constitución

representativa y, por fin, la monarquía es la forma de estado más aceptable" (p.66). Dice Altieri que esta observación no deja de causar extrañeza porque en la monarquía los tres poderes están en una sola persona aunque en descargo de Kant dice que defiende una monarquía constitucionalista.

Desde luego que nosotros partimos de una tradición republicana y no podemos aceptar esa tesis aunque nos sorprenderíamos al advertir que durante mucho tiempo, en nuestro país, hemos tenido, tras la aparente república, un verdadero monarca como presidente. Pero si extendemos el argumento de Kant a nuestros días podemos advertir que, en efecto, la democracia liberal no es la expresión de la voluntad general sino la suma de la voluntad de todos y por tanto, la suma de los intereses privados lo cual no lleva a una auténtica democracia. Una auténtica democracia debería llevar a los ciudadanos al bien común y el bien común es el bienestar de las grandes mayorías.

Lo anterior nos lleva al delicado tema del "derecho a la insurrección". El tema tiene su origen moderno en la aparición del iusnaturalismo que representó una verdadera revolución teórico-práctica. En efecto, durante toda la edad media, predominó el legitimismo que hacía del monarca un poder absoluto pero a partir de la crisis entre monarquía y parlamento en Inglaterra, crisis que culmina con la *Revolución Gloriosa*, filósofos como Locke abogaron por el

derecho del pueblo a la insurrección en la medida en que se hubiera roto el contrato social originario. Estas tesis se reforzaron en el siglo XVIII con los ilustrados y culminan en la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano".

Frente a esto, Kant acepta el iusnaturalismo pero rechaza la revolución. Altieri recuerda la idea de Kant en el sentido de que "aún cuando los derechos del pueblo sean olvidados y escarnecidos, es altamente ilegítimo, por parte de los súbditos, reivindicar el derecho destruyendo al tirano" (p.72). El pueblo se volvería soberano y se socavaría el poder estatal. El comentario de Altieri es que el discurso de Kant, por más que sea lógicamente intachable, no convence porque se mueve en torno al concepto "soberano". Además, cuando se hace un movimiento de esta naturaleza —dice Kant— no es el pueblo sino solo una parte minoritaria de él. Lo único que acepta Kant es la libertad de escribir.

Aquí Kant incurre en otra contradicción: los pueblos solo tienen dos posibilidades de modificar un estado de cosas: una de ellas es la vía democrática, que en tiempo de Kant no se había desarrollado como en los siglos posteriores; la otra es la vía revolucionaria a la cual se opone por los daños que causa. Altieri nos dice al respecto: "Pero si el estado de derecho no es sino una ficción jurídica, si los gobernantes desoyen la voz angustiada de

los gobernados que claman por el respeto a sus derechos, ¿qué otro camino queda que no sea la práctica de la insurrección, tal vez carente de reconocimiento legal pero no de todo rasgo moral, dado el objetivo de justicia que persigue?" (p.74). Al decir esto, el doctor Altieri está reconociendo un hecho y agregaría que es deber del Estado evitar que se llegue a ese extremo.

Finalmente, Altieri se refiere a la tesis de Kant de la paz perpetua. Aquí es donde se pone de manifiesto la gran contradicción entre las buenas intenciones y el reconocimiento de lo que llamaría "los feroces intereses". Kant tiene razón en lo abstracto, es decir, los hombres deben tratarse entre sí como personas libres e independientes y también los estados deben observar reglas que impidan la violencia y preserven la paz. Pero la realidad es necia y terrible. A pesar de organizaciones como la ONU, el espectáculo a que asistimos es que los hombres no se respetan los unos a los otros y lejos de tomarse como fin se toman como medios y los estados violentan las reglas y violan las soberanías cuando sus intereses se ven afectados.

En su libro, Altieri nos presenta entonces los grandes problemas planteados por Kant y las contradicciones en que incurre. Yo diría que Kant tenía razón solo en parte. Se debe actuar por deber pero ese deber individual está sujeto a una fuerza más grande que es el mundo de la eticidad en Hegel o el sistema social en Marx.

