

ENTREVISTA A
KARL OTTO APEL

dialectica

■ Nueva Época ■ Año 22 ■ Número 31 ■ Primavera de 1998 ■

La democracia de todos ➤ *Pablo González Casanova*

La Alternativa al Pensamiento Neoliberal ➤ *Samir Amin*

El Marxismo Fordista ➤ *Wolfgang Fritz Haug*

Más Allá del Capital ➤ *István Mészáros*

La Democracia: entre la Violencia y la Anomía Social ➤ *Fernando Quesada*

La Violencia Neoliberal ➤ *Ana María Rivadeo*

Revolución y Modernidad en América Latina ➤ *Ruperto Retana*



FORO MUNDIAL DE LAS ALTERNATIVAS
Manifiesto

Néstor Kohan:
EL CHE Y LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Renato Prada Oropeza:
CONTRA UNA RAZÓN TOTALIZANTE

Luis Villoro y Gabriel Vargas Lozano escriben sobre "Filosofía y Circunstancias" de Adolfo Sánchez Vázquez



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.C. Enrique
Doger Guerrero
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 Rocas †, Luis
Cardoza y Aragón †, Adam
Schaff (Polonia), Giuseppe
Vacca (Italia), Elmar Altvater
(Alemania), Vjekoslav
Mikecin (Croacia), Francisco
Fernández Buéy (España),
Ruy Mauro Marini † (Brasil),
John Holloway (Inglaterra),
Juan Broom, 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
Pulanco, Salvador Millán,
Irene Sánchez, Alejandro
Gálvez, Graciela Arroyo
Pichardo, Edith Antal,
Betania Allen, Francisco
Piñón, César Delgado, Estela
Calloni, Mercedes Durand,
Carmen Lira, Sol Arguedas,
Saúl Ibarra, 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 Gózman, Pablo
Maríñez, Roberto Escudero,
Felipe Campuzano, Raúl
Páramo Ortega, Carmen
Galindo, Magdalena Galindo,
Norma de los Ríos

Administración: Ernesto
Vargas Gil

■ *Dialéctica*, nueva época, año 22, núm.
31, primavera 1998
■ Revista cuatrimestral ■ Precio por
ejemplar: \$35.00 ■ Correspondencia y
suscripciones: Itálica/Mendoza 221 (alca),
Centro, 72000 Puebla, Pue.; teléfono y
fax: 01 (221) 46 10 02, 6 en la Cd. de
México, al Apdo. Postal 21-679,
teléfono y fax: 6 17 06 88.
<http://www2.usp/~files/dialectic.htm>
Email: diale@servidor.com.mx
■ Suscripción por cuatro números en la
República Mexicana: \$150.00. En los
Estados Unidos, Canadá, Centro y
Sudamérica, y Europa, por cuatro
números: \$50 USD
■ Tiraje: 2,000 ejemplares

dialéctica

■ Año 22 ■ Núm. 31 ■ Primavera 1998 ■

■ Editorial, 2

■ **Ensayos** □ La democracia de todos, *Pablo González Casanova*, 4 □ Hacia un foro mundial crítico, *Samir Amin*, 17 □ Después de la caída del Marxismo Fordista, *Wolfgang Fritz Haug*, 35 □ La democracia: entre la violencia y la anomia social, *Fernando Quesada*, 50 □ Violencia Neoliberal, *Ana María Rivadeo*, 64 □ La Reproducción del Metabolismo Social del Orden del Capital, *István Mészáros*, 73 □ El Problema de la Revolución y la Modernidad en América Latina, *Ruperto Retana*, 106 □ El Ché Guevara y la filosofía de la praxis, *Néstor Kohan*, 117 □ Razón, racionalismo y los universales, *Renato Prada Oropeza*, 141

■ **Entrevista** □ Entrevista a Karl-Otto Apel, *Yolanda Angulo*, 159

■ **Documento** □ Foro Mundial de las Alternativas, 166

■ **Libros** □ Comentario al Libro *Filosofía y Circunstancias* de Adolfo Sánchez Vázquez, *Luis Villoro*, 171 *Filosofía y Circunstancias*, *Gabriel Vargas Lozano*, 173 □ Premios Cervantes, *Ma. Teresa Colchero*, 176

EDITORIAL

Dialéctica llega, con esta entrega, al número 31. Como explicamos en nuestro anterior editorial, lo hace después de un largo periodo que se inició en 1976 y en el que han transcurrido una serie de verdaderas catástrofes nacionales e internacionales. Las catástrofes nacionales han sido, en primer lugar, la oportunidad que dejó pasar tanto el gobierno como los grandes empresarios, de prepararse y preparar a todo el pueblo, para las profundas transformaciones que se estaban operando en el capitalismo desarrollado, al incorporar la tercera revolución científico-técnica, que dejó obsoletos a la industria y al comercio locales; en segundo, la apuesta petrolera que hizo la administración de López Portillo y que dejó al país en la bancarrota en 1982 y finalmente, la institucionalización del neoliberalismo como "única forma" de enfrentar el proceso de globalización. Todo ello ha significado una serie de transformaciones económicas, políticas y jurídicas que han derivado en la profunda crisis en que nos encontramos. La rebelión de Chiapas se encuentra inscrita no sólo en la lógica de reacción en contra del neoliberalismo sino de reacción en contra de situaciones injustificables de indefensión de los más pobres entre los pobres: los indígenas.

En el aspecto internacional, el derrumbe del llamado "socialismo realmente existente" de 1989 a 1991, implicó una profunda reestructuración del sistema-mundo que no tenía más precedentes que la ocasionada por la Segunda Guerra Mundial en que los países quedaron atrapados en la lógica de los dos sistemas. Al caer el "llamado socialismo", desde el Departamento de estado norteamericano, se hizo circular mundialmente el manifiesto de la victoria titulado "El fin de la historia" y formulado por un oscuro ideólogo de origen japonés. Con ese manifiesto se pretendía afirmar que la lucha entre capitalismo y socialismo había terminado y que no había más alternativa que el "pensamiento único".

Tanto los muy difíciles acontecimientos nacionales como internacionales produjeron, en todas partes, una pérdida de sentido. Se dijo entonces que ya no había izquierda ni derecha y que había que enterrar a todo pensamiento que se reclamara como "crítico" iniciando con el marxismo.

En estas circunstancias ¿cuál es o puede ser la labor de los universitarios?

Su primera función debe ser la de producir conocimientos, lo más objetivamente posibles, sobre los problemas que aquejan a nuestro país y al mundo. La Universidad no puede estar divorciada de la sociedad sino por el contrario, debe servirle a ella con las armas del conocimiento. La segunda es que debe inscribirse, como institución del estado, a favor de las mejores causas del pueblo.

Dialéctica ha querido, a través de todos estos años, ofrecer a sus lectores ensayos, artículos, comentarios de libros que permitan aclarar algunos de los problemas que enfrenta la humanidad. Es por ello que, en este número, incluimos reflexiones en torno a la democracia, el neoliberalismo, el racionalismo, el llamado socialismo real, la globalización, la teoría de la acción comunicativa y la filosofía de la praxis, entre otros. Además, en sus páginas se encontrarán los documentos centrales de una de las más importantes iniciativas teórico-políticas de los últimos tiempos: el foro mundial de las alternativas. En este foro mundial, se trata de unir a todos los intelectuales progresistas para buscar vías alternas para un desarrollo humano, democrático y equitativo para la humanidad.

(GVL)

LA DEMOCRACIA DE TODOS*

pablo gonzález casanova

Tenemos dos problemas con las utopías. De un lado es muy importante tener utopías. Frente al desencanto, frente a la desesperanza, frente al conformismo es importantísima la utopía. Pero hay otro problema no menos importante. Tenemos que realizar la utopía... por lo menos en algo, en "alguien" como me dijo un campesino tzotzil. Es este problema el que me interesa en relación con la democracia. La democracia es una utopía. "El gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo" como dijo Lincoln, o "la democracia para todo el pueblo" como dijo el Sub-comandante Marcos, es una utopía. Nada más lejano a la realidad.

El problema es que todas las democracias han sido excluyentes y que la falta de una democracia incluyente explica el fracaso de cada uno y todos los proyectos humanistas. Parece así que la democracia incluyente no sólo es una utopía sino un camino para que se cumplan las utopías que no se cumplieron, y que en la Edad Moderna están bellamente expresadas por "libertad, igualdad, fraternidad", ese lema de la Revolución Francesa, que nos aprendimos en la primaria.

Parto así del siguiente postulado: La explicación general del fracaso de las utopías democráticas es que para alcanzar sus objetivos fueron incapaces de construir una democracia no excluyente. Es más, ni siquiera se plantearon el problema en el terreno teórico, menos en el práctico. Usaron el término democracia con una connotación excluyente tanto cuando quisieron impulsar la democracia como cuando se propusieron impugnarla.

Hoy estamos todos tan acostumbrados a pensar en términos de una democracia excluyente como algo lógico y natural, que cuando usamos el término nunca nos imaginamos un *gobierno de todo el pueblo*. En nuestro subconsciente colectivo tenemos un concepto oligárquico de la democracia: un concepto elitista. Sólo nuestra conciencia moral y política nos lleva a plantear la democracia de todos como una utopía que sea una solución.

El postulado sostiene que la libertad sólo se alcanza con una democracia no excluyente, y que una política menos injusta sólo se alcanza con la democracia incluyente, y que un mundo menos violento y autodestructor sólo se puede alcanzar con una democracia incluyente.

Ese postulado exige muchas precisiones. Para acercarnos a ellas creemos que es conveniente empezar por ver qué variaciones ha tenido la democracia excluyente y qué lecciones nos deja para un paradigma de democracia incluyente. También consideramos que es necesario revisar las limitaciones que las ciencias sociales han mostrado o los legados que contienen y que pueden ser útiles para estudiar hoy los problemas y alternativas de la democracia incluyente. En este terreno voy a tocar puntos muy sensibles para nosotros, como ideólogos y como investigadores, pues las limitaciones y posibilidades de los paradigmas político-sociales y de los paradigmas político-científicos parecen llevar a una especie de metamorfosis de la investigación y de la lucha, que nomás pensar en ella parece una especie de provocación y de invitación al divorcio ideológico, y requiere algunas consideraciones.

La metamorfosis de los paradigmas nos lleva a un nuevo paradigma político-social y de la investigación en ciencias sociales. Para un esclarecimiento mínimo del significado de esta proposición me serviré del método narrativo —hoy de moda y con razón—. Dos ejemplos me permitirán precisar el juicio sobre el paradigma alternativo, emergente y necesario, un ejemplo está relacionado con la plática que tuve hace unos días con un viejo ferrocarrilero que estudia marxismo; otro, con la crítica que Rossana Rossanda, antigua directora de *Il Manifesto*, le hizo al Sub-comandante Marcos a propósito de un artículo que éste publicó en *Le Monde Diplomatique*, y desde ahora quiero advertir que no estoy de acuerdo con Rossana Rossanda.

Quienes construyen la democracia definen y delimitan el concepto y la realidad. Los esclavistas construyeron la democracia griega y excluyeron a los esclavos y a las mujeres. Los burgueses de las repúblicas hanseáticas y de las islas británicas declararon que sólo ellos eran ciudadanos.

Los complejos militares-transnacionales de nuestro tiempo identifican la democracia con el libre mercado que dominan. Sus teóricos, como Von Mises y Friedman, consideran a Augusto Pinochet un héroe de la democracia y a Fidel Castro un tirano.

El pensamiento conservador y neoconservador de nuestro tiempo se apropia del pensamiento liberal y neoliberal para forjar una democracia elitista y excluyente, que acaba con las concesiones sociales a que la burguesía se vio obligada durante el ascenso de las luchas obreras en la metrópolis y de las luchas de liberación nacional en las colonias.



Pablo González Casanova. Sociólogo mexicano. Autor, entre otros, del libro clásico *La democracia en México*. Director del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Ex-rector de la UNAM. Doctorado honoris causa, entre otras Universidades, por la BUAP. Miembro de la CONAL. Miembro del Consejo Editorial de *Dialéctica*.

Por todas partes, la política liberal y conservadora estableció desde el siglo XIX y en el "corto siglo XX" sistemas electorales de una democracia limitada en la participación, la representación y la toma de decisiones. El proyecto liberal, a la hora de gobernar, se opuso todo lo que pudo a la democracia electoral universal y sentó las bases de una "abstención" estructural y "funcional". Su proyecto correspondió a actividades discontinuas de una ciudadanía que votara de vez en cuando, y a gobiernos oligárquicos y dependientes que hasta hoy no pueden atender los intereses más elementales de las mayorías. El liberalismo realmente existente fue el primer fracaso de las utopías libertarias e igualitarias de los siglos XVII y XVIII.

La democracia también ha sido definida por la socialdemocracia. La contribución principal de la socialdemocracia consistió en luchar por el sufragio universal y por la participación de los obreros organizados en los gobiernos, con incrementos en el gasto público y en la acumulación de capital social y estatal. La socialdemocracia aceptó sin embargo pactar con los complejos empresariales, políticos y militares dominantes, para limitar la democracia y la justicia social. Contribuyó a limitarlas a los países y centros metropolitanos, muchas veces a expensas de los países y poblaciones dependientes y coloniales. Tras el triunfo mundial del neoliberalismo en los años 70 y 80, la presencia de la socialdemocracia se ha visto seriamente mermada. Importantes organizaciones, líderes y gobernantes socialdemócratas han aceptado aplicar las políticas neoliberales de ajuste y "adelgazamiento" del Estado en las actividades y responsabilidades sociales. Los países hegemónicos cuyo comercio con países del Sur es importante, han podido mantener las políticas sociales del "Estado Benefactor" (según ha probado recientemente Göran Therborn), al beneficiarse de una relación de intercambio que les es favorable. Pero incluso en esos países hay una política de acoso y freno a los trabajadores industriales y a los sectores medios.

Hasta hoy la socialdemocracia sigue definiendo los límites de la justicia y de la democracia —a nivel mundial y en cada nación— dentro de espacios metropolitanos y a expensas de los espacios dependientes. En cualquier caso y con todas sus limitaciones, la definición socialdemócrata de la democracia no puede confundirse con la liberal y neoliberal ni siquiera cuando se emplea el término "liberal" al uso anglosajón. Incluso entonces vale la pena distinguir a los actores socialdemócratas de los liberales, pues si éstos expresan de una manera más natural la política conservadora del "libre

mercado" oligopólico y del sistema capitalista, los socialdemócratas representan un movimiento histórico que intentó controlar el mercado y limitar y hasta eliminar al capitalismo por medio de reformas. En realidad ese movimiento fue cooptado y refuncionalizado por el sistema en luchas sucesivas.

Una tercera definición de la democracia aparece vinculada al nacionalismo revolucionario de los países dependientes cuya rica expresión va desde Sun Yat Sen y la Revolución China de 1905 hasta la Nicaragüense de 1979 con organizaciones y movimientos de las más variadas ideologías algunos ciertamente influidos y hasta dominados en largos períodos por el marxismo-leninismo. La definición de la democracia por el nacionalismo-revolucionario toma ciertos elementos de la socialdemocracia y del Estado asistencialista; vincula la democracia representativa y la participativa y acoge en ocasiones el pluralismo ideológico y político. En muchos casos trata de imponer la ideología oficial invocando los proyectos de independencia nacional y de justicia social en los que tiende a predominar la lógica estatista y la lógica para la construcción del Estado-Nación, ambas combinadas con fenómenos de corrupción y acumulación privada de capital por las altas burocracias.

En la lucha por el poder del nacionalismo-revolucionario se mantienen y rehacen el caudillismo y el caciquismo autoritarios. Los estados respectivos tienden a caer en políticas populistas más que populares. Redefinen las desigualdades e injusticias con garantías, prestaciones y concesiones a las clientelas de los jefes y caudillos y a los núcleos de trabajadores organizados, principalmente a los urbanos; favorecen sobre todo, a los nuevos ricos que después de un tiempo se asocian a las transnacionales.

Nacionalismo revolucionario, populismo y clientelismo construyen conceptos y realidades de naciones, pueblos y democracias con marginación y exclusión de las mayorías de los habitantes. Utilizan el clientelismo, el corporativismo y la participación para fortalecer el corporativismo populista con sus políticas sociales de beneficencia. En las estructuraciones representativas y participativas, la democracia difícilmente obedece a los modelos formales del liberalismo. Partidos, parlamentos, soberanías y autonomías —como en el liberalismo realmente existente— quedan sometidos a élites regionales y locales y a sus respectivas clases políticas. Tal vez su principal diferencia sea que aumenta el número de beneficiarios y la importancia de las negociaciones sociales cuando se les compara con el "antiguo régimen". El

**trans
nacio
nales**

nacionalismo revolucionario y el populismo tienden a identificar la democracia con el partido surgido de la guerra liberadora contra el tirano y el imperio. En ocasiones el partido y el Estado asumen la representación popular y nacional, aunque sólo incluyan a sus clientelas y a las corporaciones populares y obrero-campesinas que los apoyaron, y dejen fuera a la mayoría de los campesinos y trabajadores, que en general son los más pobres y oprimidos. El autoritarismo personal y el institucional transforman a los líderes en nuevos patrones y empresarios. Así se rehace la separación de los gobiernos y sus pueblos. Los propios movimientos surgidos del nacionalismo revolucionario derivan en gobiernos populista-empresariales que inician el endeudamiento externo de los setentas y llevan a la crisis de pagos de los ochentas y noventas. De las filas de los gobiernos populistas surgieron los dirigentes que implantaron la política neoliberal.

Como la socialdemocracia, el nacionalismo revolucionario es otro caso de cooptación y recuperación de movimientos sociales que dieron en general poca importancia a la democracia tal y como la definen los liberales, y menos aún a una democracia participativa, representativa y no excluyente de carácter universal. La estructuración final del poder político-social y económico en los gobiernos populares y populistas es predominantemente clientelista, dirigida por jefes y por mafias, que organizan estados y sociedades "duals" con participantes y con marginados de la acumulación y el consumo, entre grandes opresiones, discriminaciones y represiones mantenidas y renovadas.

Los comunistas y marxistas-leninistas también construyeron y definieron la democracia con serios límites y sorprendentes exclusiones. Oscilaron entre la crítica a la "democracia" en general, a la que identificaron con la definición liberal y burguesa de sistemas de gobierno útiles a los intereses y a la dominación del capital, y la exaltación de una "democracia popular", o "democracia socialista" en la que ocultaron las estructuras de poder autoritario e incluso totalitario que realmente imperaban.

La toma de decisiones "soberanas" o "de última instancia", basada en una lógica de "seguridad", se identificó, desde Engels, con la expresión poco feliz de "dictadura del proletariado". Su legitimidad para la defensa de los intereses y la seguridad de las mayorías pronto se perdió en los países comunistas. Lejos de imponer la dictadura de los obreros como soberanos que decidieran en "última instancia", en realidad cada vez fue más clara la dictadura de la "nomenklatura"

contra los obreros, campesinos y habitantes a los que decían encabezar como sus vanguardias. El autoritarismo personal y de grupo llegó a ser tan fuerte que hasta los peligros y amenazas reales del imperialismo y la contra-revolución perdieron significado. La reorganización de las nuevas oligarquías, jefaturas y mandos se hizo con la ideología marxista-leninista como retórica, entre procesos de corrupción y acumulación privada que llegaron a excluir a la inmensa mayoría de los trabajadores. Los excluyeron de la representación y elección de políticas genuinas, aunque durante largo tiempo los hicieron beneficiarios de prestaciones y concesiones acordadas con una lógica paternalista-autoritaria revestida de símbolos revolucionarios. Al final el "totalitarismo" marxista-leninista expresó una reflexión vacía, una investigación dogmática, una interpretación carente de sentido y una educación para no saber pensar y actuar. Cuando se acabó el teatro la cultura oficial se deshizo de sus falsedades deshaciendo a sus países.