Después de haber mostrado los problemas de Kant, Altieri termina su libro refiriéndose críticamente a Marx en lo que respecta a la conocida, esquemática y reduccionista tesis de la relación entre base y superestructura. Marx tuvo la culpa de que se obra se interpretara así al escribir el famoso prólogo de 1859. Pero a la luz de la obra entera de Marx, existe otra interpretación diferente: el arte, la religión o la moral no son meras superestructuras, sino también tienen un efecto propio; no reducible a la economía ni a una sociedad específica. Va más allá de esto; en Marx existen elementos éticos profundos que buscan la realización de un verdadero humanismo, no muy distante del perseguido por Kant.

Pero aquí podríamos llegar a una nueva solución: hay que reconocer lo que Kant dice de la autonomía del sujeto, pero no podemos aceptar la idea de una sociedad atomista y por tanto, su tesis tendrá que enriquecerse con las propuestas de Hegel y de Marx, sin reducir esta autonomía pero tampoco sin considerarla de modo solipsista. Ni Kant, ni Hegel ni Marx son entonces prescindibles en la ética o el derecho, pero sí tienen que someterse a una nueva reflexión superadora de sus respectivas limitaciones.

(Presentación del libro de Angelo Altieri M., el día 16 de abril de 1996 en el Museo Universitario de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).

INFORMACIONES

POLITICS AND LANGUAGES OF CONTEMPORARY MARXISM

Del 5 al 8 de diciembre de 1996, se efectuó la conferencia «Políticas y lenguajes del marxismo contemporáneo», en la Universidad de Massachusetts-Amherst bajo los auspicios de la Revista *Rethinking Marxism*. Se trata de la tercera conferencia de esta naturaleza organizada por la revista. Los resultados de la convocatoria desbordaron las expectativas de los organizadores. Se presentaron más de cien sesiones, cuatro plenarias y numerosas proyecciones de video; sesiones de jazz y representaciones teatrales.

Las plenarias estuvieron dedicadas a: "Conocimiento, ciencia y marxismo" (Richard Wolff; Jack Amariglio, Sandra Harding, Vandana Shiva); "Raza y clase" (Antonio Callari, Etienne Balibar, Cornel West); "Lugares del poder" (Andrew Parker, Wendy Brown, Jusith Butler y Wahneema Lubiano) y "Socialismo posmoderno y la lucha zapatista" (Carmen Diana, Roger Burbach, Arturo Escobar y Fernanda Navarro).

Las ponencias incluyeron los más diversos tópicos y perspectivas y mostraron la vitalidad que ha adquirido el marxismo en los Estados Unidos. Algunos de ellos fueron: "Imperialismo post-moderno", "Clase, género y globalización", "Espectros de Derrida"; "Lo cultural como político"; "Ecología y economía"; "Repensando el marxismo negro"; "El lenguaje político de Gramsci"; "Althusser después de Althusser"; "El espacio del marxismo"; "Marxismo y desarrollo", "Nuevos paradigmas y viejas verdades"; "Lenguaje y materialismo" y muchas otras. En una de las

sesiones se presentó el *Diccionario histórico-crítico del marxismo* en el que participaron: Frank Cunningham (U. de Toronto); Frigga Haug (Universidades de Hamburgo y Berlín); Wolfgang Fritz Haug (Universidad Libre de Berlín) y Gabriel Vargas Lozano (UAM).

CONFERENCIA DE LA RADICAL PHILOSOPHY ASSOCIATION EN WEST LAFAYETTE, U.S.A.

Del 14 al 17 de noviembre de 1996, teniendo como sede a la Universidad de Purdue, Indiana, se celebró la Segunda Conferencia Nacional de la Asociación de filósofos radicales. En esta conferencia se presentaron más de 50 mesas redondas y cinco plenarias. Una selección de ellas se publicará en *Humanities Press*.