El proceso de los comunistas en el poder llevó en unas cuantas décadas a la desestructuración y reconstrucción de desigualdades entre los cuadros y las bases y entre los distintos pueblos de la URSS y del bloque soviético. Algo muy semejante ocurrió y ocurre en China y Vietnam. Solamente en Cuba se mantuvo la vinculación de cuadros y bases, primero por una moral política que viene de grandes corrientes a las que Martí representó, y después por una reestructuración de la lucha "comunista" en torno a la emancipación nacional con bases populares.

La participación democrática del pueblo cubano en las decisiones aumentó mucho con la educación y organización de las bases, y también como parte de una política de seguridad nacional y de justicia social acordada por la inmensa mayoría del propio pueblo. Tras la crisis del marxismo-leninismo éste fue redefinido desde posiciones morales y nacionales —como señala Armando Hart—. La dirección del proceso se entroncó en un marco teórico y cultural más amplio que el marxismo-leninismo, el del pensamiento libertario e independentista. A partir de ambos diseñó una lucha de inserción en la "globalidad" con defensa de las victorias sociales y emancipadoras, y con proyectos de una apertura democrática que, limitada por el bloqueo norteamericano con su lógica de intervención y guerra, expresa sin embargo la práctica concreta de lucha del pueblo trabajador por la defensa de las políticas sociales y de la independencia nacional, claramente amenazadas. La definición democrática de la realidad cubana sigue siendo superior a su definición teórica. Y aunque el

NOMEN
K
LATURA



concepto de democracia se analiza cada vez más, todavía no ocupa el lugar que merece ni por sus aportaciones al pueblo cubano, ni por lo que puede constituir como legado para el nuevo proyecto de democracia universal.

En ninguno de los movimientos históricos señalados surgió una teoría que planteara como paradigma científico-político un movimiento universal de democracia no excluyente y plural que comprendiera la variedad y unidad de quienes habitan el planeta. La construcción y el concepto de democracia siempre se ha propuesto a partir de paradigmas que se han dicho "conservadores", "liberales", "socialdemócratas", "nacionalista-revolucionarios", "comunistas" o "marxista-leninistas". Hoy neo-liberales y neo-conservadores se adjudican la definición de la democracia y dogmatizan sobre ella como parte de un mercado global cada vez más reducido y excluyente con fenómenos parasitarios y depredadores, intervencionistas y ecocidas que amenazan —sin el menor lugar a dudas— la Vida en la Tierra.

Sólo en un pequeño rincón del mundo, conocido como La Lacandona, un movimiento armado de indios mexicanos plantea el nuevo proyecto de democracia universal y con ironía lo llama "intergaláctico". Al esbozarlo, parte de una de las culturas más antiguas y ricas de la humanidad: la maya. Al mismo tiempo muestra un conocimiento admirable de la cultura occidental y de la filosofía moderna y post-moderna. Entre sus líderes se cuentan intelectuales del más alto nivel, algunos revolucionarios, post-modernos y constructivistas. Uno dijo: "No tenemos que conquistar el mundo. Sólo tenemos que construirlo..." La construcción de conceptos y realidades se realiza con la mayor seriedad y con la mayor alegría, mezclando géneros literarios y filosóficos, persuasión y educación, comunicación de choza o de caverna e internet. Se trata de un fenómeno rigurosamente "emergente" que tal vez aparezca en muchas partes del planeta. En todo caso es, el heredero más profundo de las luchas por la democracia como gobierno de las mayorías, con respeto del pluralismo religioso, político, ideológico, cultural, y con la participación y representación de los pueblos y las etnias en la toma efectiva de decisiones del gobierno.

Las teorías acerca de la democracia con justicia social y dignidad, de la "democracia de todos" como la llaman los zapatistas, incluyen planteamientos científicos y humanísticos superiores a los de cualquier otra teoría sobre la organización del poder y la sociedad en las ciudades, los pueblos, las naciones y el mundo. Pero para hacer efectivas sus virtudes es necesario reconocer una y otra vez que nunca hasta ahora se

ha pensado con profundidad y con seriedad en una democracia universal, planetaria y no excluyente, menos aún en su posible estructuración, difusión y consolidación. Hacerlo va más allá del legado y la perspectiva de las ciencias sociales hacia la construcción y creación, en la teoría y la realidad, de un nuevo paradigma histórico de democracia universal no excluyente, con connotaciones morales y prácticas, humanísticas y científicas, utópicas y políticas; con reestructuraciones de los intereses particulares y de los intereses generales; con mediaciones e interacciones propios de un sistema de sistemas o red de redes autorregulados y autocreadores, que se comuniquen desde varias civilizaciones y con ellas.

Para acercarse a esos objetivos el recurso a la teoría y a la metodología de las ciencias sociales implica reformular tres grandes corrientes: el empirismo, la dialéctica en su versión histórica y social conocida como marxismo, y el constructivismo. Es más, para lograr esos objetivos parece indispensable reubicar a las corrientes anteriores, y lo que es válido de ellas, en un nuevo paradigma científico y político.

La democracia ha sido motivo de estudios empíricos, dialécticos y constructivistas. Pero no cabe duda que las limitaciones ideológicas y prácticas de los movimientos político-ideológicos que no hicieron de "la democracia de todos" un objetivo central han entorpecido las propias investigaciones, y que éstas por su parte entrañan problemas teórico-metodológicos que es necesario considerar.

El empirismo y el estructural-funcionalismo dominaron el panorama mundial de las ciencias sociales en la post-guerra. Sus estudios sobre distribuciones, sobre correlaciones, sobre tendencias y variaciones en los fenómenos electorales, políticos y democráticos respetaron *en todo* los dogmas del mercado y del Estado, y redujeron su propia problemática a definir los sistemas políticos y electorales, sin que aparecieran *nunca* como objeto especial de estudio los intereses de clase y el obstáculo esencial que para la democracia constituye el sistema de acumulación capitalista.

La dialéctica marxista tuvo serios obstáculos para el estudio y manejo de las mediaciones: ni previó la magnitud y alcance de las mediaciones del capitalismo, ni acordó una importancia central a la construcción democrática de sus propias mediaciones. Desde fines del siglo XIX se vio obligada a reconocer la capacidad de recuperación e integración del sistema, la fuerza de las mediaciones de la burguesía en la lucha de clases y hasta la necesidad de crear mediaciones democráticas de las fuerzas proletarias. Pero en general



quienes se acercaron a estos problemas no fueron escuchados o fueron derrotados, mediatizados y hasta eliminados.

En el constructivismo pre y postmodernista predomina el análisis social de los sistemas auto-regulados y auto-creadores. A veces se ocupa de la dialéctica de la negociación y la distribución del excedente, aunque lo hace entre argumentaciones u observaciones generalmente accesorias. Tampoco da importancia central a las luchas por el excedente ni repara en las limitaciones de sistemas auto-regulados que están insertos en tendencias y leyes que rigen al sistema social del capitalismo global hoy dominante.¹ Un sistema que por cierto no se auto-regula, y que sí se halla "al fin de las certidumbres" no por eso deja de estar dominado por "la ley del sistema" y sus desequilibrios lineales y no lineales.

En todo caso al plantearse la Democracia Universal no excluyente como un problema central de las ciencias sociales, se tiene que ir más allá del análisis sobre las tendencias de las Ciencias Sociales y sobre sus legados. Se requiere analizar la construcción del concepto de democracia universal no excluyente a un nivel de complejidad y articulación superior al de las teorías y experiencias anteriores. Los valores de libertad y de justicia social, de tolerancia y de solidaridad o fraternidad habrán de precisarse como parte de un proyecto universal de democracia de todos con mediaciones a fomentar y a crear desde la sociedad civil: Historia y proyecto tendrán que ir profundizando en las variantes humanistas, religiosas, laicas, idealistas y materialistas que se dan en las distintas regiones del mundo y en el interior de cada región. Historia y proyecto plantearán los problemas de respetar los valores universales y el derecho a las diferencias, y de crear redes de acción social y política con entidades autónomas capaces de auto-regulación, de auto-reparación, de auto-adaptación, de auto-réplica, de auto-creación. Las entidades autónomas y las redes que integren deberán ser capaces de enfrentar y vencer los intereses que determinan los fenómenos de depredación, parasitismo, explotación, marginación, discriminación, exclusión, empobrecimiento, y destrucción de los recursos naturales no renovables (y renovables) así como de las "cosas vivientes y autoconscientes", a que los seres humanos quedan reducidos en un sistema mundial cosificador. Las redes de entidades autónomas y sus integrantes tendrán que dar prioridad a los peligros de mediatización y cooptación potencial de individuos y clientelas.

La lucha de crecientes y variadas unidades autónomas con articulaciones funcionales entre sí tendrá que enfrentar, en formas políticas de espacios democráticos cada vez más

amplios, esa estrategia que aparece abiertamente en la Guerra de Baja Intensidad, y que combina la destrucción física y la destrucción política y moral de individuos y poblaciones. El mantener una moral alta será tan importante como preparar a pueblos enteros a pensar y actuar con un pensamiento crítico y una voluntad férrea. Cuba y el nuevo despertar de los pueblos indios en nuestra América son dos grandes ejemplos al respecto.

La construcción del concepto de Democracia Universal no-excluyente, por lógico y necesario que parezca, se ve a menudo de tal modo inalcanzable que se le llega a abandonar. Los "desencantados" justifican su abandono como rechazo a la utopía; otros pretenden desecharlo con un frío razonamiento de "realismo político". A menudo el rechazo coincide con una orgullosa aceptación de "milagros económicos" en que los motivos de la esperanza no se aclaran. Sólo se dice que de la construcción neoliberal, saldrá al fin una solución social verdadera y naturalmente democrática. Eso es falso. Es una de esas grandes ilusiones del Banco Mundial y sus expertos, que contradicen quinientos años de historia.

Más que el milagro de una especie de neoliberalismo democrático y social se dará un complejo proceso de luchas por la democracia, la libertad, la igualdad, la autonomía, y con ellas por la justicia social contra la exclusión, el empobrecimiento, la depredación, el parasitismo y la explotación. A la múltiple lucha corresponderá la construcción, desde todos los rincones de la tierra, de un sistema universal democrático incluyente.

Las ciencias sociales tendrán que estudiar más que hasta ahora los variados caminos, prácticas, opciones de las redes estructurantes y sus organizaciones.

¿Qué papel juegan en la nueva lucha por una nueva democracia mundial no excluyente los estados adelgazados, las naciones acosadas, las clases sociales contrahechas, los ciudadanos empobrecidos y las sociedades civiles emergentes? ¿Qué papel jugarán las luchas políticas por la democracia de todos y las luchas contra las distintas formas de exclusión? ¿Cómo enfrentarán las sociedades civiles las respuestas de los mercados y los Estados, y cómo construirán sus alternativas entre luchas?

La continuidad del modelo hoy dominante lleva a situaciones de inseguridad individual, familiar, comunitaria, nacional y estatal. Estimula la proliferación de guerras internas. Renueva las acciones externas expansionistas e intervencionistas características de la larga historia colonial e



imperialista. Combina unas y otras con el nuevo proceso de globalización transnacional. Refuncionaliza en el mundo entero "la trampa global de la pobreza", de la represión y la antidemocracia; de la explotación y la depredación. Sobre todas esas luchas hay abundantes datos que nos proporciona el propio sistema dominante; y muchas denuncias a las que nadie les hará caso mientras la nueva teoría de la-verdad-como-expresión-de-la-fuerza (y la razón) no sea corroborada.

La alternativa de una democracia universal que construya *mallas de poder en expansión* podrá darse desde algunos Estados-Nación como Cuba; pero también se dará desde movimientos locales —como el de La Lacandona— y provinciales —como el Estado de Kerala en la India—, o en el interior de los grandes Estados periféricos y centrales —y, entre estos, tal vez sean Italia y Francia pioneros—. Conservar y ampliar esas mallas, núcleos o redes no resultará fácil ni como construcción y lucha, ni como guerra y negociación. Los escenarios prácticos alternativos constituyen una importante tarea de investigación dialógica entre las ciencias y los movimientos sociales. De diálogos y dialécticas surgirán tal vez las utopías realizables.

Por lo pronto tenemos que darnos cuenta que las ciencias sociales ya no serán nunca como fueron antes de la crisis del marxismo-leninismo, del empirismo y del nacionalismo revolucionario. Un nuevo paradigma político y científico hará del conocimiento orientado al objetivo de la democracia universal el atractor más importante para plantear y resolver problemas. Las teorías anteriores, incluido el marxismo-leninismo ocuparán un lugar en el nuevo paradigma; pero ninguna será el modelo revolucionario universal para plantear y resolver los problemas.

A fin de aclarar tan "dura" tesis usaré dos ejemplos, y recurriré a la forma narrativa, una forma por cierto que se halla de moda, y que es particularmente útil para que la gente sepa de que está uno hablando, y a qué hechos concretos, a qué juicios de lo cercano se refieren las reflexiones generales que uno emplea.

Empiezo con la historia del ferrocarrilero. Hace unos días fui a dar una Conferencia en un Instituto de Estudios de la Revolución Democrática que dirige el Ing. Cuauhtémoc Cárdenas. Un viejo ferrocarrilero se acercó y me dijo que desde su jubilación está estudiando marxismo. Cuando terminé mi conferencia, el ferrocarrilero tomó la palabra y explicó lo que es el modo de producción capitalista; después de lo cual me preguntó: ¿cómo en un sistema así se puede tan siquiera soñar

en la democracia? Yo le contesté con mucho respeto. "Me parece —le dije— que cuando razonamos en el determinismo tenemos la posibilidad de pensar: Primero: en un determinismo sin alternativa, y Segundo: en un determinismo con alternativa. El determinismo sin alternativa nos lleva a posiciones conservadoras aunque empleemos un lenguaje revolucionario. La alternativa hoy —añadí— es una revolución democrática, preferentemente pacífica, que va a enfrentar obstáculos y violencias y que oscilará entre el conflicto y el consenso, mientras construye la alternativa".

El marxismo de los modos de producción no nos sirve. Nos sirve más el de la acumulación capitalista, y todavía más el de la explotación y sus mediaciones políticas y sociales. El planteamiento que hizo el ferrocarrilero puede ser muy útil para recordarnos a tiempo cierto tipo de luchas que afectarán a los intereses creados y que se darán como luchas por el excedente, en favor y en contra de los actuales "sistemas de acumulación y distribución". El resultado de esas luchas no está predeterminado; es más, el librar esas luchas ni quedará en el campo del determinismo ni quedará en el del voluntarismo; tampoco estará condenado a caer en el reformismo o en el ultraizquierdismo. La mejor forma de plantearlas consistirá en construir, en la teoría y la realidad, la alternativa que combine reformas y revoluciones, y que replantee la gran problemática de las organizaciones y las luchas vinculada a los sistemas autorregulados, a sus posibilidades y límites en un universo social en que el orden precede al desorden y éste al orden en un movimiento y una dialéctica que son más complejos e interactivos que los de cualquier paradigma anterior, político o científico.

Un caso claro de regresiones a polémicas del tiempo pasado es el de Rossana Rossanda, antigua directora de *Il Manifesto*. Como ustedes saben el "Sub-comandante Marcos" publicó un artículo en *Le Monde* sobre "El rompecabezas mundial" y el movimiento de los zapatistas. Rossana Rossanda acusó al "Sub" de "leninista" y de "castrista". Dijo que todo revolucionario latinoamericano es leninista casi por naturaleza. Pareció plantear esa característica como "la *vicenda revolucionaria* latinoamericana", como una especie de destino psicológico o biológico. Lo que es peor, quiso regresar a las viejas polémicas de los intérpretes fieles de los textos sagrados revolucionarios, que defienden a Marx contra Lenin o contra Fidel Castro... En realidad el problema es *totalmente* distinto: consiste en ver cómo la globalidad subsume al colonialismo y al imperialismo en sus formas de dominación y explotación, de exclusión, de represión, negociación y mediación; y, en



considerar *sobre todo*, aquellos legados históricos y aquellas experiencias actuales, que sirvan para imaginar y construir una utopía realizable, la cual por todas las evidencias sólo parece ser la de una "democracia de todos" que a nivel regional y universal sea respetuosa de las religiones, ideologías, etnias, géneros.

La verdad es que si el paradigma para el planteamiento y la solución de problemas científicos y políticos es el de la democracia universal no excluyente, esa lucha se va a dar en una globalidad que ha reestructurado y subsumido al colonialismo y al imperialismo, y que en ella seremos leninistas, hasta sin saberlo, cuando juntemos a los trabajadores y a los pueblos para defendernos, y seremos castristas, por voluntad propia y legado martiano o zapatista, para aprender a resistir los más crueles embates de la "globalización" durante los próximos cincuenta, cien o quinientos años.

Al mismo tiempo el paradigma central de nuestra investigación y de nuestra acción será el de la democracia universal no excluyente, y en ese paradigma estudiaremos la dialéctica de la historia con sistemas auto-regulados y auto-creadores, a sabiendas que es necesario el conocimiento de las "nuevas ciencias" dominantes y no sólo de las rebeldes para la construcción de un "mundo hecho de muchos mundos", que nos saque del universo desordenado y caótico en que vivimos y nos permita construir otro universo capaz de estructurar a un interés general hecho de muchos intereses generales... todo en la inteligencia de que no estamos seguros de poderlo o de no poderlo construir.

* Conferencia dictada en el "XXI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología". Universidad de Sao Paulo, del 31 de agosto al 5 de septiembre de 1997.

NOTAS

- 1 El problema está planteado indirectamente y a otro nivel de abstracción en Humberto R. Maturana y Francisco J. Varela. *Autopoiesis and Cognition. The Realisation of the Living*. Dordrecht, Reidel, 1972, p. 110.

La Dirección de la revista *Dialéctica* felicita al poeta, escritor y filósofo mexicano, Jaime Labastida, amigo y miembro del Consejo Editorial de *Dialéctica*, por la obtención del "Premio Xavier Villaurrutia de escritores para escritores 1996".

Lunes 27 de enero de 1997.

HACIA UN FORO MUNDIAL CRÍTICO. LA ALTERNATIVA AL PENSAMIENTO NEOLIBERAL. PENSAR LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ECONOMÍA AL SERVICIO DE LOS PUEBLOS

samir amin

1

El discurso dominante se presenta como el único pensamiento posible: la Historia habría confirmado la verdad científica absoluta del mismo, puesto que, en los hechos —según se dice— el pensamiento socialista (en cualquiera de sus formas) sólo habría sido fuente de inspiración para regímenes que terminaron por fracasar. El proyecto que propone dicho discurso constituiría entonces el fin de la Historia: no cabría imaginar nada que le haga competencia. Además, este proyecto se presenta como mundial, en la medida en que sólo quedaría el camino del sometimiento a la mundialización desenfrenada. La dimensión nacional, que constituía hasta hace poco uno de los fundamentos insoslayables para cualquier proyecto de sociedad, estaría superada de manera definitiva.

En realidad, este discurso no es nuevo, ni mucho menos original. Retoma —sin agregar gran cosa— los temas esenciales de la ideología que legitima al capitalismo:

- 1) el juego del libre mercado, desregulado, mediante el cual los individuos confrontan su oferta y su demanda (de bienes, de trabajo, de capitales, etc.), tendría un carácter autoregulatorio y produciría por sí solo la máxima eficiencia económica y el óptimo social (por lo que no habría nada mejor que hacer);
- 2) de este principio se desprende que cualquier intervención de los poderes públicos sólo puede reducir dicha eficiencia; por lo tanto, debe proscribirse dicha intervención; y
- 3) la realización de la eficiencia y del óptimo en cuestión será tanto más potente cuanto que el mercado se mundialice y

Samir Amin, Sociólogo árabe. Autor, entre otros libros de *El eurocentrismo* y *Los desafíos de la mundialización*. Animador del "Foro mundial de las alternativas". Miembro del Consejo Editorial de *Dialéctica*.