El tema principal de esta conferencia fue **Globalización desde abajo**; las plenarias estuvieron dedicadas a: "Globalismo y ecología"; "Nacionalismo y multiculturalismo" y "Democracia global". Los temas de las mesas redondas fueron, entre otros: "Contradicciones Norte-Sur"; "Espectros de Derrida"; Temas feministas; "Pedagogía radical"; "Modernización y desarrollo"; "Teorizando sobre la raza"; "Marxismo y crisis"; "Qué es lo crítico de la teoría crítica"; "Sexualidad e identidad"; "Existencialismo como filosofía radical"; "Religión radicalizada"; "Filosofía africana y afroamericana"; "Justicia, comunidad y genocidio"; "Economía post-industrial"; "La música afroamericana"; "Cultura, política y cuerpo", etc. La Conferencia fue un gran éxito. Por parte de la UAM fue invitado el Prof. Gabriel Vargas Lozano, co-director de la revista *Dialéctica*, quien

presentó en una de las plenarios su ponencia "The End of History. Debate and Global Democracy" junto a Iris Young (University of Princeton); Franke Wilner (University of Montana); Eddie Soufrant (University Marquette). El Comité local estuvo conformado por William McBride, Leonard Harris, Martin Matustik y Lewis Gordon. El coordinador de la Radical Philosophy Association fue hasta esa conferencia el Dr. Robert Stone.

HISTORISCH-KRITISCHES WÖRTERBUCH DES MARXISMUS

El Dr. Wolfgang Fritz Haug inició en 1984 en la editorial Argument, la publicación de un *Diccionario histórico-crítico del marxismo* en 13 volúmenes. Hasta ahora se han publicado dos volúmenes y en este año verá la luz un tercero.

Se trata de una obra muy importante que busca registrar la reflexión que puede hacerse, desde un marxismo abierto y crítico, sobre la situación del mundo al fin de un milenio y al inicio de otro. El antecedente de esta magna empresa fue el *Dictionnaire critique du*

marxisme publicado por Georges Labica en 1983 en un sólo volumen.

Sobre la perspectiva marxista y su presunta muerte, W.F. Haug dice en la introducción al primer volumen que: "Un proyecto inacabado no puede morir mientras los problemas existenciales a los cuales ha empezado a dar respuesta no se hayan resuelto o hayan perdido su importancia".

Las dos primeras obras han reunido a más de 500 autores de todo el mundo. A diferencia del diccionario de Labica, éste diccionario que es en realidad una enciclopedia, ha reunido por primera vez, a intelectuales de todos los continentes permitiendo superar el tradicional euro o norteamericano-centrismo.

Vol. 1:

Abbau des Staates-Avantgarde-
ISBN 3-88619-431-0

Vol. 2:

Bank-Dumheit in der Musik
ISBN 3-88619-432-9

Información y suscripciones:

Argument Vertrieb
Reichenberger Str. 150, D-10999
Berlin, Alemania
Fax (030) 6114270



SUSCRÍBASE A

dialéctica

SUSCRIPCIÓN POR CUATRO NÚMEROS

México.....	\$ 100.00 pesos
Norte, Centro y Sudamérica	\$ 20.00 USDls.
Europa	\$ 25.00 USDls.

☐ Envíe cheque o giro postal a nombre de *Dialéctica* a la siguiente dirección:
Av. Palafox y Mendoza 229, Centro, C.P. 72000 Puebla, Pue. Tel y fax: 01(22) 46 10 02

La revista Cuadernos Americanos ofrece su colección Cuadernos de Cuadernos, preocupada por difundir estudios que contribuyan a la comprensión de los diversos aspectos de la cultura latinoamericana. En esta ocasión presenta al lector una visión panorámica a través de la pluma de destacadas personalidades de la literatura, de la labor desarrollada por la UNESCO en el ámbito cultural.

Mensaje de América: Cincuenta años junto a la UNESCO

Pról. de Federico Mayor Zaragoza, México, Cuadernos Americanos-UNAM, 1996
(Col. Cuadernos de Cuadernos, 7)

ÍNDICE GENERAL

FEDERICO MAYOR ZARAGOZA. Prólogo
EDGAR MONTIEL. Nuestra América y la UNESCO

I. PRECURSORES DE LA COOPERACIÓN INTELECTUAL

GABRIELA MISTRAL. La unidad de la cultura
ALFONSO REYES. Notas sobre la inteligencia americana
PEDRO HENRIQUEZ UREÑA. América en la cultura de occidente
JAIME TORRES BODET. El destino de la persona humana
JUAN MARINELLO. Martí, precursor de la UNESCO