© *Dialéctica*, año 22, núm. 31, primavera de 1998

quede proscrita cualquier forma de fragmentación de carácter nacional.

No es difícil demostrar:

- 1) que estos grandes principios no sólo no están científicamente establecidos, sino que toda aproximación científica al análisis de la realidad histórica y contemporánea conduce a conclusiones radicalmente divergentes;
- 2) que este discurso es mentiroso, en la medida en que quienes lo reivindican no ponen en práctica sus principios, ni tienen intención alguna de hacerlo; y
- 3) por último, que estos principios son incompatibles con los de la democracia.

El discurso liberal decreta que la sociedad no es más que el lugar de encuentro de los individuos. Las clases, las naciones y otras realidades sociales no cuentan. La *libertad*, concepto fundamental alrededor del cual se articula el discurso en su conjunto, es la de la selva. Por más que las sociedades nunca se hayan reducido a esta selva imaginaria, o que siempre se hayan organizado, o que incluso sigan haciéndolo y no puedan concebirse de otro modo, el discurso liberal prosigue su marcha imperturbable. La Historia, las naciones y los pueblos se equivocan. Por ende, esta actitud se inserta de entrada en una lógica anticientífica, que ignora la realidad de manera deliberada. Desde luego, el sentido y el contenido de los conceptos de eficiencia y de óptimo no son objeto de análisis, ni de discusión científica alguna.

Este discurso miente en por lo menos dos ámbitos:

- 1) en los susodichos mercados no se encuentran individuos, sino, en gran medida, firmas entre las cuales tienen una acción decisiva los oligopolios; ahora bien, el discurso no pretende regular esta competencia oligopolística, ni desmantelar los oligopolios: simplemente los ignora;
- 2) la mundialización, que se define por la libre circulación de las mercancías y del capital, excluye a las personas; ningún gobierno que se proclame liberal se atreverá a proponer la apertura incontrolada de las fronteras para la migración de las personas, a diferencia de lo que pueda reclamar para los movimientos de capitales; no existe un solo gobierno que se proponga hacerlo.

El discurso liberal es antidemocrático por esencia. El "pueblo" no tiene por qué inmiscuirse en la acción de los poderes que elige mediante elecciones, ni en el funcionamiento de los mercados. Tampoco debe tolerarse que el "pueblo" intervenga organizándose, puesto que ello falsificaría las "leyes" del mercado. Deben proscribirse los sindicatos de

trabajadores. Así, lo ideal consistiría en administrar algunos elementos de la acción colectiva (sobre los que cabe preguntarse por qué habrían de seguir existiendo...), como la moneda, mediante poderes "neutros", "apolíticos", y por lo tanto al margen de cualquier evaluación democrática. La democracia coherente con los principios liberales se encuentra en un vacío. No tiene nada sobre qué decidir; no debe pronunciarse sobre ningún problema, como el desempleo o la desigualdad creciente en el reparto de las riquezas y los ingresos, si acaso llegara a ocurrir —como de hecho ocurre— que las políticas liberales realmente existentes generen dicho desempleo y dicha desigualdad. Ha de contentarse con administrar la cotidianidad en el marco del libre mercado. El posmodernismo, en aquellas versiones elaboradas en forma más sistemática, comparte esta visión de la "democracia de baja intensidad".

La fuerza de un discurso tan absurdo, destructivo, antidemocrático, mentiroso y anticientífico descansa en su dogmatismo extremo. Este discurso se presenta cual Revelación en las concepciones religiosas fundamentalistas. Como Dios, el Mercado ha dicho...y ya no hay nada más por discutir.

Resulta deplorable que algunas organizaciones de las izquierdas históricas, vinculadas por su historia a la defensa de los intereses populares y de la democracia, se hayan dejado impresionar por esta ideología inconsistente, o que incluso hayan llegado a compartirla, con o sin matices retóricos o reales. Así, dejan en manos de los fascismos de toda laya —los racismos, los etnicismos, los chovinismos, los fundamentalismos religiosos fanáticos— la ventaja de presentarse como los adversarios "ideológicos" del discurso liberal. Desde luego que estos fascismos no cuestionan las políticas liberales del capital, sino que se presentan como partidarios convencidos de las mismas, o fingen ignorar su importancia; sin embargo, yuxtaponen al discurso liberal otro discurso —ubicado en otros planos—, lo que para nada incomoda a las fuerzas sociales que apoyan las políticas del liberalismo.

El punto de partida para formular una alternativa al proyecto que vehicula el discurso dominante (más allá de la denuncia de su carácter anticientífico, miserable y mentiroso), consiste en afianzar principios con base en los cuales pueda concebirse una "economía al servicio de los pueblos".

La ideología dominante coloca a la competitividad en la cima de los criterios de gestión de la sociedad, y deduce de ello



que todas las decisiones políticas, sociales y culturales deberían subordinarse a las exigencias de dicha competitividad, tanto en el ámbito nacional como en el mundial.

El argumento esgrimido para justificar esta postura de principio es de una simpleza aberrante, que pasa por alto los criterios más elementales de la reflexión científica. Esta formulación ideológica, fuera de la realidad, reduce la sociedad a la suma de los individuos que la integran. La competencia se convierte en sinónimo de conflicto permanente entre individuos guiados por su solo interés, o por lo menos por la idea que se hacen del mismo. Este conflicto se expresa de manera pacífica a través de la generalización del mercado, en el cual la confrontación de las ofertas y las demandas (de bienes, de trabajo, de capitales) debería producir el mejor resultado posible, el más "eficiente", el más "deseado". El monumento al pensamiento liberal de nuestra época —*El camino a la servidumbre*, de Von Hayek (1945)— no va más allá de lo anterior.

Sin embargo, un análisis científico del concepto de competitividad permite cobrar conciencia de la pobreza de la tesis liberal. En efecto:

A. En el mundo moderno, la competitividad en cuestión opera en un campo definido por los principios fundamentales del capitalismo, es decir:

- 1) la reducción del trabajo al estatuto de mercancía;
- 2) la limitación de los horizontes del cálculo económico al corto plazo, que no pasa de unos cuantos años; y
- 3) el carácter trunco del mercado mundial, que excluye la libre circulación de los trabajadores a través de las fronteras políticas de los Estados.

Ahora bien, estos principios producen por fuerza:

- 1) la enajenación, es decir, el sacrificio de las aspiraciones fundamentales de los seres humanos, que consistirían en ejercer un trabajo a la vez socialmente útil y gratificante, y en tener el dominio sobre las decisiones que conciernen a su vida, etc.;
- 2) una inevitable devastación ecológica, en la medida en que los sistemas de decisión ignoran en forma sistemática el largo plazo;
- 3) una polarización mundial imposible de suprimir en el marco del contraste entre, por una parte, la mundialización del mercado de productos y de capitales y, por la otra, la segmentación del mercado de trabajo.

Así, la competencia que opera sobre estas bases sólo puede producir, reproducir y profundizar estas características del capitalismo. Afirmar lo contrario suena a encantación mágica, y nada tiene que ver con el examen real del funcionamiento del sistema.

Tal y como está concebida, la competencia no es otra cosa que el medio por el cual los seres humanos (como trabajadores y consumidores) quedan convertidos en instrumentos de la acumulación de capital. Ahora bien, el problema que planteamos es exactamente el contrario: cómo concebir una economía al servicio de los pueblos. Se trata de un problema que la ideología liberal ignora por principio.

B. La ideología liberal sugiere que la competitividad obedece a los comportamientos de los individuos y las empresas. Así, sería esencialmente de naturaleza "microeconómica". Esta idea es falsa. Un examen serio del problema muestra que son los sistemas productivos —y no las empresas aisladas— los que son desigualmente competitivos. Ahora bien, dichos sistemas son en mayor medida nacionales, vale decir, el producto histórico de un desarrollo complejo y multidimensional. La competitividad es el resultado global del conjunto de las estructuras (infraestructuras de toda índole, niveles y calidades de la educación, características culturales, organizaciones de los trabajadores y coherencias sociales asociadas) que resultan de políticas de Estado que tienen una historia propia. En los "cinco monopolios" de los que se benefician los centros avanzados del sistema mundial contemporáneo (la tríada), y que —según mi análisis— están destinados a reproducir la polarización mundial bajo formas nuevas que corresponden a las condiciones de nuestra época, la dimensión visiblemente "no económica" (el monopolio político del acceso a los recursos del globo, el monopolio de los medios de comunicación y de orientación de la evolución cultural, el monopolio de las armas de destrucción masiva) opera en simbiosis con la dimensión "económica" (el monopolio del control de los flujos financieros a escala mundial, el monopolio de la investigación tecnológica). Ambas dimensiones determinan el contenido de la ley del valor mundializada y la jerarquía de las capacidades competitivas de los subsistemas de la tríada, tanto en la relación entre sus componentes, como en sus relaciones con las sociedades periféricas del sistema, que se caracterizan precisamente por el hecho de no compartir el beneficio de esos monopolios. Las dimensiones económicas no pertenecen al ámbito de la microeconomía, sino al de la economía política, que define el campo y las modalidades de intervención de las grandes instituciones financieras (bancos,



seguros, fondos de pensión), que dominan el mercado financiero mundializado. La economía política define también el alcance y la orientación de la investigación tecnológica, ya sea privada (y controlada de manera directa por las grandes firmas), o pública (¿quién ignora el papel de los gastos militares en la promoción de las capacidades tecnológicas de un país?).

Ignorar que la competitividad es un fenómeno que pertenece a la economía política y no a la microeconomía lleva a querer enfrentar el reto de la peor forma. Las firmas deslocalizarán sus actividades para beneficiarse de salarios más bajos, y el Estado al servicio de aquéllas actuará para debilitar las capacidades de lucha de los trabajadores, al dejar que el desempleo se instale en forma duradera, o al promover las llamadas "fórmulas de flexibilidad del trabajo", etc. Estas opciones corresponden sin duda a la reacción inmediata de las firmas, a las estrategias que tratan de imponer de manera espontánea. Pero son suicidas, no sólo por los resultados sociales que acarrearán, sino también desde el punto de vista de la propia competitividad, si ésta se contempla a más largo plazo.

C. El discurso acerca de la competencia sigue siendo abstracto, y omite las condiciones históricas que permiten definir la naturaleza y la forma de operación de aquélla. La sociedad —cualquiera que sea— es sin duda alguna el lugar donde se producen múltiples confrontaciones, no sólo entre individuos, sino también entre los grupos sociales a través de los cuales se expresa la organización de la sociedad misma, tratándose de los órdenes sociales del antiguo régimen, de las castas, las tribus o los clanes, de las familias, las corporaciones o las comunidades religiosas, de las clases sociales del capitalismo, los partidos políticos o las coaliciones de fuerzas de poder. En el ámbito "mundial" —o en el de los sistemas regionales—, los conflictos involucran a los monarcas, los pueblos, las etnias, los Estados modernos, etc. Ahora bien, el sólo reconocimiento de principio del conflicto no pasa de ser una simple banalidad; la verdadera dificultad estriba en comprender y definir la articulación de estos conflictos, la cual resulta peculiar en cada sociedad.

En este sentido, las formas antiguas de competencia, propias de la época "tributaria" pre-capitalista o de los imperios-mundo (para retomar aquí la terminología de Wallerstein), se articulan alrededor de la lucha por ampliar el poder político, por medio de la conquista militar, o de la expansión de los sistemas administrativos, ideológicos y religiosos, asociados al ejercicio del poder y su legitimación.

Por contraste, las formas modernas de competencia se articulan alrededor de la lucha por el control económico —el control de los "mercados"—. El desplazamiento del centro de gravedad de los conflictos —de lo político hacia lo económico— corresponde a otro desplazamiento, desde lo político en los sistemas tributarios (los imperios-mundo) a lo económico en el capitalismo (la economía-mundo). Obviamente, lo político y lo económico coexisten en todos los sistemas, puesto que siempre han constituido dimensiones de los mismos imposibles de suprimir. El resultado de los conflictos políticos antiguos dependía en parte del estado desigual de las capacidades económicas de cada sociedad, por lo que algunas de ellas conseguían un excedente de mayor importancia, que les permitía desarrollar sus capacidades militares y administrativas. A su vez, el resultado de los conflictos repercutía sobre el potencial de desarrollo económico de las sociedades.

En el capitalismo moderno, los conflictos económicos no se reducen a la sola movilización de los instrumentos de la competencia económica. Las conquistas coloniales y las guerras entre potencias también se han convertido en formas de expresión de la dinámica de la expansión mundial del capitalismo. Aún así, la diferencia entre las dos épocas radica en la articulación entre las dos dimensiones, que —según sea el caso— ocupan la posición dominante: en los sistemas antiguos, la racionalidad política se impone sobre la económica; en el capitalismo, la racionalidad económica se impone sobre la política, hasta someterla a su propia lógica dominante.

Pensar una economía al servicio de los pueblos no implica "abolir la competencia", sino —de manera mucho más modesta— definir valores, reglas y formas de operación nuevas para la misma. Después de todo, la democracia, que constituye uno de los principios de base de la sociedad poscapitalista que se pretende construir, se basa por sí misma en una forma de "competencia": la de las ideas. Así, en los múltiples platos de la investigación científica y tecnológica y la organización de los sistemas productivos y del trabajo, deberán definirse sistemas de "competencia" acordes con los valores y los objetivos de la sociedad deseada.

El argumento en el cual se basa la crítica política que lleva a cabo el liberalismo contemporáneo, y que le confiere toda su fuerza, consiste en que la creación de formas nuevas ya se intentó bajo el nombre de socialismo, y que estas formas fueron rechazadas por los pueblos que las padecieron. Los grandes principios que cuestiona el liberalismo contemporáneo son la propiedad pública, la planificación centralizada, la economía "de mando" (el hecho de que la



autoridad central determine los objetivos físicos de producción de las empresas, los salarios, los precios, etcétera). La engañifa consiste en tomar al pie de la letra el discurso de los regímenes del soviétismo, que se autoproclamaban socialistas.

Ahora bien, cualquiera que conociera mínimamente el marxismo de Marx podía elaborar una crítica al sistema soviético, y en particular a su autocracia, poniendo en duda su supuesto carácter socialista. ¿Fracasó la Unión Soviética porque era socialista, o bien porque no lo era? Como muchos otros, adelanté la segunda respuesta, e intenté no sólo colocar otra etiqueta en la realidad que la Unión Soviética representaba, sino explicar su génesis histórica.

A partir de una revolución que se proclamaba socialista, el sistema se vio obligado, a la vez por la realidad de la sociedad en la cual operaba y por el desafío del sistema mundial que la cercaba, a pasar primero por lo "nacional y popular", es decir, a poner por delante la exigencia de "alcanzar" al mundo más adelantado. Los "aspectos positivos" de la experiencia constituyen la herencia de esos orígenes: una menor desigualdad, empleo garantizado, servicios sociales, pobres sin duda, pero al alcance de todos (eran bastante mejores que los del capitalismo, incluso el avanzado, en las oportunidades educativas, pero muy inferiores a los del Estado Benefactor en el ámbito de la salud o de la vivienda, por ejemplo). Se trataba de una especie de Estado Benefactor pobre y autocrático, sin el cual, por lo demás, el Estado Benefactor de los países ricos probablemente nunca hubieran existido. Propuse analizar la lógica que regía la evolución de este sistema en los términos de un "capitalismo sin capitalistas", es decir, de un sistema que seguía compartiendo con el capitalismo dos de sus principales características: la enajenación del trabajo (la organización y la disciplina de fábrica, semejantes a las del mundo capitalista) y la racionalidad económica de corto plazo (que habría de acarrear un desprecio catastrófico por la naturaleza). En esta perspectiva, la propiedad pública y la planificación centralizada se convirtieron en instrumentos de una economía y al servicio del pueblo —como lo proclamaba el sistema— y al servicio del proyecto de la clase dirigente, hasta que ésta se quitara la máscara, revelara sus aspiraciones burguesas y renunciara abiertamente a una retórica socialista de estado.

3

Por lo mismo, es preciso volver sobre el punto de partida y definir las características de la "buena sociedad" que quiere

construir. No discutiré aquí los problemas planteados por el concepto de "utopía", ni por las distinciones que deben hacerse entre las "utopías creadoras" y las utopías absurdas, ni tampoco el problema del "voluntarismo", ni el que plantea el estatuto de las "leyes" en la historia (es decir, el problema de saber si éstas tienen una linealidad implacable, o si, por el contrario, ofrecen bifurcaciones en cada uno de los "nudos" del desarrollo de las sociedades). Expuse ampliamente mi punto de vista sobre estas problemáticas en otro lugar.

Propongo que los objetivos de la sociedad buscada se definan a partir de la crítica de aquella en la cual vivimos. Dicho de otro modo, el primer objetivo consiste en enumerar las tres características del capitalismo realmente existente:

- 1) el trabajo enajenado,
- 2) la racionalidad de corto plazo del cálculo económico, y
- 3) la polarización social en los ámbitos nacionales y a escala del sistema mundial. En otra ocasión he definido la "transición" con base en los siguientes objetivos: la transición (hacia esa sociedad mejor, postcapitalista, que prefiero seguir llamando socialista) podrá perfilarse cuando se hayan puesto en marcha sistemas que comiencen a reducir de manera progresiva las tres grandes características que, por su dinámica unilateral, el capitalismo no puede sino reproducir y profundizar.

La opción consiste en poner por delante la *igualdad* como objetivo y como valor supremo. Al respecto, no se trata de esconder nuestro objetivo, ni de considerarlo como algo secundario; por el contrario, debe ser proclamado con toda la fuerza necesaria, para convencer a la opinión y permitirle una lucha activa por llevarlo a la práctica. Tenemos que decir alto y fuerte lo que pensamos: una sociedad basada en la desigualdad fundamental entre los seres humanos (entre los trabajadores y los demás, entre los hombres y las mujeres, entre los pueblos) resulta inaceptable; todos los grandes problemas de la sociedad contemporánea, todas las miserias que padece, son esencialmente el producto de esta desigualdad y de nada más; la eficiencia económica debe definirse y medirse de acuerdo con este objetivo de igualdad; no es un valor supremo que pueda definirse por sí mismo (como lo proclama el economicismo convencional), e intentar hacerlo carece de cualquier valor científico.

Que no se cometa aquí el error de afirmar, con demasiada simpleza —como suele hacerse hasta el cansancio— que la igualdad no se encuentra en la naturaleza, o que es una utopía absurda, etc. Nosotros afirmamos: la desigualdad creciente que genera la lógica unilateral del capitalismo es inaceptable. Construyamos



Entonces una economía al servicio de los pueblos, que opere en el sentido inverso —es decir, que reduzca la desigualdad—. Ya se verá —ya lo verán las generaciones venideras— hasta dónde puede llegar dicha reducción. Entonces, estas generaciones tendrán la libertad de definir por sí mismas las etapas posteriores del desarrollo de la Humanidad.

Por ahora, nuestro problema consiste en imaginar una economía al servicio de los pueblos que reduzca las tres características en cuestión.

Para tal efecto, se puede partir del examen crítico de las condiciones de trabajo que ofrece el capitalismo contemporáneo, y definir, a partir de dicha crítica, otras formas de trabajo y —en una perspectiva mayor— de actividades socialmente útiles. Hasta ahora, los modelos de desarrollo con un contenido social más o menos progresista consistían básicamente en ampliar el espacio mercantil y el del trabajo asalariado fragmentado y taylorista, estableciendo al mismo tiempo condiciones para el reparto de los frutos de esta expansión, aceptada por la sociedad. Tales eran los casos del Estado Benefactor de Occidente después de la Segunda Guerra Mundial, del Estado Benefactor autocrático del sovietismo, y de los proyectos de desarrollo del Tercer Mundo. Para los dos últimos proyectos de sociedad enumerados, el énfasis se colocaba en la necesidad de "superar el atraso", es decir, en la reducción de la polarización mundial —objetivo que el Estado Benefactor de Occidente ignoraba—. Ahora se trata de imaginar modelos de desarrollo que se basen en la reducción del espacio mercantil y del tiempo de trabajo dedicado a la producción de mercancías, y que desarrollen, como contraparte, actividades no mercantiles socialmente útiles. ¿Cómo hacerlo? ¿Qué implica esta opción, desde el punto de vista de su "financiamiento", de la creación de un "excedente" que permita proseguir con esta dinámica, de los criterios de eficiencia y de las opciones microeconómicas? ¿Cómo conciliar las exigencias de esta estrategia general con la necesidad de superar el atraso mediante el desarrollo de las fuerzas productivas, en aquellos países que son víctimas de la polarización que produce el capitalismo histórico?

De entrada, plantear estos problemas supone reconocer que, contra lo que propone el economicismo convencional, no puede haber una receta única y aplicable en los mismos términos en todos los países. Consiste también en reconocer que, en el marco de esta estrategia general —y en este sentido universal— la dicha debe llevarse a cabo en todos los frentes —locales, nacionales, regionales y mundiales—, puesto que el modelo por etapas que ponga en marcha determinado país modificará sus

relaciones con sus eventuales socios regionales (la Unión Europea constituye un ejemplo de ello) y su inserción en el sistema mundial. ¿Están estas relaciones "exteriores" en conflicto con las políticas nacionales que se preconizan? ¿O pueden mantenerse siquiera mediante acuerdos negociados, o mejor aún, mediante la reorganización de las estrategias regionales y mundiales?

Podría pensarse que la reforma, en el sentido ya mencionado, será menos difícil en los centros desarrollados. Es correcto hasta cierto punto, dado que la ventaja histórica de que gozan los centros les confiere un margen de autonomía mayor: su acción sobre los demás países es más fuerte que la reacción que el sistema mundial ejerce en sentido inverso sobre ellos. Es casi evidente en el caso de Estados Unidos, que exporta esta asimetría en beneficio propio, en el marco de un proyecto capitalista convencional al servicio exclusivo del gran capital estadounidense. Podría ser el caso de la Unión Europea, si tuviera una estrategia común; pero no ocurre así, puesto que hasta ahora se contenta con dejar que los Estados que la integran marchen al unísono con la estrategia universal del momento, la del capitalismo mundializado desenfrenado.

Se dice a veces que, en las sociedades del centro desarrollado, sería imposible cambiar de orientación, por cuanto la expansión de actividades sociales útiles mas no mercantiles no encontraría la manera de "financiarse". El argumento cobra fuerza en la sola medida en que quienes lo invocan no quieren volver a cuestionar las formas capitalistas dominantes, los criterios de rentabilidad y los métodos de decisión asociados. La riqueza total de las sociedades en cuestión sí permite este cambio de orientación, aunque implica revisar los criterios de decisión económica, de inversión y —más allá de ello— las formas de propiedad (pública y privada). No creo que exista una respuesta simple y universal para el problema. Es indudable que colocar la propiedad de Estado en lugar de cualquier otra forma de propiedad (el modelo soviético) no constituye la respuesta al reto. A mi juicio, la autogestión generalizada (el "socialismo de mercado") tampoco lo es, porque, al no poner el énfasis en la reducción de la enajenación mercantil, corre el riesgo de convertirse en otra modalidad de "capitalismo sin capitalistas". La estrategia —de largo aliento— entraña entonces la coexistencia de diversas formas de propiedad (ampliamente privadas, al principio en parte públicas y cooperativas), pero también la transferencia gradual de la propiedad del capital privado a colectivos responsables. El despliegue de la dinámica capitalista crea por sí mismo las condiciones para esta transferencia, puesto que,



como se sabe, los Inversionistas Institucionales (fondos de pensiones y otros) ya han adquirido la propiedad formal de buena parte del capital de las grandes empresas; aunque, hasta ahora, estas instituciones no han hecho uso de su poder potencial, se contentan más bien con hacerle el juego a los administradores privados. La antigua propuesta de la izquierda de la socialdemocracia sueca, que proponía la transferencia de la propiedad a los sindicatos, respondía en parte al problema. Se trataba sin duda de algo discutible, en la medida en que se ubicaba en el espíritu del "socialismo de mercado", sin más; pero, aún así, es de lamentar que el debate haya quedado clausurado. En todo caso, la gestión de la economía compleja de esta larga transición conlleva la intervención activa de los poderes públicos. La reducción del tiempo de trabajo asalariado siempre se ha llevado a cabo —y debe seguir siéndolo— por decisión estatal. La redistribución de la riqueza, al permitir que la demanda se oriente hacia las actividades no mercantiles socialmente útiles, requiere estrategias fiscales de sostén, etcétera. No ha de aceptarse discurso anti-Estado de ninguna índole, sino que éste debe denunciarse siempre por lo que es: algo absurdo y mentiroso, que, en los hechos, se acompaña de políticas activas de apoyo a los intereses privados de los oligopolios.

En ausencia de una práctica real, resulta difícil ir más allá de la afirmación de principios. El ejercicio real de la democracia, la "repolitización de la política" —es decir, la apertura de los debates en torno a las grandes opciones—, debería permitir que las estrategias sugeridas vayan cristalizando en proyectos por etapas eficaces y realistas, con el apoyo político y social de las mayorías populares.

Tales proyectos no se basan en una visión ingenua del fin de los conflictos sociales y políticos. Por el contrario, se inscriben en una perspectiva de lucha de clases activa, que pasa por el conflicto entre las formas capitalistas de gestión, las exigencias de regulación, y las de expansión de formas nuevas en las que logren expresarse las necesidades de emancipación. Partimos de una concepción de la larga transición.

El gran problema de la consideración del largo plazo sigue abierto en tanto que requerimiento absoluto para el trastocamiento de la tendencia del mundo moderno, que destruye la base natural de la producción en perjuicio de las generaciones venideras. En este terreno, la improvisación que descansa en la interiorización de las economías externas quizás sea mejor que nada, siempre y cuando conlleve intervenciones activas del Estado. Pero, aún así, sigue siendo una forma de improvisación, que no está a la altura de los grandes retos

ecológicos. Aquí, mi impresión es que la respuesta requiere de una transformación cultural que debe tener resonancias en la gestión de la democracia política. A este respecto, he señalado que la sociedad del futuro entraña la sustitución del predominio económico por el cultural.

La ruta de esta larga transición parte del punto cero actual: un mundo profundamente polarizado por la expansión histórica del capitalismo. Reducir esta polarización es uno de los objetivos mayores. Este objetivo supone estrategias particulares para las periferias del sistema actual, como supone estrategias regionales y mundiales apropiadas.

Para las periferias, no creo que convenga ignorar las exigencias de desarrollo de las fuerzas productivas, para remplazarlas por un elogio fácil de la pobreza, que beneficiaría en realidad a los ricos. Dicho desarrollo requiere ampliar la esfera mercantil y del trabajo asalariado, así como formas de solidaridad nacional (Estado Benefactor, así sea pobre, redistribuciones del ingreso, etc.) más o menos clásicas y bien conocidas. Pero tampoco creo realista pensar que el atraso pueda superarse con sólo adoptar los principios del capitalismo. Por los "cinco monopolios" que benefician a los centros históricos, esa opción corre el riesgo de saldarse por la aceleración de formas nuevas de la polarización mundial, pese a los éxitos —en términos de crecimiento— de las periferias integradas en la mundialización contemporánea. Por lo demás, no es evidente que el capitalismo salvaje inherente a esta opción sea aceptable para las clases populares, ni que sea compatible con la democratización de las sociedades en cuestión. La asociación conflictiva entre formas capitalistas y formas de intervención del Estado y de la sociedad que obedecen a otras lógicas (populares y nacionales) se impone para todos, incluyendo las periferias. Agregó que —salvo para los países continente (China y la India)—, en el Tercer Mundo la regionalización condiciona la eficacia de la lucha por un orden mundial más favorable, y que aspire en particular a reducir los efectos polarizantes de los "cinco monopolios".

El proyecto universalista pero diferenciado que propongo aquí entraña por fuerza un combate en el frente internacional. La idea de que las sociedades del centro podrían avanzar "solás" e ignorar al resto del mundo no es sólo inadmisibles; es también poco realista. Sin embargo, esta idea perdura y está bien anclada en la conciencia —y la arrogancia— "eurocéntrica" (u "occidentalocéntrica") del mundo desarrollado. Después de todo, la vieja socialdemocracia del Estado Benefactor se había inscrito en esta lógica, que siempre me pareció ambigua: social *demócrata* vista desde el centro,



social imperialista vista desde la periferia. Volveré más adelante sobre las dimensiones mundiales de las estrategias propuestas.

4

Abordo ahora los problemas planteados por las estrategias por etapas necesarias y posibles.

Tomo prestadas de Ricardo Petrella tres propuestas fundamentales para crear los ejes principales de las grandes batallas que habrán de encararse de inmediato, y que pueden ganarse. Se trata en efecto de:

- desarmar la potencia financiera,
- rehabilitar al Estado, la propiedad colectiva y el principio de regulación,
- liberar a la ciencia y la tecnología del sometimiento a los intereses privados económicos y financieros.

En efecto, creo que alrededor de estos ejes pueden definirse innumerables objetivos por etapas, y que ya existen fuerzas sociales y políticas favorables, que podrían convertirse en sujetos de la acción y la transformación.

1) La financiarización del sistema capitalista contemporáneo (es decir, la supremacía de las lógicas del gran capital financiero), que impone su ley al conjunto de las grandes firmas, pese a que ello va en detrimento de las exigencias planteadas por la expansión de las inversiones productivas, no es el resultado "inoslayable" del desarrollo del capitalismo moderno, que respondería así a las exigencias de una fase histórica de expansión novedosa. Por el contrario, dicha financiarización expresa la gestión de su crisis, tal y como he tratado de demostrarlo con detalle en otro lugar. Combatir la financiarización no equivale por lo tanto a librar una guerra perdida de antemano; la salida de la crisis impondrá tarde o temprano tal combate.

En esta perspectiva, Ricardo Petrella propone organizar campañas sistemáticas en tres direcciones principales:

- adoptar impuestos sobre las transferencias especulativas de capitales (propuesta Tobin); la medida podría reforzarse desde ya por diversos medios a discutir;
- suprimir el secreto bancario;
- adoptar medidas que vuelvan transparente la evaluación de los mercados financieros.

Suscribo estas propuestas. Agregaré algunas más, de carácter complementario, para tomar en cuenta los intereses de los países de la periferia del sistema.

Considero de utilidad complementar las propuestas de Petrella con la apertura de un debate sobre el problema de las jubilaciones. Resulta discutible la idea de que éstas sólo pueden administrarse mediante la creación de "fondos de pensión" capitalizados, que operan en los mercados financieros -y que además le hacen el juego a éstos y a otros especuladores-. A mi juicio, el sistema de reparto, todavía muy difundido en los países del continente europeo, responde mejor a las lógicas de los sistemas políticos democráticos y populares. Cada uno de estos dos sistemas se basa en un principio filosófico-político propio. En el primero, cada individuo constituye, a partir de su ahorro individual (ya sea que lo sostenga el empleador o el Estado), su capital para el retiro. En el segundo, cada individuo paga una parte alicuota del presupuesto colectivo, que permite hacer frente a un compromiso solidario entre las generaciones presentes y las venideras. Si el sistema de reparto es a su vez objeto de las reformas necesarias -alza de las tasas de deducción o reducción de las jubilaciones frente a los salarios-, aunque sólo sea para enfrentar el envejecimiento de la población, estas reformas deben discutirse abiertamente y democráticamente. También podría imaginarse una mezcla de ambos sistemas, que asocie tasas mínimas de retiro administradas por el sistema de reparto y la suscripción a fondos capitalizados complementarios.

2) La rehabilitación del papel del Estado, de la propiedad pública, del concepto de servicio público, del principio de regulación (y más allá de esto, del control de los oligopolios -o incluso de su nacionalización, como lo preveía en principio la Constitución Francesa, que en este ámbito ha sido ignorada)- constituye una exigencia insoslayable de toda verdadera democracia. "Volver a politizar lo político", es decir, devolverle la función de permitir que las opciones decisivas se tomen democráticamente y con la mayor transparencia, debe convertirse en un tema para campañas ideológicas de gran alcance.

A falta de lo anterior, la vida política, reducida a la administración de la cotidianeidad, habrá de deslizarse inexorable y lamentablemente hacia una democracia de "baja intensidad". Al sentirse decepcionados por ésta, los pueblos tendrán la tentación de dar crédito a los discursos demagógicos neofascistas de toda laya, que ya van viento en popa: los llamados al chovinismo y a la búsqueda ilusoria de identidad y la manipulación de la opinión pública con falsos problemas (los "inmigrantes"...) llenan el vacío creado por el absurdo intento de "administrar el mundo como si fuera un mercado".

**democracia
de baja
intensidad**

3) Poner la ciencia y la tecnología al servicio de la sociedad, y no de intereses privados, exige tratarlas como servicios públicos, al igual que la educación. Es preciso ir a contracorriente del discurso dominante, que ha de combatirse abiertamente, mediante la ilustración de los estragos que produce la gestión privada en estos ámbitos —y en particular en los del respeto al medio ambiente y a los derechos humanos fundamentales—, denunciando la opacidad de esta gestión privatizada, que nada tiene que ver con la retórica de la transparencia de la que hacen gala los medios de comunicación masiva.

En su dimensión mundial, la estrategia por etapas que propongo ante el reto de la mundialización desenfrenada (que se presenta como algo "insoslayable"), ya ha sido objeto de diversas exposiciones. Sólo recordaré aquí algunas de sus conclusiones, que versan sobre:

- la reorganización de los mercados de capitales, para promover la expansión de los sistemas productivos, de manera prioritaria en aquellos sectores y aquellas regiones que lo requieren con urgencia;
- la creación de sistemas monetarios regionales y su articulación con un sistema monetario mundial, liberado de la hegemonía del dólar y del principio de los cambios flexibles;
- la regulación del comercio mundial, la negociación de porciones de mercado que permitan reducir la polarización mundial, la denuncia de la hipocresía de las prácticas de la Organización Mundial de Comercio que, detrás de un discurso que pregona la "libre competencia", se dedica en exclusiva a proteger a los oligopolios dominantes;
- la fijación de impuestos a las rentas asociadas a la explotación de los recursos naturales del planeta, la centralización del producto de este impuesto para beneficio de una institución mundial y su redistribución en el marco de una estrategia concebida para reducir la polarización mundial;
- la democratización del sistema onusiano;
- el esbozo del desarme, a comenzar por el de las grandes potencias, con Estados Unidos en primer lugar;

Las formas y los contenidos de la regionalización que se imponen como marcos necesarios para la puesta en marcha efectiva de este programa, en particular para permitir a los países del Tercer Mundo (trátese de los países industrializados del Tercer Mundo e integrados activamente en el nuevo sistema mundial, o de los del Cuarto Mundo, excluidos y marginados) enfrentar el reto de los "cinco monopolios" de la tríada, ya han sido objeto de propuestas argumentadas en otras

partes. La concepción de estas regionalizaciones parte de la crítica a la visión reductora de los proyectos de "mercados comunes", concebidos como abiertos a la mundialización, que convierten a las regiones en correas de transmisión de esta última. Hemos sugerido en cambio centrar las tareas de los ejes regionales de cooperación-integración en torno a la lucha contra los cinco monopolios de la tríada, para dar a las regiones del Tercer Mundo —así como a Europa— dimensiones políticas y sociales consistentes. En estas escalas, pueden concebirse y ponerse eficazmente en marcha:

- programas de investigación científica y tecnológica apropiados, liberados del *diktat* de los monopolios;
- sistemas financieros y monetarios que reduzcan la potencia de las instituciones financieras de la tríada y del dólar;
- proyectos de fiscalidad regional, a partir de la redistribución de las rentas asociadas a la explotación de los recursos naturales;
- sistemas de comunicación y de información eficaces, que vehiculen la autonomía cultural y política de las regiones en cuestión;
- programas de defensa (en espera del desarme de las potencias mayores) asociados con pactos regionales de seguridad colectiva;
- la promoción de instituciones políticas supranacionales que esbozen la superación de los nacionalismos locales, dentro del respeto a la diversidad;

El conjunto de estas propuestas constituye una especie de programa o marco general que puede sin duda precisarse, enriquecerse, modificarse o ajustarse según las necesidades y las posibilidades que se abran en cada etapa a partir de las luchas encaminadas a la construcción de una "economía al servicio de los pueblos". Pero estas propuestas suministran también el material de una gran batalla que ha de llevarse a cabo conjuntamente en el plano ideológico y en cada ámbito particular. Soy de los que atribuyen gran importancia al combate ideológico, cuyo objetivo consiste —para retomar los términos de Petrella— en deslegitimar la retórica dominante, sus palabras clave y sus símbolos, y en permitir que las fuerzas sociales y políticas comprometidas con el progreso de la democracia rechacen la orden del día y la definición de la encrucijada, hasta invertir la correlación de fuerzas e imponer otro orden del día, otra definición de lo que está en juego, de acuerdo con los objetivos de una economía al servicio de los pueblos y con la definición de los términos de la mundialización que les sean más favorables.



¿Se trata de una "nueva gran narración"? Sí, ya que, al contrario de lo que pregona el postmodernismo, la sociedad contemporánea la necesita más que nunca, si se quiere evitar la barbarie de un neofascismo que sería entonces la única alternativa —por lo demás ilusoria— a la miseria del proyecto de gestión del mundo como un mercado.

Traducción del francés: Marcos Cueva Perus
Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM

CUADERNOS AMERICANOS

69

NUEVA ÉPOCA

Mayo-Junio de 1998

AMÉRICA LATINA EN LA CONCIENCIA EUROPEA/
EUROPA EN LA CONCIENCIA LATINOAMERICANA

Leopoldo Zea, Presentación

Michelle Campagnolo-Bourcier, América Latina sobre la fragmentación y la globalización

Arrigo Levy, La política de la cultura y el universalismo frente a la globalización imperfecta

Fernando Suárez-González, América Latina en la conciencia de Europa

Gregorio Weinberg, Reflexiones sobre "Latinoamérica en la conciencia europea"

Lupe Ruzazo, América y Europa, propuesta de cultura contemporánea

Gloria Abella Armergol, América Latina: circunscritión y metas contemporáneas

Patricia Galcarra, La imagen de Europa en el México del Siglo XIX

Liliana Weinberg de Magis, Intellectualidad e inteligencia

Irene Zea Prado, México a pesar de Europa: el inicio de sus relaciones

Texto de clausura

UNA PAZ QUE NO TENGA
COMO ALTERNATIVA LA GUERRA

A los miembros de la Sociedad
Docentes de Toluca

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

Ricardo Gump, Globalización y culturas nacionales

Alberto J. Pla, Capitalismo, trabajo y rebelión social a fines del siglo XX

Adalberto Santoro, Ernesto "Che" Guevara en México

Silvia T. Álvarez, La Crisis de Checoslovaquia (1945) ante las Naciones Unidas: la posición argentina

Kyung Tae Seo, la internacionalización Reagan y su peso indoloso del congreso de la derecha hacia la manifiesta proferencia

PRESENTACIÓN

Héctor Guillermo Alfaro López, Vidas Paralelas

Mario Magallón Anaya, Del intelectual de élite al intelectual de la praxis liberadora

RESEÑAS

Henri Frenet, *L'Intelligence*, por Liliana Weinberg

Alain Gay, *La précarité en Amérique latine*, por Heredia G.H. Taboada

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas sobre América Latina
Solididad de suscripción/Subscription order

Ajuntar giro bancario núm./Enclosed money order n°: _____

Por la cantidad de/Amount: _____

a nombre de Cuadernos Americanos, importe de mi/amount due to Cuadernos Americanos for my

Suscripción/Subscription

Renovación/Renewal

Nombre/Name: _____

Dirección/Address: _____

Ciudad/City: _____

País/Country: _____

Código Postal/Zip Code: _____

Estado/State: _____

Precio por año (6 números)/Price per year (6 numbers)

México: \$160.00

Otros países/Other countries: \$125.00 DLS (Tarifa única)

Redacción y Administración: 2o. piso, Torre de Humanidades, Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.
Tel.: (525) 622-1902; Fax: 616-2516; E-mail: cuadernos@servidor.unam.mx. Grupo Apartado Postal 965 México 1, D.F.