II. UN CONTINENTE CULTURAL

CARLOS FUENTES. Revelación de América
JORGE EDWARDS. Orden y aventura de la lengua
RUBÉN BAREIRO SAGUIER. El génesis guaraní
RENÉ DEPESTRE. Una ejemplar aventura del cimarroneo cultural
JORGE AMADO. Un país donde se mezclaron hombres y dioses
CÉSAR FERNÁNDEZ MORENO. América Latina en su cultura
JOSÉ LEZAMA LIMA. Imagen de América Latina
GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ. El milagro de la creación

III. EL HUMANISMO AMERICANO

ARTURO USLAR PIETRI. Nación y libertad en la América Latina
GERMÁN ARICINIEGAS. Una sola palabra: independencia
SILVIO ZAVALA. Las Casas, profeta del anticolonialismo
FRANCISCO MIRÓ QUESADA. Los derechos humanos en América Latina
ERNESTO SÁBATO. Anotaciones sobre la crisis occidental y la desmitificación
MIGUEL LEÓN PORTILLA. Naturaleza y cultura
VÍCTOR MASSUH. La vocación universalista
LEOPOLDO ZEA. Derecho a la diferencia: más allá de la tolerancia

IV. LA ESCENA CONTEMPORÁNEA

OCTAVIO PAZ. Ironía y compasión
OSVALDO HURTADO. Cuatro expresiones de la cultura política latinoamericana
LUIS ECHEVERRÍA. Ante todo una revolución mental
BELUSARIO BETANCOURT. La función del Estado: dimensiones de la cultura
MIGUEL DE LA MADRID. Contexto para la democracia y la cultura
MANUEL ELKIN PATARROYO. Papel del conocimiento científico en el proceso de integración
HÉCTOR GROS ESPIELL. Integración política: utopía o posibilidad real?
ALDO FERRER. Desarrollo desde adentro
FERNANDO AINSA. La construcción de un nuevo espacio cultural iberoamericano
RIGOBERTA MENCHÚ TUM. Los pueblos indígenas y el desarrollo sostenible

MENSAJE DE AMÉRICA

Cincuenta años
junto a la UNESCO

PRÓLOGO DE FEDERICO MAYOR ZARAGOZA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Editores UNESCO

VENTAS

Torre I de Humanidades, 2º Piso,
Ciudad Universitaria 04510,
México, D.F.
Tel: 622 1902; fax: (525)616 25 15
e-mail: cuadamen@servidor.unam.mx

**COSTO PARA
EL PÚBLICO EN GENERAL**
\$40.00

Sí hacemos MEMORIA

Revista mensual de cultura política, donde la reflexión, el análisis, la información y las nuevas corrientes del pensamiento ven hacia el tercer milenio. A través de imágenes visuales e ideas frescas conozca el poder de las palabras y las cosas, cuéntese con los sujetos emergentes, con la nación y el mundo.

¡Suscríbase!

NÚMEROS

todo el país	150 pesos
América Central	90 USDs.
América del Sur	100 USDs.
América Latina y África	135 USDs.

En el D.F., usted puede suscribirse por teléfono al 549 61 17.

Envíe sus cheques a nombre de:

Centro de Estudios del Movimiento Obrero Socialista, A.C.

Carretera y Portillo No. 99,
1. Parque San Andrés,
Legación Coyoacán
04040, México, D.F.
Tel.: 549 61 17 y 544 98 26,
Fax: 549 02 53

100 MEMORIA

La ciudad
en tránsito

Mundialización,
neoliberalismo
y fin del trabajo

■ EUMENIO CORDERO ■ JUAN
MANUEL VALERO ■ JORGE LICHTENBERG

■ PABLO GONZÁLEZ CASANOVA ■ MANUEL
WALLSTEIN ■ ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ
■ ENRIQUE LÓPEZ ■ GARY CASE ■ MARIO
DE LA PENA ■ MASSIMO MOCCHINI ■ EVODIO
ESCALANTE ■ ARNOLD
MASTRELLI ■ MARIO
■ JOSE ANTONIO



1a CONFERENCIA INTERNACIONAL DE FILÓSOFOS Y CIENTÍFICOS SOCIALES DE MÉXICO, ESTADOS UNIDOS Y CANADÁ

Organizado por la revista *Dialéctica* y la *Radical Philosophy Association* de los Estados Unidos, los días 26, 27 y 28 de junio de 1997 se llevó a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, la "Primera Conferencia de Filósofos y Científicos Sociales de México - Estados Unidos - Canadá".