DESPUÉS DE LA CAÍDA DEL MARXISMO FORDISTA.

¿HACIA LA MUNDIALIZACIÓN DEL MARXISMO?¹

wolfgang fritz haug

I

Tiene sentido hablar sobre la mundialización del marxismo en un momento histórico en el que el marxismo parece estar en ruinas? El derrumbe de la Unión Soviética, ¿no significa el fin, tal vez no de la historia como tal, pero al menos de la historia del marxismo? O ¿podría ser que la desaparición de la segunda superpotencia, que proclamaba ser la fortaleza del marxismo, resulta ser la verdadera precondition para su mundialización? Ahora que, por primera vez en la historia, todos los países y continentes están atrapados en la red mundial del capitalismo sería sorprendente no ver a la teoría crítica del capitalismo mundial y a los proyectos y prácticas socializadores funcionando.

Las mutaciones de la forma de vida del marxismo, sus sujetos, su modalidad epistémica y su gramática teórica aún tienen que ser conocidos y comprendidos. ¡Vaya! Por un tiempo indefinido podría seguir prevaleciendo aún una situación paradójica: marxistas sin marxismo.

Hegel describió la diferencia estructural del tiempo entre lo molecular, cambios tediosamente lentos en la historia y su repentina realización revolucionaria, revelando al interior del destello de un momento histórico una nueva configuración. Durante el proceso de la ruptura histórica de 1989 a 1991, nosotros compartimos la extraña experiencia de no haber imaginado antes lo que ocurriría después y no recordar luego, que nadie previó antes lo que pasa en la actualidad. El 9 de noviembre de 1989, el día en que fue abierto el Muro en Berlín, anoté en mi diario: "Hoy, todo se vuelve imaginable. Sólo aquello que hasta ayer era por sí mismo evidente, hoy es inimaginable". El "retorno de lo inesperado"² fue, en poco tiempo, seguido del retorno a una normalidad en la que difícilmente podía recordarse lo

Wolfgang Fritz Haug. Filósofo alemán. Director de la *Kritik Wörterbuch des Marxismus*. Director de la revista *Das Argument*. Director del Instituto de Teoría Crítica. Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín.

© *Dialéctica*, año 22, núm. 31; primavera de 1998

que había sucedido. Pero, una persona sin memoria no tiene futuro, y si nosotros queremos volver a la cuestión sobre el futuro del marxismo debemos empezar a recordar.

Hace una década y media —parece mucho tiempo— nosotros sabíamos —o simplemente nos atrevíamos a decir— que no existía "el Marxismo", sino muchos marxismos. Los marxistas que no pertenecían a la esfera soviética (fueran de Tokio, México o Dakar, etc.) fueron extrañamente llamados "marxistas occidentales" debido a que se atrevían a pensar por cuenta propia. Para ellos, la aceptación de la pluralidad del marxismo tenía un efecto liberador. Ello redujo al marxismo de Stalin "el marxismo-leninismo", de su pretensión de ser *el marxismo de nuestro tiempo*, a una formación histórico-regional o, dependiendo del punto de vista, a una deformación.

En relación al marxismo(s), la aceptación de la pluralidad llevó a reconocer su naturaleza histórica y político-práctica. El marxismo no pudo ser mantenido por más tiempo como un sistema filosófico, determinado sin más, a ocupar un lugar en el panteón de la *philosophia perennis*. El marxismo no es otra cosa que el complejo teórico-práctico nacido de un proyecto de transformación social bajo condiciones específicas. No debería sorprendernos encontrar cada formación marxista, expresando un cierto tipo de movimiento social junto con las formaciones políticas y agentes de ese movimiento. Y ello sin mencionar que los movimientos sociales siempre están determinados por un nivel de evolución específico, por una determinada constelación concreta: fuerzas productivas y una determinada articulación de los modos de producción insertados en relaciones de género y raza, acompañadas de modos de vida; de una constelación de crisis y conflictos de clase, casi siempre trasladados a otros conflictos; de represiones y compromisos sociales; de una determinada relación entre la sociedad civil y el Estado; de un régimen de acumulación basado en un determinado bloque histórico, expresado y articulado por una ideología hegemónica, etc. El enunciado de Lenin "El análisis concreto de las condiciones concretas es el alma viva del marxismo" nos lleva a otro enunciado: "El alma y el espíritu de cada marxismo tienen que ser concebidos de acuerdo a su intervención teórica y práctica en condiciones históricas concretas". De entre los marxistas alguno podría repetir lo que Marx dijo de los agentes de la circulación de las mercancías, invirtiendo las palabras de Cristo: *Lo hacen, pero no lo saben*. Siempre hay pues percepciones de *longue durée*, que para el sentido común marxista parecen constituir una particular *filosofía eterna* marxista. La necesidad de *creer* desde abajo aunada a las necesidades de control desde arriba, la verdad sea

dicha, converge en lo que parece ser una filosofía trascendental, extrahistórica. Es precisamente por la ausencia de praxis e historia de esas llamadas "fundamentaciones" que podemos llegar a reconocer las huellas históricas específicas de dicha "eternidad ideológica".

II

La pregunta es: ¿Qué significa para el marxismo la ruptura cataclísmica de 1989-90, ese terremoto y diluvio histórico que produjo el derrumbe del Imperio Soviético y de todo tipo de regímenes nacionales desarrollados en el Este? Por un momento histórico el discurso dominante sostuvo que el marxismo había muerto. En muchas formas la muerte del marxismo parecía muy obvia. Sin embargo, enfocarse sólo en lo obvio y lo espectacular reduce la comprensión de la historia a un nivel periodístico. El momento de la muerte de una formación teórico-práctica no acontece simultáneamente en sus diferentes niveles o en las diferentes esferas e instancias de su existencia. El momento en el que un estado ideológico es abolido no es necesariamente el mismo momento en el que la ideología de estado se marchita. Como formación hegemónica, el marxismo-leninismo estaba considerablemente desgastado mucho antes del derrumbe de la Unión Soviética.

Si tomamos esto en cuenta y empleamos una perspectiva diacrónica y en múltiples niveles, se revela ante nosotros el hecho de que el marxismo occidental tuvo su propio colapso mucho antes del gran diluvio soviético. Una gran diferencia consiste en el hecho de que sólo las rupturas políticas (como por ejemplo, el rompimiento de la *union de gauche* en Francia, en 1978), no una ruptura estructural en una formación social, pueden ser relacionadas con estas reacciones. La crisis-del-discurso-marxista de finales de los años setenta y principios de los años ochenta expresó un casi completo colapso de la hegemonía intelectual y político-cultural del marxismo, por ejemplo en Latinoamérica y especialmente en la Europa latina (Francia, Italia, España). Esto también ocurrió, en alguna medida, en Estados Unidos y también en Alemania Occidental, pero ahí fue poco visible por el hecho de que en esos lugares no existía una hegemonía marxista.

Si bien no hubo una ruptura de la formación social relacionada con esta crisis del marxismo occidental, sí se dieron cambios abruptos de gobierno que pueden ser relacionados con dicha crisis. Mientras más tiempo pasa, el colapso del marxismo occidental —especialmente del eurocomunismo— parece estar relacionado con otros colapsos:

Union
de
Gauche

un conjunto de crisis más o menos fatales de la social-democracia o de los gobiernos obreros alrededor del mundo. También observamos las crisis y, muy frecuentemente, la bancarrota no sólo de los imperios económicos controlados por cooperativas u otras organizaciones obreras sino también, de sectores estatales de la economía como, por ejemplo, en Austria.

Ampliando una vez más nuestra perspectiva, nos damos cuenta que todo esto tuvo alguna conexión con una crisis más general que dejó un rastro como el cinturón de óxido que dejaban los huracanes al atravesar las entonces florecientes naves industriales —recuérdese en Estados Unidos el caso del área de Detroit; en Alemania, el caso de Ruhrgebiet, alguna vez notorio por su imperio Krupp, etc—. Fue cuando el canciller alemán Helmut Schmidt pronunció sus famosas palabras: "Les damos agua a los caballos, pero no la beben". Dicho en lenguaje llano: los gobiernos, siguiendo las recetas de John Maynard Keynes, optimizaron las condiciones de beneficio para el capital, pero el capital se comportó como un pato lisiado. La alternativa mágica de la estabilidad cambiaria o el empleo asegurado no pareció ya por más tiempo válida: la inflación se elevó junto con el estancamiento y el desempleo. La palabra de moda en ese tiempo fue *estancación*. El presidente norteamericano Ford había prometido (en su discurso inaugural en el mes de septiembre del año 1974) frente al más grande número de economistas nunca antes reunido (cerca de 800) un monumento en cada parque de los Estados Unidos erigidos en honor del hombre que enseñaría a los gobernantes el modo de superar la *estancación*: él mismo. Pero, ¡ay! la *ciencia oscurantista* demostró ser inútil. Al final, se dijo públicamente que: "los cerebros más brillantes del mundo no conocían la solución del problema". Así que ¿quién podría seguir culpando al gobierno? Sin embargo, la gente lo hizo y esto se convirtió en uno de los preludios del fin, por más de una década, de los gobiernos demócratas en los Estados Unidos. Tales fueron los anuncios de la decadencia del fordismo.

Para Karl Popper esto debió haber sido el momento de su gran desilusión: ¿No era él quien había sostenido 25 años antes, refiriéndose particularmente a un país como Suecia, que la crisis y el desempleo estaban siendo dejados atrás definitivamente? ¿No se había burlado de la gente que, cien años antes, había temido todo tipo de peligros por la construcción de las vías del tren o que más tarde había sostenido la imposibilidad de volar? ¿No era precisamente Popper quien habría de comparar a esa gente con aquellos que

no creían que el capitalismo llegaría a deshacerse de las crisis y el desempleo? El representante del avance tecnológico obviamente tomó equivocadamente como problemas técnicos, problemas sociales. Su certidumbre, no menos ridícula que la de, digamos Krushov, que pensaba que vería el comunismo en vida, expresó el punto máximo que alcanzó la versión social del keynesianismo. Y su despedida la expresó la versión capitalista de la vieja experiencia de "¿dar agua a un caballo sin lograr que la tome!", la abstinencia de los caballos capitalistas de Helmut Schmidt. Al menos del keynesianismo social, porque el keynesianismo militar continuó en auge durante la época de las fantasías de la guerra galáctica de Ronald Reagan. El discurso de "La Guerra de las Galaxias", cuyo argumento fue extraído de una película, representó una verdadera fachada imaginaria detrás de la cual enormes cantidades de gasto público fueron invertidos en investigación de alta tecnología militar. Este período de déficit producido por el gasto militar llevó a la más alta acumulación de deuda interna en la historia. Esta fue también la época de los diferentes discursos finalistas y post-finalistas: desde "el fin del siglo de la social-democracia" hasta "la despedida de los intelectuales orgánicos", pronunciada en México, por el paso de la era postindustrial a la postmodernidad, por nombrar sólo algunos ejemplos.

Si dejamos que el discurso sobre "el fin del siglo de la social-democracia", pronunciado por Dahrendorf, nos aclare el discurso del "día del juicio soviético" y que, al mismo tiempo, el discurso sobre "el día del juicio soviético" nos aclare el del "fin del siglo de la social-democracia" puede que lleguemos a la conclusión de que la crisis del fordismo constituye la base común subyacente. Puesto que este tema ha sido discutido en otra parte³, no lo trataré aquí. En lugar de ello, intentaré extraer de lo dicho hasta ahora algunas reflexiones sobre la condición del marxismo.

III

La relación sostenida por un marxismo histórico concreto con los clásicos, particularmente con Marx, está llena de contradicciones e, inevitablemente, tiene una dimensión imaginaria. Antes dije que el marxismo no es un sistema filosófico que represente, por decirlo de alguna manera, el ala izquierda del panteón de la filosofía perenne y ello, equivale a decir que el marxismo no es igual que el pensamiento de Karl Marx. Incluso la expresión "pensamiento de Karl Marx" es más bien un nombre engañoso usado para designar un proceso enormemente fragmentario de trabajos de investigación, conclusiones transitorias, experiencias teórico-prácticas,



esquemas de problemas, programas de estudio, incluso cambios radicales de paradigma. La primera generación de marxistas tuvo acceso sólo a una parte muy pequeña de la masa colosal de manuscritos de Karl Marx (los que sólo reunidos en su conjunto podrían proporcionar una prueba histórica de este proceso). Hoy, gracias a los MEGA (otra especie en extinción...) la mitad de dicho conjunto de manuscritos son accesibles.

El "marxismo" se hizo "oficial" precisamente el año en que murió Marx, a saber: 1883. Esta coincidencia es reveladora. Marx (el hombre) tuvo que desaparecer para que Marx (el nombre) y su herencia estuvieran a la disposición de los intelectuales orgánicos del movimiento obrero y de los nacientes partidos socialistas. Unos y otros dispusieron del nombre de Marx y su herencia a voluntad, de acuerdo con necesidades estratégicas y tácticas de sus respectivas situaciones. El papel doctrinario principal fue representado por Karl Kautsky, bajo la tutela de Friedrich Engels. El marxismo fue el proyecto general de la revista teórica de Kautsky *Die Neue Zeit*, fundada precisamente el año de 1883. Engels, para asegurar la existencia de una teoría coherente en contra del criticismo de los burgueses académicos, ocupó una cantidad considerable de su energía en la recopilación y formación de los manuscritos de Marx para publicarlos como los volúmenes II (1885) y III (1894) de *El Capital*. Kautsky, por su parte, publicó más tarde *Las teorías de la plusvalía* (1905-10). Textos más pequeños de Marx fueron dados a conocer en *Neue Zeit*, siempre y cuando Engels y Kautsky consideraran que dichos textos podían influir en una determinada constelación. El papel de Kautsky se convirtió en el del organizador "formal" del marxismo, en el Guardián del sello de la ortodoxia. Tanto más después que Engels murió, en el año de 1895. Una muerte seguida, casi inmediatamente, por el ascenso del revisionismo y aquella primera crisis del marxismo, con la que Benedetto Croce estaba tan orgulloso de haber contribuido no sólo en Italia sino también, a través de su influencia en Edward Bernstein, en Alemania y dentro de todo el conjunto de la Segunda Internacional.

La ortodoxia teórica de Kautsky no fue sino el elemento formal del marxismo, su ropaje doctrinal. Pero dicha ortodoxia no reveló las reales fuerzas formativas. La teoría formal pretende que procede de lo general a lo particular. Y parece que mientras más particular se volvía una formación marxista, más general se volvían las premisas de las que pretendía derivar sus procedimientos. El llamado *revolutionary attentism* condicionó la modificación en la evolución de la

teoría de base. Cuando Stalin personificó el máximo poder, todas sus acciones fueron derivadas de una nueva metafísica o filosofía primera llamada "Materialismo Dialéctico". El marxismo de Lenin tiene dos almas: una, la del materialismo filosófico, más tarde sistematizada bajo el estalinismo; y otra, difícilmente compatible con esta aproximación metafísica estalinista, la concepción de Lenin de "el alma viva del marxismo", el "análisis concreto de la situación concreta". Del alma "filosófico-materialista" Lenin extrajo la represión y la dispersión. La segunda, resultó relevante y dominante siempre que había espacio para el movimiento político.

Lo que podría ser llamado "el marxismo operativo o funcional" regularmente es producto de las luchas y las aspiraciones que son articuladas dentro de e inscritas en el marco formal. Utilizando un término desarrollado en el contexto de la llamada "*standpoint theory*" en el feminismo marxista, podríamos concebir la teoría marxista como un cuerpo histórico de "*conocimientos situados*".¹ Los "*conocimientos situados*" del marxismo son producto de las relaciones de fuerza y de los modelos de acción política; del conocimiento de nuevas problemáticas; de reclamaciones antagónicas² de la herencia marxiana que surgieron de tendencias en competencia y las formas de compromiso que indujeron estas reclamaciones antagónicas; de la combinación de fracasos y éxitos; de las respuestas a las crisis y de la manera en que las clases dominantes manejaron estas crisis, etc.

A Engels le gustaba decir que la mejor prueba del pudín es cuando uno lo prueba. La prueba del marxismo fue siempre su historicidad concreta; su capacidad para producir concepciones generales; su compatibilización con problemáticas sociales de un tiempo; su habilidad —si se quiere, parcial— de articular un bloque histórico bajo una perspectiva práctica.

Durante la época del fordismo, el marxismo inevitablemente tuvo que asumir un carácter "fordista". Sus concepciones sobre la clase obrera y la lucha de clases; la producción y el consumo; el trabajo manual y el trabajo intelectual; las masas, el liderazgo y los intelectuales; los sujetos políticos y la representación política; el individuo y la sociedad; incluso el hombre y la mujer; las relaciones de género y relaciones de sexo; lo real y lo imaginario, etc., estuvieron influenciadas por las condiciones que enfrentaban y que tenían que resolver. La solidaridad fue atraída al reino del Estado mediante la transferencia de recursos de consumo de los sectores prósperos a los sectores social y económicamente más débiles de la nación. Dicha transferencia sería mediada por



representantes políticos dentro del marco del Estado-Nación. Los prerequisites de este modelo fueron la producción en masa y el crecimiento económico sostenido. El consenso se alcanzó por medio de soluciones *standard* para potencialmente todo el mundo o, al menos, para todo el conjunto de trabajadores asalariados. Tal vez ello pudiera arrojar una luz sobre el hecho de que en la época triunfante del fordismo se registró, también, una expansión considerable del "neomarxismo" en los países occidentales.

Si bien es cierto que esta imagen, en buena medida esquemática, es extraída de las sociedades capitalistas desarrolladas y de sus culturas políticas caracterizadas por la democracia parlamentaria existe, no obstante, un elemento que es, en muchas formas, común —sino idéntico— en las democracias capitalistas y en los socialismos estatistas: el modo de producción, basado en el tipo de fuerzas productivas de la producción en masa mecanizada junto con relaciones industriales taylorísticamente modeladas: una marcada división vertical del trabajo, particularmente una neta división entre el trabajo intelectual y el trabajo manual y una organización del trabajo excesivamente jerarquizada con funciones altamente estandarizadas en la base. Algunos teóricos marxistas (entre otros Bettelheim o la escuela de Wallerstein) han caracterizado las relaciones de producción en la Unión Soviética como "capitalistas de estado". Esta es más la expresión de una intuición negativa que una clasificación rigurosa basada en un verdadero análisis. El punto clave de esta concepción puede consistir en la subsunción informal de las economías del Estado socialista bajo el mercado mundial capitalista. La economía de la segunda superpotencia tendió, en cierta medida, a convertirse en una sub economía para el capitalismo occidental. En lo que refiere a las determinaciones de la forma interna la categoría *mode de production étatique*⁶ de Henry Lefebvre parece más adecuada, tanto más en relación con las fuerzas productivas y las relaciones industriales fordistas. Varios autores (entre otros Brie y Land)⁷ han mostrado cómo la implantación de tecnologías fordistas en las condiciones de atraso en las que se encontraba al principio la sociedad soviética con su bajo nivel de desarrollo necesariamente condujeron a la creación de un super estado como lo fue el gobierno económico inmediato, un tipo de bonapartismo económico con el más alto grado posible de centralización, etc. Estas estructuras, junto con su efecto desarticulador de la iniciativa y responsabilidad individuales y el consecuente régimen secreto de seguridad interior, probaron ser una barrera insuperable para cualquier posibilidad de desarrollo

posterior. Existen estantes llenos de publicaciones soviéticas o pro soviéticas sobre la revolución científico-técnica escritos desde principios de los años sesenta y, no obstante, la implementación de dicha revolución nunca se realizó. Mijaíl Gorbachov y sus colaboradores iniciaron su proyecto con esta misma visión, articulada públicamente en 1984.⁸ En esa ocasión se dijo que las relaciones de producción se habían vuelto muy limitadas para las nuevas fuerzas productivas y que una revolución tenía que hacerse acompañar del cambio de todos los sistemas sociales, desde el sistema político —por medio de el estado de derecho y la sociedad civil— hasta la educación y los medios masivos de comunicación, tratando de hacerlos compatibles con las necesidades de un mundo productivo marcado por las computadoras y la comunicación global. Uno de los cambios "subjetivos" más significativos que había que compatibilizar era la recomposición del trabajo individual con los cambios correspondientes en la división social del trabajo. La "socialización de la producción en el socialismo desarrollado" tenía que ser repensado, tal y como sostenía el título de una disertación en la RDA en el año 1985: "como un proceso unitario de revolución científico-técnica y maduración económico-social".⁹ Maduración significaba la emancipación de una sociedad civil socialista del dominio y de la tutela sofocante del Estado.

IV

Si fuera sólo por su forma histórica, sería fácil para nosotros exclamar: ¡el marxismo ha muerto! ¡Viva el marxismo! El problema no fue que el pensamiento marxista no hubiera desarrollado, desde los años setenta, un conjunto completo de análisis, concepciones y orientaciones prácticas que logran hacerse compatibles con los rasgos distintivos del post fordismo emergente, aunque una configuración con tales características capaz de describir el nuevo modo de producción no ha sido aún concebida. Del mismo modo que todavía no existe una denominación aceptada por más amplios círculos de intelectuales marxistas. El problema políticamente crucial es la ruptura histórica del vínculo, alguna vez histórico, del pensamiento marxista con el movimiento obrero que, como movimiento social, se convirtió en un movimiento socialista debido precisamente a este vínculo. Esta vinculación del pensamiento marxista con el movimiento obrero impulsó al marxismo. El pensamiento marxista no podría por sí solo constituir al marxismo. Ambos elementos se encuentran situados históricamente. Si la teoría marxista se localiza dentro de el contexto de estándares científicos contemporáneos, el



movimiento obrero se localiza en el mundo de un cierto modo de producción que abarca no sólo las fuerzas productivas y las relaciones de producción sino también la cultura del trabajo y la cultura política respectivas. El temprano proletariado industrial del siglo XIX, incrustado (o, mejor dicho, incluido por exclusión social) como ocurrió en las sociedades del capitalismo mancheteriano, probó tener un fundamento muy diferente comparado con el movimiento obrero bajo las condiciones del fordismo y dentro de un contexto que abarca desde el Estado de bienestar social hasta el corporativismo fascista. Un elevado grado de estandarización en diferentes niveles junto con un modo de representación política centralizada constituyeron "la base de aceptación" (*structure d'accueil*) para una gramática binaria teórica correspondiente con una topología-centro-periférica. Al final de esta formación, el marxismo derivacionista se movió dentro de la bien ordenada línea mundial de la lógica del capital. Es importante notar que, en poco tiempo, importantes representantes de esta escuela (como por ejemplo en Alemania, Joachim Hirsch) volvieron a la escuela regulacionista con su inclinación por las interrupciones y contingencias en el proceso de un régimen de acumulación, y con su gramática teórica multilineal.

Una vez que se rompió el vínculo entre el movimiento obrero y la teoría marxista, el pensamiento marxista fue devuelto a las universidades dentro de las que se encuentra dividido. En el presente, esta situación parece estar llevando al marxismo a tener una vida puramente académica. Sin embargo, en realidad, todavía no podemos saber si en el futuro se vislumbrará una nueva clase de vínculo bajo las condiciones de trabajo de tecnología avanzada altamente individualizado junto con su creciente "número de parados" y a lo largo de líneas de una articulación estratégica diferente. Aún dentro del marco de una vida puramente académica el pensamiento marxista tiene que reproducir su vitalidad compatibilizándose con las nuevas realidades sociales emergentes: el modo de producción en un nivel de fuerzas productivas altamente tecnificadas y las relaciones de producción que están a punto de transformarse, al menos en cierta medida, en transnacionales. Después de la caída de los marxismos fordistas en el Este, en el Oeste y en el Sur, podríamos contribuir al surgimiento de un marxismo post fordista analizando el "postfordismo" y reformando e incluso reinventando la política bajo las condiciones actuales de cambio del mundo social en todas sus dimensiones.

Resulta extraño saber que mucha gente oyó hablar del postfordismo antes de tener alguna noción del fordismo. Como el búho de Minerva, que levanta el vuelo sólo en el

crepúsculo, se dijo que la reflexión filosófica se hacía sólo en el crepúsculo de una época. Para un amplio número de gente (con todo, un número aún muy restringido) el fordismo comenzó a mostrar sus rasgos al irse desvaneciendo. Esto le habría agradado a Hegel. Sin embargo, los marxistas —o sencillamente el pensamiento político concreto— no se puede comportar como el búho de Minerva. Es tiempo de enfocar nuestras discusiones en la fisonomía del capitalismo transnacional y altamente tecnológico para reformar nuestros criterios. Esto afectará las líneas de la frontera entre los marxistas y aquellos conocidos como post marxistas. Porque ¡bueno!, sin dicho análisis nadie sabe realmente dónde termina el post-marxismo y dónde comienza el marxismo post-fordista.

V

Cuando Lucien Seve admitió, en nombre del Partido Comunista Francés, que "existían muchos marxismos" y cuando, poco después, fui estigmatizado por los principales ideólogos de la RDA por el hecho de citar y elaborar la afirmación de Seve, respondí con una ofensiva proclamando la *pluralidad del marxismo*¹⁰, etc... Esos fenómenos deben haber sido síntomas de los cambios en la gramática filosófica que producían los cambios estructurales. Lo plural aparece cuando lo general empieza a perder o al menos a soltar su asidero. En opinión de Hegel esto es inconcebible. Para Hegel, el status de lo general está determinado por la generalidad del Estado. Y la existencia del *zoon politicon* indica para Hegel, precisamente, que sin la existencia del Estado seríamos animales, destinados a permanecer eternamente en el reino animal del espíritu (*geistiges Tierreich*). Sin embargo, el Estado no es el único representante de la generalidad. Y el tipo de Estado Prusiano, autoritariamente centralista, no es obviamente el único tipo de generalidad. El despliegue estratégico y la condensación de instancias, funciones y fuerzas que llamamos Estado sufre desarticulaciones y rearticulaciones. La alteración del Estado causa su negación. Es un laberinto: mientras nosotros estábamos ocupados enterrando la idea de la desmantelación del Estado, la burguesía estaba ocupada desmantelando al Estado en la realidad, al menos parcialmente. Así que esta idea "utópica" probó que no era ni una mera idea regulativa trascendental, como dirían los socialistas kantianos, ni tampoco una meta lejana sino un elemento de la realidad en torno al cual están siendo librados los conflictos. El modo estatalista de socialización (*staatliche Vergesellschaftungsweise*) no abarcó, en ninguna parte, la superficie total de la sociedad. Dicho modo

Pluralidad
del
Marxismo
Pluralidad
del
Marxismo
Pluralidad
del
Marxismo

bien podría haber alcanzado su máxima extensión histórica en la Unión Soviética. Pero aún ahí fue acompañado por acuerdos corporativos producto de negociaciones entre los diferentes niveles de la economía de estado. Esto explica el porque Engler pudo caracterizar a la RDA como una sociedad negociadora. Además de estas prácticas de negociación el tipo soviético de sociedad de estado fue acompañadas por relaciones horizontales de obligaciones privadas recíprocas (en la jerga de la Alemania oriental se hablaba de "Vitamina B", del "Beziehungen", por ejemplo, "relaciones especiales").

El modo de producción altamente tecnológico de alcance mundial no puede dejar de afectar al Estado-Nación. Y éste ha sido probablemente el más visto de los cambios, aunque su interpretación tiende a permanecer dentro de un discurso de protesta de la decadencia. El segundo fenómeno más observado el alcance transnacional creciente del gran capital acompañado de las "alianzas estratégicas" del mercado mundial. De este modo, las compañías transnacionales parecen ser las ganadoras de los cambios actuales. Porque en un nivel de tercera —el nivel de la organización mundial— parece que nosotros nos encontramos nuevamente del lado perdedor. Una vez que se desvaneció el domino del mundo bipolar del antagonismo Este-Oeste con la victoria occidental en la Guerra Fría se suponía que la Organización de las Naciones Unidas debía tomar el mando. Pero la política militar mundial resultó ser un abismo sin fondo a falta de políticas internas y políticas sociales mundiales. Una enorme masa de potenciales conflictos emancipatorios del antiguo sistema mundial dieron forma a un modelo separatista de "guerra civil molecular", como Enzensberger, desde una perspectiva jurídica, lo caracterizó.¹¹ Hasta aquí la imagen es bastante pesimista. Sin embargo, no sólo existen Etiopias o Afganistanes que analizar sino también posibilidades potenciales de una nueva civilidad como en el caso de Sudáfrica o incluso en las relaciones entre Israel y Palestina.

Pero esta no es la dimensión en la que quiero insistir. Estoy interesado en descubrir elementos de una nueva gramática de lo social. Los cambios en los marcos generales de organización de lo social están generando mutaciones de racionalidad. No es fácil ver más allá de nuestros propios hombros. No nos sentimos cómodos con los cambios moleculares en la racionalidad. Para las nuevas generaciones los resultados de dichos cambios parecen tan evidentes por sí mismos como la propia naturaleza humana. El atraso cultural se deja sentir por sí mismo, yendo junto con una brecha entre las generaciones. Cuando dichos cambios acontecen, como es

ahora el caso, en una situación de fracaso, una sobredeterminación tiene lugar, haciendo particularmente difícil resolver los problemas particulares.

La racionalidad es determinada por estrategias operacionales y sus correspondientes retroalimentaciones en los diferentes campos de la acción tanto como por un marco general en el que, como podríamos decir con Wittgenstein, son interpretadas sus semejanzas familiares. Este marco general solía ser (aunque no conscientemente o, al menos, explícitamente) el Estado-Nación. Tenía que ser el Estado, dado que este era el nivel y agente principal (aunque nunca fue el único) de la sistematización social de los procesos divergentes. Los cambios podrían ocurrir a diferentes velocidades y en diferentes tiempos en varios niveles.

El nuevo modo de sistematización podría resultar ser una forma bastarda, un híbrido, una mezcla de modelos económicos: una mixtura barroca de control de compañías transnacionales y de Estado-Nación permeado de ONG's y de otras actividades civiles (y por qué no incluir también a los patrones de actividad como la piratería cibernética). Una nueva generalidad posiblemente marcada por el Internet, con una vía de acercamiento que es tan formalmente general y equitativa como lo fue el acceso a la sociedad civil en su forma burguesa clásica. Así como los ricos y los pobres tenían prohibido por igual dormir bajo los puentes hoy, es igualmente prohibido para ambos acceder a la Red sin pagar.

Al tratar de delinear los elementos del futuro sentimos una barrera epistemológica que podría llegar a producir una aversión epistemológica. Lo que podría tener un efecto paralizador es la contradicción entre las capacidades productivas y sus usos destructivos actuales. Uno podría pensar que dicha contradicción debería ser un inmejorable punto de arranque para la crítica immanente; immanente en dos sentidos: como crítica de la realidad con un criterio propio y como crítica con una naturaleza propia immanente, para elevar la contradicción y la necesidad de superarla a un nivel de interés general. En lugar de eso, tenemos en la realidad, un desánimo generalizado como si la gente ya no creyera más en la realización de lo posible.

Las evidencias parecen ser abrumadoras: el beneficio del crecimiento productivo se ha convertido en la maldición del desempleo. Los medios de información se han convertido en canales de mayor desinformación y simulación, no menos atomizantes y enajenantes debido a su atractiva interacción. Mientras regiones enteras, bajo el control del capitalismo, se vuelven ingobernables, todas las alternativas sociales futuras



parecen ser decisivamente golpeadas por aún más ingobernabilidad. ¿Por qué ocurre esto? ¿Es el efecto paralizador: saber un poco lo que tiene que hacerse pero no saber cómo hacerlo? ¿El debilitamiento del Estado-Nación está debilitando a la política como tal? ¿Podría ser que aún estamos tratando de articular una alternativa dentro de la gramática del viejo orden que, dicho sea esto, desaparece gradualmente? Nosotros tendríamos pues que reinventar la posibilidad con una gramática teórica adecuada al modo de producción altamente tecnológico. Entre otras cosas tendríamos también que evaluar rigurosamente la experiencia soviética. El fracaso de la *perestroika* de Gorbachov no debería impedirnos estudiar cuidadosamente sus experiencias negativas y sus elementos positivos.

Horkheimer y Adorno concluyeron sus análisis de la industria cultural (fordista) con una nota simple: "continuará". En nuestro caso parece más apropiado terminar este trabajo con la palabra: *comenzará...*

Traducción del inglés: Ernesto Vargas Gil
Facultad de Filosofía y Letras/UNAM

Nota de la redacción: agradecemos al Dr. Pablo González Casanova, director del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM y al autor, su amable autorización para la publicación de esta conferencia.

NOTAS

- 1 Conferencia dictada en el "Seminario permanente sobre el mundo actual" organizada por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, Ciudad de México, llevado a efecto los días 19 y 20 de febrero de 1996. Se incluyen elementos de mi contribución al Seminario CMS "El Marxismo y el Nuevo Orden Mundial" realizado del 22 al 25 de mayo de 1995, en Suecia.
- 2 Véase Wolfgang Fritz Haug, *Determinanten der postkommunistischen Situation*, Hamburgo 1993. (El capítulo: "Die Wiederkehr des Unerwarteten", pags. 82-93).
- 3 Véase, por ejemplo, Joachim Hirsh y Jürgen Häusler, "Regulation und Parteien im Übergang zum Postfordismus" en *Argument*, no. 165/1987, y mis comentarios críticos en "Nach dem Fordismus: Post-Fordismus? Überlegungen im Anschluß an Häusler/Hirsch", l.c., 672-6.

- 4 Véase Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London 1991, Capítulo 9: "Situated Knowledges: The science question in Feminism and the privilege of partial perspective", 183 y ss.
- 5 Para la elaboración de este concepto véase: Wolfgang Fritz Haug, *Commodity Aesthetics, Ideology and Culture*, New York-Bangnolet 1987, pp. 88-99: "Ideological powers and the antagonistic reclamation of community".
- 6 Henry Lefebvre, *De l'État*, vol. 3: *Le mode de production étatique*, Paris 1977; Véase también el artículo de Georges Labica "Mode de production étatique" en *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris 1985.
- 7 Véase Rainer Land en Brie/Böhlke, 1992. Rußland wieder im Dunkeln. Ein Jahrhundertstück wird besichtigt. Berlin.
- 8 Cf. el discurso de Gorbachov del 10 de diciembre de 1984; Cf. Wolfgang Fritz Haug, *Gorbatschow*, Hamburgo 1989, Capítulo 4: "Die Perestrojka im Übergang zum High-Tech-Sozialismus", pp. 103-126.
- 9 Cf. Jürgen Jünger, *Die Vergesellschaftung der Produktion im entwickelten Sozialismus als einheitlicher Prozeß von wissenschaftlich-technischer Revolution und sozial-ökonomischer Reife und die qualitativ neuen Anforderungen an die Forschungs- und Entwicklungsarbeit der Kombinate*, Dissertation A, Karl-Marx-Universität, Leipzig, 1985.
- 10 *Pluraler Marxismus*, 2 volúmenes, 1985, 1987.
- 11 Véase Hans-Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt/M 1993.

Nº 172
VOL. 2/1997
PVP 950 PTA.

utozías

REVISTA
DE DEBATE
POLÍTICO

Neoliberalismo y Educación

Director: Pedro Marsot

c/ Marqués de Monteaugado 8
28028 Madrid, España
Tel: 356 9807

papeles
Nº 2 época de la FIM

NÚMEROS PUBLICADOS

1. El marxismo después del diluvio • 2. La dialéctica • 3. Espacio y tiempo • 4. Humanismo y crítica revolucionaria • 5. Las ciencias y el marxismo • 6. Ecología, economía y ética • 7. El ingreso universal • 8. Alternativas al desarrollo

FUNDACION
de INVESTIGACIONES MARXISTAS

c/Alameda, 5, 2ª izqda. •
28014 Madrid, ESPAÑA
Tel: 420 1388 • Fax: 420 2004

Transiciones en el Este

LA DEMOCRACIA: ENTRE LA VIOLENCIA Y LA ANOMIA SOCIAL¹

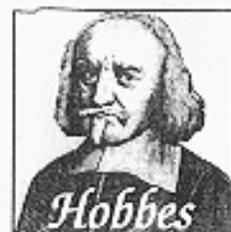
fernando quesada

Independientemente de los estudios y trabajos que, de modo crítico y contrapuesto, tratan de teorizar o de rebatir una supuesta crisis sistémica en el ámbito occidental, crisis que apuntaría a la necesidad de re-fundar un nuevo orden civilizatorio y/o cultural, se ha concitado un consenso más inmediato en torno a lo que podemos denominar una extendida anomia social en este fin de siglo. Esta anomia parece afectar, por igual, a los referentes constitutivos de los procesos sociales, económicos y políticos y a los elementos normativos de las prácticas y de las conductas individuales. Si, de hecho, la caída de los países del **socialismo real** ha conllevado una paralización de la dimensión crítica del pensamiento heredero de la Ilustración, no es menos cierto, que la experiencia inmediata del dominio ejercido por el **capitalismo real** nos ha situado en los límites de una progresiva barbarización. Barbarización tanto por el colapso de las prácticas democráticas como por "la gran transformación" impuesta por las políticas económicas. El carácter excluyente de estas últimas (con respecto a individuos o clases de una misma sociedad, así como respecto a un numeroso grupo de pueblos o naciones) parece haber ligado la idea de una necesaria globalización de la economía con la conformación de amplísimas zonas de pobreza irredentas. Esta situación de progresiva desarticulación social ha obligado a diversos teóricos de la democracia a manifestar serias advertencias acerca de los propios límites de la *democracia liberal existente*. Se trataría de evitar la confusión entre la desaparición de un adversario y el supuesto final de la historia que muchos pretenden identificar con el ralo horizonte del liberalismo triunfante.

Tan profunda ha sido la conmoción y tan vasta la experiencia del "desorden establecido" que Hobsbawm,² en un intento de dar cuenta de la contradictoria situación en la que vivimos, ha llegado a escribir que el colapso de los años ochenta y noventa se presenta con tales características de desplome teórico y práctico que no pueden establecerse lazos o relaciones "lineales" interpretativas de estos sucesos con procesos históricos inmediatamente anteriores. Esta atípica y anómala situación, aparentemente inasible y descentrada, engarza con una pendiente de violencia y barbarización que tiene sus inicios en la I Guerra Mundial, pasa por el Gran

Fernando Quesada. Filósofo español. Director de la *Revista Internacional de Filosofía Política* editada por la UNED-UAM. Autor, con José María González, de *Teorías de la desautonomía*. Director del departamento de filosofía de la UNED e investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas del CSIC.