Conferencia inaugural:

Pablo González Casanova: "Las ciencias sociales y la democracia. Problemas actuales"

Conferencia de clausura:

Adolfo Sánchez Vázquez: "El valor del socialismo hoy"

Mesas de trabajo:

Democracia y Sociedad Civil; Multiculturalismo; Democracia y Desigualdad; Democracia, Derechos Humanos y Justicia Social; Neoliberalismo, Educación y Desarrollo Sustentable; Feminismo y Teoría de la Identidad Ética, La Nación Frente a la Globalización; los Manuscritos del 61-65 de Karl Marx; Los Marxismos Hoy; Posmodernidad; Globalización; Democracia. Teoría y Práctica; Ética y Sociedad; Justicia Global: Reforma y Revolución/Movimiento Zapatista y Derechos Humanos.

Ponentes:

Ramón Eduardo Ruiz, Octavio Rodríguez Araujo, Froylán López Narváez, Enrique Dussel, Carlos Pereda, Bolívar Echeverría, Salvador Martínez della Roca, Raúl Olmedo, John Holloway, Kay Nielsen, Wess Rehberg, Ann Ferguson, Jocelyne Coutoure, Sonia Videaux, Fred Moreley, Eileen Robertson-Rehberg, Harry Van der Linden, David Lea, entre 60 destacados participantes.

Comité Organizador Internacional:

Gabriel Vargas Lozano (organizador principal del evento); Roberto Hernández Oramas, Ramón Gómez Sánchez de la Barquera, Richard Schmitt, Fred Evans y Rodney Peffer (coordinadores); Yolanda Angulo, David Barkin, Carlos Figueroa Ibarra, Ruperlo Retana, Mauricio Schoijet; Ernesto Vargas Gil (secretario).

Patrocinaron:



Universidad Autónoma
de Puebla
Vicerrectoría de Docencia
Fac. de Filosofía y Letras

dialéctica

RPA
Radical Philosophy
Association

Accilibe
Centro de Documentación
en Filosofía Latinoamericana
e Indica



Universidad Autónoma
Metropolitana
Sachinilco-Itapalapa
División: Ciencias Sociales
y Humanidades

NOVEDADES



**siglo
veintiuno
editores**



**EL MUNDO
ACTUAL:**

**SITUACIÓN Y
ALTERNATIVAS**

*Pablo González
Casanova y
John Save-Fernández
(coordinadores)*

Cos la colaboración
de la UNAM

**LA SOCIEDAD
DERROTADA**

**EL DESORDEN
MEXICANO DEL
FIN DE SIGLO**

Sergio Zermeno

Prólogo de
Alain Touraine



**ENCUESTAS Y
DEMOCRACIA**

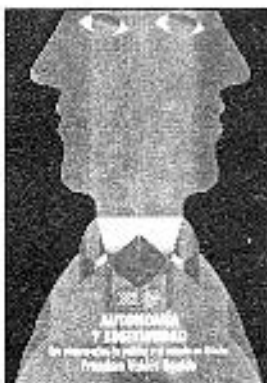
**OPINIÓN PÚBLICA
Y APERTURA
POLÍTICA EN
MÉXICO**

*Roderic Ai Camp
(compilador)*

**SOCIALISMO
PARA UNA
ÉPOCA DE
ESCÉPTICOS**

Ralph Miliband

En colaboración
con la UNAM



**AUTONOMÍA Y
LEGITIMIDAD**

**LOS EMPRESARIOS,
LA POLÍTICA Y EL
ESTADO EN MÉXICO**

*Francisco Valdés
Ugarte*