Terror aplicable a las eras de Hitler y de Stalin, la II Guerra Mundial, cobra una de sus formas más dramáticamente inhumanas en la institucionalización de la tortura durante las guerras coloniales y se traduce en violencia generalizada con el militarismo dominante durante la época de la guerra fría. Aún hoy siguen sucediendo hechos y persisten formas de relación entre los pueblos que indican hasta qué grado esa pendiente de violencia y barbarización ha formado parte del imaginario social y ha sido interiorizada por las instancias políticas de los gobiernos.



Hobsbawm presenta una periodización histórica de este "corto siglo" en cuatro etapas: I Guerra Mundial; II Guerra Mundial; las cuatro décadas de Guerra Fría y, por fin, el tiempo inaugurado en los ochenta, que tiene su punto álgido en la caída del "socialismo real" y continúa en los noventa con una acentuada eclosión de la desarticulación social y la vigencia creciente de una marcada política "hobbesiana". Ahora bien, si cada una de las tres primeras etapas "aprendió de las anteriores lecciones de inhumanidad de los hombres con los hombres y las convirtió en la base de nuevos progresos en la barbarie", no habría —sin embargo— este tipo de conexión "entre la tercera y la cuarta etapas". Más bien se daría un solapamiento entre ellas, al tiempo que ejercerían una influencia mutua. Desde esta perspectiva, insiste nuestro autor, podemos afirmar que nos encontramos "en unas circunstancias en que las pautas de conducta pública permanecen en el nivel al que las redujeron los anteriores periodos de barbarización".³ Y es justamente esta incapacidad de recuperación, que él apunta, lo que justificaría sostener, más allá de cualquier plan o intención de algún líder, que "este colapso se debe al hecho de que quienes toman las decisiones ya no saben qué hacer con un mundo que escapa a su, o a nuestro, control".

El interés de mi lectura crítica se centra, en primer lugar, en el valor heurístico de estos tonos apocalípticos que parecen cerrar el horizonte teórico y práctico en orden a la comprensión y los planteamientos o las realizaciones políticas que dan respuesta a los procesos desarrollados en los dos últimos decenios. Más aún, esa mostrenca exculpación de los gobiernos, que ya no saben qué hacer con un mundo que se les escapa sería, por un lado, tanto como establecer una especie de anómalo "objetivismo" social sin leyes ni sujetos a quienes imputar la marcha de los hechos económicos o las políticas implantadas; pero, por otro lado, equivaldría, igualmente, a renegar de cualquier pretensión de racionalización o alternativa posibles. La denuncia "apocalíptica" vendría a reforzar, de este modo, la propia situación de barbarie que se

muestra inextricable e insuperable. En segundo lugar, quisiera interrogar la afirmación de que el desplome social referido esté tan inmediatamente ligado a los momentos de la guerra fría. En ningún caso trato de minusvalorar dicho momento hobbesiano del miedo y del enfrentamiento totales. En más de una ocasión he hecho referencia a ese período como una de las causas principales que imposibilitaron un tratamiento adecuado e imprescindible de los procesos legitimatorios de la democracia y que ha tenido un efecto perverso en la descomposición "política" actual de los partidos y de la sociedad civil. Ahora bien, no deja de crear cierta inquietud intelectual el establecer esa relación causal inmediata de la guerra fría con todo el desplome del mundo actual, al mismo tiempo que se establece la contraposición con el decurso glorioso heredado de los siglos XVIII y XIX. Inquietante contraposición la que hace el autor con respecto a los procesos habidos durante el siglo XVIII y el XIX, los cuales —según Hobsbawm— habrían estado inspirados en los principios de la Ilustración. Por todo ello, y en tercer lugar, quisiera restablecer ciertos puentes entre el dominio del miedo de nuestro reciente pasado y la crueldad de las torturas ejercidas en el último período colonizador con las prácticas discursivas y la ignominia ejercidas durante esos lustros del XVIII y el XIX. Pues la precipitada decisión de Hobsbawm de configurar el colapso de los dos últimos decenios como algo tan azaroso como incontrolable no se compadece bien con la historia de suma violencia antropológica ejercida durante el XVIII y el XIX, precisamente para imponer un sistema y una forma de vida que ahora se nos antojan incontrolables, insalvables, inexplicables.

En esta línea reinterpretativa de ciertos procesos socio-políticos es justo reconocer con Hobsbawm la convergencia y la radicalización del enfrentamiento entre las dos grandes potencias durante los períodos de guerra fría, actitud que llevó no sólo al rechazo absoluto del "otro" sino también a su "demonización". Esta atmósfera de violencia y conflicto contenidos en el límite se condensa expresivamente a través de aquel famoso lema enarbolado por un amplio grupo de teóricos de la izquierda: "Antes muertos que rojos". Hobsbawm señala por su parte que no es de extrañar que cobrara cuerpo aquel otro principio largamente disputado en política: "el fin justifica los medios". Aunque, dado el alcance de la destrucción masiva que estaba en juego, es decir, toda la humanidad, creo que no se trataría propiamente de una vuelta a aquel lema maquiaveliano. Más bien, dicho lema, debería interpretarse desde el concepto sartreano de "mala fe" en cuanto que, en la

violencia, son los propios medios los que han sido elevados a la consideración de fines. Efectivamente, la mala fe y la contradicción de los que postulan la violencia absoluta radican en que dicha violencia no puede producir objetos que dependan de los hombres, no apunta a ningún fin que puedan realizar los sujetos históricos, contingentes. Por el contrario, el violento profesa una cierta fe según la cual existiría el Bien como algo dado. Así, su aparición se liga a la mera destrucción de los obstáculos que para su emergencia representan los hombres y aquéllo que éstos son capaces de construir. Desde esta perspectiva, el violento se niega "a comprender al otro. No hay que comprenderlo: hay que someterlo o someterse, ser destruido o destruir".⁴ La contradicción que vuelve a albergarse en la acción del violento consiste en que éste último pretende presentar su obra como cargada de "valor", de un deber ser que ha de reconocer el otro. Valor y deber ser que se doblan de *derecho*, derecho contra todos y contra todas las formas u organizaciones del universo. "Nunca hubo sobre la tierra, escribe Sartre, violencias que no correspondiesen a la afirmación de un derecho".⁵ La "demonización" del otro acontece durante la guerra fría, la postura cátara de quienes enarbolaron la idea de la libertad pura: "antes muertos que rojos", la violencia traducida en derecho, tienen una larga tradición en nuestra cultura. Violencia y derecho que, históricamente, están en la base de muchas democracias actuales, las mismas que ahora parecen haberse colapsado, dando muestras de un agotamiento vital políticamente hablando.

En este proceso reconstructivo de la violencia, que no puede leerse simplemente como una contextualización coyuntural explicativa del "repentino" hundimiento de nuestras sociedades desarrolladas, hace referencia nuestro autor al hecho y al significado de la tortura ejercida por los países coloniales. Sin duda, llama la atención esa peculiar relación entre el colonizado y el colonizador. Éste hace descansar sobre el hecho de la diferencia étnica la "necesaria" subordinación, la violencia administrativa y la tortura frente a quienes, en último término, cabe calificar de inferiores, carentes de las capacidades mínimas del civilizado, redefiniéndolos como "privados" de lo que propiamente constituye al hombre, al sujeto desarrollado. Se ha hecho notar que, en principio, para poder tratar a los "diferentes" como "carne de cañón" como "perros", para obligarles a realizar una labor cualquiera, han de ser reconocidos primero como hombres, como seres humanos. De tal manera que quien pretende destruir la humanidad de esos "otros" recrea dicha humanidad por todas partes. La tortura pretende solucionar este problema, que Sartre formula como aquella situación en la



que "no hay lugar suficiente para dos especies humanas; hay que elegir entre la una y la otra".⁶ Desde esta perspectiva la tortura no sólo busca quebrantar físicamente al otro, sino que —nacida corrientemente del miedo— pretende la traición del colonizado e imponerle así el estatuto buscado: el de sub-hombre. "Sub-hombre" es aquí la traducción más clara de la idea de que el colonizador, en cuanto pretende monopolizar el título de humanidad, vive de las miserias del otro al que desea arrancar, no sólo los bienes materiales y su trabajo, sino igualmente su voluntad, su inteligencia, su valor. "Lo que se juega es el hombre. En ningún tiempo la voluntad de ser libre ha sido tan consciente ni tan fuerte; en ningún tiempo, la opresión más violenta ni mejor armada".⁷ Esta situación de ignominia pone al colonizado en una situación límite que afecta a su propia posibilidad de existir. Esto explica que la caída de las colonias haya llevado consigo el rechazo que los "indígenas" han manifestado no sólo contra los colonizadores, sino contra su cultura, sus formas de vida y sus valores. De aquí que resulte tan impúdica la posición de quienes, desde Occidente, se han apresurado —sin asumir la memoria histórica de lo acontecido— a pronosticar "la guerra de civilizaciones". Por el contrario, ¿no cabría seguir preguntando si acaso la situación de violencia antropológica denunciada no remitiría a contextos de actuación en los propios países de origen, contextos en base a los cuales se fraguaron las propias estructuras sociales que han conformado —históricamente, ya desde el siglo XVIII y el XIX— las actuales democracias liberales capitalistas? De probarse esta última tesis, clonaría la profundidad de las raíces culturales explicativas de esa incapacidad que ha mostrado Occidente para llevar a cabo el reconocimiento del "otro" en cuanto "diferente", que en el dominio de las colonias algunas de sus formas más expresivas y, por ello, más dramáticamente inhumanas. Si la sospecha fuera acertada, la angustia del presente desplomado y el horror del enfrentamiento total en el pasado más inmediato habrían "invisible" ciertas constantes socio-culturales y políticas que han cobrado forma dominante en este momento nuestro. Así, por ejemplo, cabría preguntarnos hasta qué punto los colonizadores no actuaron desde operadores ideológicos y prácticas sociales elaborados e insertos en sus propios países de origen, los cuales guardaban una gran analogía con el tipo de comportamiento observado en las colonias. En definitiva, nuestra situación no sería —en contra de la afirmación de Hobsbawm— "tan difícil de entender para los historiadores como la persecución de las brujas en los siglos XV y XVI. Fenómeno éste que, por otro lado, sólo parece ininteligible para Hobsbawm.

El núcleo de mi insistencia en esta discusión sobre la inteleción de nuestro presente desde las ideas de barbarie y de violencia antropológica cobra una especial relevancia por cuanto diversos autores liberales, en la línea del "liberalismo neo-clásico" más establecido de Von Mises, Hayek o Friedman, han vuelto a pedir, nada menos, que una nueva "gran transformación", en alusión directa a la obra de Polanyi. Así, por ejemplo, Sartori apunta al hecho de que son muchos los individuos o pueblos que rechazan "los costos y los precios establecidos por el mercado". En particular, el "homo economicus" de los países de Europa Oriental y la URSS no responden a las «señales de los precios»... el problema más difícil no es el de salir de la dictadura sino el de entrar en una sociedad de mercado —"gran transformación"— que tiene una envergadura semejante a la que ha descrito con maestría Karl Polanyi... Nos enfrentamos una vez más con el miedo a la libertad".⁸ No deja de crear una profunda perplejidad lo contradictorio de esta filiación por parte de los liberales neo-clásicos con respecto a la obra de Polanyi. Pues la tesis fuerte de éste último consiste, precisamente, en afirmar que la intransigencia del liberalismo, conformado especialmente a partir de los años treinta del siglo XIX, para establecer ciertos elementos de planificación y organización de la economía explicaría el hundimiento acaecido con la I Guerra Mundial y el advenimiento de ciertos movimientos radicalmente antidemocráticos. En este sentido, y contra la periodización ofrecida por Hobsbawm, Polanyi defiende que "la Primera Guerra Mundial y las revoluciones que la siguieron pertenecían todavía al siglo XIX".⁹ Como advierte en su obra *La gran transformación*: "La clave del sistema institucional del siglo XIX se encuentra, pues, en las leyes que gobiernan la economía de mercado" (p. 26) que tiene como pilares la imposición del "mercado autorregulador" y del "patrón-oro internacional" cuya crisis, junto a la quiebra política del Concerto europeo, son las causas inmediatas del colapso que llevó a la I Guerra Mundial. Más aún, sus efectos se dejaron sentir en los procesos posteriores que revolucionaron el panorama europeo. Concretamente, llega a sostener que "se puede describir la solución fascista como el *impasse* en el que se había sumido el capitalismo liberal para llevar a cabo una reforma de la economía de mercado" (p. 371).

Hay un segundo aspecto en la obra de Polanyi, tan paradójicamente reclamada por los liberales clásicos, que es necesario destacar frente a las tesis de Hobsbawm. Se trata de las dimensiones sociales y antropológicas que el liberalismo economicista del siglo XIX llegó a conformar. En este sentido,

**Sociedad
de
mercado**

se podría decir que la civilización del siglo XIX es única por cuanto descansa en la utópica idea de un mercado que se regula a sí mismo, origen de los cataclismos que sucedieron en el siglo XX. Pues la idea de un mercado autorregulador no se limita a ser una teoría económica sino que conlleva la creación e institucionalización de una "sociedad de mercado" con las imposiciones jurídicas que ello comporta en el orden de la propiedad y de las relaciones sociales; la artificial determinación de ámbitos pre-políticos blindados para que queden al margen de la construcción política de las necesidades que corresponde al "espacio público, así como la transmutación que sufre la política y el quehacer político los cuales, abandonando la idea primera de participación, se convierten en una neutralización de la idea de ciudadanía y se "valoran" por su capacidad de rendimiento cuantitativo de bienes. En el tomo II de su *Teoría de la democracia*, Sartori escribe acerca de la democracia y su sentido: "A mi juicio, significaría un cambio desde los factores de producción de la democracia (del cuánto cuenta la voz del pueblo) al producto de la democracia (al cuánto se beneficia el pueblo)" (p. 521). La "sociedad de mercado" determina muy especialmente tanto el tipo de preferencias que se pueden establecer como la clase de deseos que cabe explicitar, así como también configura los intercambios por realizar entre los sujetos y las motivaciones "válidas" por incluir en las necesarias relaciones sociales de mercado. En definitiva, la "sociedad de mercado" exige, determina y configura un tipo de sujeto antropológico tanto como impone e instituye una forma de vida social.

La gran transformación es, desde la última perspectiva apuntada, una reconstrucción histórica, económica e institucional de un proceso de largo alcance que, si tiene claros perfiles ya en el siglo XVIII, cobra sus formas más precisas en el XIX. La obra citada se convierte en testigo de uno de los intentos más sostenidos y conscientes realizados por el liberalismo economicista —del que hoy se reclaman los liberales neo-clásicos dominantes— por transformar, desde la mayor violencia antropológica conocida, la propia "naturaleza" de los individuos y de la vida social. Si bien, históricamente, las relaciones sociales de los hombres configuraban la economía, "la civilización del siglo XIX fue única en el sentido de que reposaba sobre un mecanismo institucional muy determinado y específico" (p. 27): la utópica idea de un mercado que se regula a sí mismo. Al constituirse el mercado como un mecanismo independiente e incluir la propia sustancia de la sociedad, la tierra y el trabajo, los gobiernos hubieron de imponer las medidas necesarias para que no se obstaculizase el desarrollo de tal mecanismo. Ello conlleva, como decíamos

anteriormente, la transformación de las preferencias y los deseos del individuo que ha de guiarse por el egoísmo para adaptarse a las nuevas leyes que rigen las relaciones sociales: la idea de reciprocidad se torna ahora en "trueque", puesto que el propio proceso de producción está organizado bajo la forma de compra y venta; las dimensiones antropológicas simbólico-normativas ceden ante la nueva naturaleza advenida del *homo oeconomicus*, del sujeto posesivo.

El gran desplome, el colapso, "la gran transformación" del XIX venía ya de largo tiempo atrás y este proceso fue acompañado siempre por una desesperada defensa por parte de los individuos y de un sector de las propias autoridades. Así, por ejemplo, desde el inicio del siglo XVII se instauró en Inglaterra la *Ley de pobres*, una manera paternalista de asegurar el trabajo y la vida de cuantos se vieron expulsados del campo a causa de los *enclosures*. Esta ley tendrá una renovada formulación en 1662 con la *Ley de domicilio*, que adscribía esta tutela a las parroquias. Con el progresivo desarrollo del capitalismo el problema de los "pobres" había tomado tales dimensiones que ya Bentham, en el año 1794, propuso sustituir la invención de la máquina de vapor, que ideaba su hermano, por la utilización de la mano de obra que proporcionarían los prisioneros. Propuesta que acabaría inspirando su gran idea del panóptico aplicado a las fábricas. Y en estos momentos de finales del siglo XVIII, acuciado el progresivo industrialismo por la necesidad de romper los moldes sociales de vida para permitir la construcción de una gran reserva de mano de obra disponible según leyes del mercado, vino a publicarse la famosa *Ley de Speenhamland (1795)*. Los magistrados de Berkshire, autores de esta última ley, espantados ante el espectáculo de masas crecientes de parados e indigentes, decidieron un subsidio que mantuviera el mínimo "derecho a vivir". Esta "irracional" medida desde el punto de vista capitalista, que podría tildarse incluso de "retardataria", se constituye —paradójicamente— en uno de los momentos más trágicos del proceso hacia la implantación del libre mercado de trabajo. Y aunque, a la postre, dicho subsidio acabara beneficiando a los propietarios, que se permitieron de ese modo reducir los salarios, lo cierto es que a la desestructuración social de la "máquina de vapor" se unió esta forma de subsistencia paternalista y controlada por las autoridades de las parroquias, ligada al terrateniente caritativo, que sustraía a las gentes del pueblo sus formas habituales de obtener los medios de vida. Esta reglamentación y este paternalismo, lejos del sentido de la primera ley de pobres —nacional y diferenciada—, que obligaba a realizar algún tipo de trabajo productivo,



instituyeron lo que Polanyi denomina la "beneficencia indiscriminada del poder", que produjo el desplome más abyecto de los "protegidos". El conocido *Report of the Commission on the Poor Law* de los años 80, independientemente de los intereses creados que encubre, describe el espectáculo degradado de una gran masa conformada por expulsados del campo, artesanos en paro, mendigos, etc. Privados de sus medios de trabajo y de la conformación social que prestaba los referentes simbólicos de su identidad personal, el resultado fue una gran anomia social, con todo el cúmulo de vicios que ello genera. Esta situación de degeneración e ignominia ha llevado a diversos autores a compararla con lo acaecido en las colonias controladas por las potencias europeas, estableciéndose la comparación en base al aculturalismo sufrido por tribus y pueblos. La ignominia y la degeneración ligadas a los procesos del capitalismo y el industrialismo introyectaron en los propios teóricos de aquellos procesos una verdadera repulsión por el nuevo tipo de obrero y por el parado. Así, Burke, en sus *Reflections on the Revolution in France*, escribe acerca de las "innumerables ocupaciones serviles, degradantes, indecorosas, infrahumanas y casi siempre extremadamente insanas y pestilentes a las que están condenados tantos miserables por la economía social", habiendo argumentado en un pasaje anterior que: "la ocupación de un peluquero, o del obrero de una velería, no puede ser asunto de honor para ninguna persona... para no hablar de muchos empleos más serviles... El Estado sufre opresión si a personas como esas... se les permite gobernar". Hirschman, de quien he tomado estas seleccionadas líneas escritas por Burke, comenta acertadamente que: "Semejantes observaciones... más que antagonismo de clase y temor a la rebeldía, era desprecio profundo y un sentimiento de total separación, incluso de franca repulsión física, de manera muy parecida a la de las sociedades de castas".¹⁰

El colapso social, la transmutación cultural y la violencia antropológica cobran una inusitada actualidad en función de las propuestas actuales reformuladas por los denominados liberalismos neo-clásicos, que piden una nueva "gran transformación". En su papel de historiador del liberalismo John Gray insta a recuperar la tradición del liberalismo clásico, cuya profunda dimensión autoritaria queda reflejada en su petición de una necesaria "crítica incisiva de la democracia popular, ilimitada, que en realidad nos gobierna".¹¹ Sus propuestas se cifran sin ambages en "la restauración de un orden liberal" que pasa por "una revolución constitucional... precedida por una revolución intelectual en la que los modos actuales de pensamiento sean desechados" (p. 142). En sintonía con Sartori y con la tradición

del liberalismo clásico del siglo XIX se aboga, en contradicción con su idea del estado mínimo, por la forzosa iustauración institucional de una forma de vida, de un tipo de sociedad a contrapelo de las demandas de los ciudadanos de una democracia abierta que no pueden aceptar los presupuestos conservadores y autoritarios implicados en la idea de que se derivaría una —supuesta— "ingobernabilidad" por el hecho de pedir participación y control democráticos.

En su obra *Las pasiones y los intereses*, Hirschman viene a concluir que "resulta curioso que los efectos buscados pero no encontrados de las decisiones sociales deban ser descubiertos en mayor medida aún que los efectos... Además, una vez que estos efectos deseados no se producen y se refusan a aparecer en el mundo, el hecho de que originalmente se haya pensado en ellos tenderá no sólo a ser olvidado sino aún activamente reprimido".¹² Es una síntesis perfecta de lo acaecido desde el inicio de la conformación del capitalismo. Pues, junto a la tesis weberiana de la "afinidad electiva" del capitalismo con formas de religiosidad, han de mencionarse —respecto al nacimiento y desarrollo del capitalismo— todas las medidas de los hombres de la administración del Estado para el desarrollo de dicha economía capitalista, las construcciones ideológicas de los teóricos que intentaron justificar la bondad de tal organización económico-social, la fuerza coactiva de reyes y parlamentos para implantar las condiciones que hicieran posible la extensión de tal sistema, en su especial maridaje con el liberalismo. Estas teorizaciones, prácticas y formas de gobierno vinieron a plasmarse en una secuencia de formulaciones en torno a la bondad del sistema capitalista tanto para crear la abundancia de riquezas que permitiría la satisfacción de las necesidades de todos los individuos como para propiciar el desarrollo pleno de estos últimos e, igualmente, para el buen gobierno de la sociedad. A la altura de nuestro tiempo, la experiencia de las "promesas incumplidas" es tan amplia que resulta una sorpresa la recuperación histórica de las expectativas creadas según las motivaciones ideológicas que se adujeron y que tenían por objeto que el sistema capitalista-liberal fuera asumido. Expectativas, objetivos y fines ligados al desarrollo del capitalismo que, como decíamos anteriormente, han cesado de ser propuestos, han sido reprimidos, para evitar que su reiterado incumplimiento histórico y, en muchos casos, los efectos contrarios a los propuestos acabaran por minar los cimientos del propio capitalismo. Ciertamente que esta quiebra entre las motivaciones y los argumentos y los efectos producidos no pasó desapercibida ni siquiera para los propios

Enquires
Concerning
the Poor
M^rFarlane

testigos de aquella coacción ejercida contra los individuos y sus formas de vida. En esta perspectiva, Polanyi se hace eco de los comentarios realizados por M'Farlane, a la altura de 1782: no es en las regiones desérticas o en las naciones bárbaras donde podemos hallar el número mayor de pobres. Más aún, cuando Inglaterra parece acercarse al momento de su mayor grandeza, "el número de pobres continuará en aumento", enfatiza M'Farlane en su *Enquiries Concerning the Poor*, 1872.¹³ Cien años más tarde, en *Progress and poverty*, 1789, escribía Henry George: "Al comienzo de esta época maravillosa era natural esperar, y se esperaba, que los inventos que permitían ahorrar trabajo aligerarían el esfuerzo y mejorarían las condiciones del obrero... ha sobrevenido una decepción sobre otra. De todas las partes del mundo civilizado llegan quejas de depresión industrial (...) de necesidad, sufrimiento y angustia entre las clases trabajadoras".¹⁴ Y en 1996, Kapstein, el director de estudios del Consejo de Relaciones Exteriores de Nueva York, afirma: "Puede que el mundo esté avanzando inexorablemente hacia uno de esos trágicos momentos que harán que los historiadores del futuro se pregunten: ¿por qué no se hizo nada a tiempo? ¿Eran conscientes las élites económicas y políticas de los profundos trastornos que el cambio económico y tecnológico causaba a los trabajadores? ¿Qué les impedía dar los pasos necesarios para evitar una crisis social mundial?".¹⁵ A la postre, las expectativas creadas, las esperanzas abiertas, los efectos buscados, tras su continuado fracaso, dejan de ser el envés de los argumentos aducidos para la toma de decisiones sociales o para la imposición de políticas económicas determinadas. Más aún, como argumenta Hirschman, "el hecho de que originalmente se haya pensado en ellos tenderá no sólo a ser olvidado sino aún activamente reprimido".¹⁶ Fuera ya de los beneficios prometidos y de acuerdo con el más grosero y dogmático pensamiento teórico, hemos podido oír las justificaciones de responsables políticos de gobierno: no privatizo yo, sino el mercado. Reprimidas las expectativas a las que respondían las actuaciones de gobierno, se extiende la neutralización de la política y los partidos y gobiernos se constituyen en supuestos agentes de administración. Con tal denominación hace tiempo que se nombra, por ejemplo, al gobierno de EE.UU.

Había escrito líneas arriba, a propósito de la desestructuración social y la anomia personal provocadas por la aculturación que introdujo la imposición de la economía de mercado, que la catástrofe social artificialmente sostenida y, al final, provocada por Speenhamland sería comparable a las acontecidas en algunas tribus africanas o regiones colonizadas por los europeos. Esta analogía, como lo recoge Polanyi en las

notas finales de su libro, fue invertida por un eminente sociólogo negro, Charles S. Johnson. Este autor argumenta cómo la draconiana economía que transformó los niños depauperados en "esa carne de cañón que más tarde iban a ser los esclavos negros... Las racionalizaciones que entonces sirvieron para legitimar la trata de niños eran casi idénticas a las que se utilizaron para justificar la trata de esclavos".¹⁷ De modo que la violencia y la barbarie, frente a la tesis de Hobsbawm, no aparecen ni se limitan al siglo XX. Pues hay una dimensión centrada en la enajenación, la coerción y el desprecio del grupo y la clase que pertenece al propio proceso civilizatorio occidental; este comportamiento contiene una estructura formal de perfecta analogía con los actos de "barbarización" que describe Hobsbawm, y ha venido actuando, en nuestros lares, desde el siglo XVIII como componente capital de los propios procesos democratizadores. Comportamiento, en fin, que puede categorizarse como esa capacidad envilecedora de tratar al "otro" —una vez reconocido como hombre, pues en este sentido no convendría olvidar la coincidencia en el tiempo entre capitalismo e Ilustración con sus enunciados universales sobre el género humano— como carne de cañón y que, analógicamente, guarda una estrecha relación con los operadores racionalizadores del *apartheid*, de la discriminación étnica o de la esclavitud. Así, esta estructura recurrente de violencia simbólica y física resulta significativa a la hora de examinar el mostrenco panorama de nuestras democracias, apresuradamente caracterizadas por Hobsbawm como dotadas de tal grado de irracionalidad e impenetrabilidad que, tal como anotábamos anteriormente, no puede atribuirse ni a políticos ni a líderes. Muy contrario a esa especie de objetivismo histórico y opuesto a la "irracionalización" del presente, al que Hobsbawm presenta como inasible, es el análisis político-económico de Kapstein, que estimo como más ajustado al estudio de los procesos socio-económicos de nuestro presente. Argumenta el autor norteamericano que "la economía global posterior a la Segunda Guerra Mundial se derivó de una serie de decisiones políticas conscientes", frente a las cuales, en el momento actual de cambios tecnológicos y económicos, hay una clara dejación por parte de los dirigentes de los gobiernos en asumir sus responsabilidades del momento. "Peor aún: muchos de ellos y sus consejeros económicos parecen no reconocer las profundas perturbaciones que padecen sus sociedades. Como la élite de Weimar, desdeñan la creciente insatisfacción de los trabajadores, los movimientos políticos extremistas y el infortunio de los desempleados y de los trabajadores", afirma

Teoría de la
democracia

•
Sartori

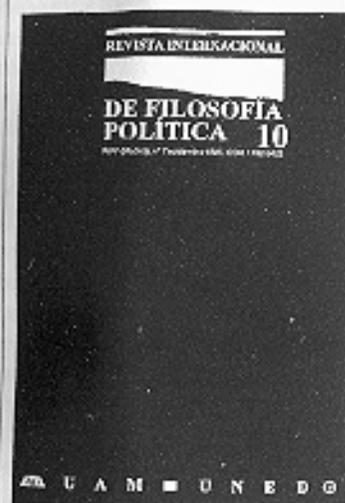
nuestro autor.¹⁴ Así pues, si ciertamente el horizonte emancipador parece haber cedido en su impulso teórico y práctico, tampoco los tonos apocalípticos serían los más adecuados en un intento de comprensión de una escena política compleja y de una gran precariedad en sus elementos vertebradores. La complejidad, la pluralidad y la contingencia de la misma no llevan necesariamente a mantener la dimensión normativa e histórico-simbólica de la política, pero con una redoblada atención a los procesos empíricos, analíticos, explicativos.

De este modo, los que aún nos sentimos sustantivamente herederos de la Ilustración no podemos dejar de reconocer que la Ilustración no operó históricamente como un todo ideológico que guiara los procesos del XVIII y el XIX, ni tampoco olvidar que la Ilustración albergó en su seno ideales¹⁵ prácticas abiertamente contradictorias. Por ello mismo, reclamar hoy los ideales de la Ilustración por sus virtualidades universalizadoras de los derechos de la especie humana, así como por su capacidad irracionalizadora de cualquier forma de dependencia por nacimiento, género, raza, etc., pasa por atreverse a comer dos veces del mismo árbol, esto es, por hacer la crítica ilustrada de la Ilustración. La Ilustración se cura con más Ilustración, asumiendo la afirmación de Madame de Staël.

NOTAS

- 1 Este texto me sirvió de base para la conferencia pronunciada en el mes de noviembre de 1996 en la Universidad Autónoma de Puebla, invitado por la Facultad de Filosofía.
- 2 Hobsbawm, E., "La barbarie de este siglo" en *Debats*, Dic. 1994, pp. 51-57.
- 3 *Op. cit.*, p. 52.
- 4 Sartre, J.P., *Cahiers pour une morale*, París, 1983, p. 196.
- 5 *Op. cit.*, p. 185.
- 6 Sartre, J.P., "Una victoria" en *Colonialismo y Neocolonialismo*, Buenos Aires 1965, p. 64.
- 7 *Op. cit.*, p. 65.
- 8 Sartori, G., "Una nueva reflexión sobre la democracia, las malas formas de gobierno y la mala política" en *Repensar la democracia*, RICS, 129/septiembre de 1991, p. 470. Es necesario reseñar que esta petición de una "gran transformación" ya fue formulada hace años en su *Teoría de la democracia* y ha vuelto a reiterarse en *La democracia después del comunismo*, Madrid, 1993.
- 9 Polanyi, K., *La gran transformación*. Crítica del liberalismo económico, Madrid, 1989, p. 52.
- 10 Hirschman, A.O., *Relíquias de la intransigencia*, F.C.E., México, pp. 30-31.

- 11 Gray, J., *Liberalismo*, Madrid, 1992, p. 142. El subrayado es mío.
- 12 Hirschman, A., *Las pasiones y los intereses*, México, 1978, p. 155.
- 13 Citado por Polanyi, K., *Op. cit.*, p. 175.
- 14 Tomado de Kapstein, Ethan B., "Trabajadores y la economía mundial" en *Política exterior*, 52, X-Julio/agosto, 1996, p. 19.
- 15 Kapstein, Ethan B., *Art. cit.*, pp. 20-21.
- 16 Hirschman, A., *Op. cit.*, p. 135.
- 17 Polanyi, K., *Op. cit.*, p. 442.
- 18 Kapstein, Ethan B., *Art. cit.*, pp. 22 y 40.



NÚMEROS APARECIDOS

Nº 1 (Abril 1993) PENSAR LA POLÍTICA HOY • Nº 2 (Noviembre 1993) IDENTIDAD CULTURAL/PLURALIDAD POLÍTICA • Nº 3 (Mayo 1994) NACIONALISMO Y POLÍTICA • Nº 4 (Noviembre 1994) DESAFÍOS PARA LA DEMOCRACIA • Nº 5 (Junio 1995) EL FUTURO DE EUROPA • Nº 6 (Diciembre 1995) ECONOMÍA Y POLÍTICA: RESTRICCIONES ESTRUCTURALES • Nº 7 (Mayo 1996) DIMENSIONES POLÍTICAS DEL MULTICULTURALISMO • Nº 8 (Diciembre 1996) LA POLÍTICA Y EL OTRO • Nº 9 (Junio 1997) HACIA UNA DEFINICIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO INTERNACIONAL

En este número: REPENSAR EL UNIVERSALISMO

Director:
Fernando Quesada

Correspondencia:
Secretaría de Redacción de
Revista Internacional de Filosofía Política
UNED, Edificio de Humanidades, Desp. 309
c/Senda del Rey s/n 28040 Madrid, España
tel: 398 6656, fax: 398 7689
e-mail: RIFP@HUMAN.UNED.ES



dialéctica

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

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

o enviar tus comentarios a:

E-mail: dialec@servidor.unam.mx

VIOLENCIA NEOLIBERAL. LA DEMOLICIÓN DE LOS VÍNCULOS. HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA DEL TERROR.

ana maría rivadeo

Las correlaciones entre una empresa de destrucción y el espacio de las palabras no son fáciles ni evidentes. Hay una exclusión recíproca entre palabra y violencia. Pero el compromiso ético de hablar, de dar testimonio, de nombrar contra el silencio, es un punto de partida. Porque, como sabemos, en materia de violencia callar es mortífero.

Sin embargo, hablar no es inocente. Y convocar la violencia al espacio de lo hablable es peligroso. Por una parte, en virtud de la dimensión colonizadora de la teoría. De ese lado por el que ella crea la ilusión de que ya sabemos de lo que se trata. En el caso de la violencia neoliberal, que hoy nos ocupa, por la tentación del amontonamiento estadístico de las cifras del desempleo, del número de los expulsados, los desechados y los amenazados; de las fábricas de pobres; de las guerras contra los pobres y entre los pobres; de los cielos privados y los vastos infiernos al asedio; del desmantelamiento de las leyes y la invasión de los fuera de la ley. De esa demolición tendencial masiva de los lazos sociales que atraviesa todas las construcciones colectivas –desde la Nación hasta la palabra–, y que apunta a instaurar al pánico mutuo en el único vínculo colectivo de sobrevivencia disponible.¹

Pero éste es el otro lado peligroso del discurso en torno a la violencia: la captura de las palabras por el sadismo del texto. Y si bien resulta imprescindible evitar el colapso que acecha en ese surco angosto que media entre el horror y el acto de pensamiento, es sin embargo dentro de esa grieta donde ha de construirse el pensamiento. Crear un intervalo entre el horror –de la sobra, del trabajo esclavo, o del asesinato llano de los niños de nuestras calles latinoamericanas, por ejemplo– y su reflexión. Simbolizar el patrimonio mortífero que estamos testimoniando y heredando; elaborarlo para hacerlo significable, y por ende transmisible. Quebrar la invisibilidad, el olvido y la venganza inscribiendo una memoria; nombrar y sancionar la violencia y el crimen construyendo una historia.

Ana María Rivadeo. Filósofa argentina radicada en México. Autora, entre otros libros de *Marxismo y nación*. Profesora e investigadora de la ENEP-Académico, UNAM.

© *Dialéctica*, año 22, núm. 31; primavera de 1998

Los que venimos de alguna experiencia de terror de Estado sabemos que las violencias masivas producen catástrofes sociales, y que éstas incluyen lo epistémico. El Estado moderno, como Estado de derecho tiene el monopolio de la violencia y del terror legítimos. Y si él constituye, asimismo, como Estado democrático, un ámbito de inscripción de las luchas, las resistencias, las conquistas y la presencia populares, no es menos cierto que las correlaciones de fuerzas sociales cambiantes que condensa material e idealmente se registran en un sistema de aparatos y de leyes que articula internamente con la violencia. La ley conforma el orden represivo y la organización de la violencia ejercida por el Estado. Instituye los espacios de aplicación y los objetos de la violencia. Estructura las condiciones de funcionamiento de la represión, designa sus modalidades y encuadra sus dispositivos. Lejos de la escisión-oposición entre ley y violencia, la ley constituye el código de la violencia pública organizada. De ahí que la cuestión de los límites, o las garantías, que el Estado como Estado de derecho pone contra su propia violencia sea siempre una cuestión abierta, que se juega en el campo de la correlación de fuerzas sociales. De las luchas, la presencia organizada, y el poder efectivo de los grupos subalternos en la trama estatal, en cuanto el Estado tiene el monopolio de la violencia física y legal, en orden a la administración de la muerte y la vulneración de los cuerpos individuales y sociales.² Y ello tanto en los términos materiales inmediatos de la represión, como en los no menos materiales por mediatos de la gestión de la economía, de la urdimbre social y la cultura por cuenta propia, y a cuenta de los sujetos sometidos a su ley.

Cuando la violencia estatal, en el complejo sentido apuntado, es ejercida contra una parte de la sociedad civil, y tiene por objeto –empírico demostrable– la eliminación de una categoría o grupo de sus ciudadanos –en las formas múltiples y diversas que admite el concepto de “eliminación”–, actúa según el método del genocidio (Definición de Actos Genocidas, Asamblea General de Naciones Unidas, 1948: “Actos genocidas son aquellos cometidos con la intención de destruir total o parcialmente grupos nacionales, étnicos, raciales y/o religiosos. Ellos son: a) asesinato de miembros del grupo; b) causar serios daños corporales o mentales al grupo; c) infligir deliberadamente condiciones de vida calculadas para generar daños físicos totales o parciales...”).

Pero la máquina de muerte que administra el Estado no tiene, decíamos, un alcance parcial: no se limita al exterminio o mutilación de uno o algunos grupos. La violencia de esa acción mortífera –cualquiera que sean sus formas, sus objetos



específicos, los dispositivos y los aparatos de su ejercicio y su modulación— entraña siempre, como momento interno del ejercicio del poder dominante —en que se articulan la ley, el terror y la legitimación—, el borramiento del asesinato: la violencia de la denegación.⁵ Esta es la catástrofe epistémica, del orden del saber, que aparece con el terror como política de Estado, y confiere a éste su alcance masivo: no sobre uno, o algunos grupos, sino sobre todos. No se trata aquí sólo de la exclusión-extermio de determinados sectores, sino también y al mismo tiempo del borramiento y la invisibilización de los excluidos del campo de la memoria de los sobrevivientes. Para éstos, y por medio de ellos para el conjunto que forman con las generaciones que les preceden y les siguen, esa violencia pone en suspenso lo simbólico. Agujerea como *sin-sentido*, y corporiza en el *sin-lugar*. Alcanza, para destruir, a la memoria y al territorio de lo social.⁴ De ahí la analogía que se hace hoy en la Argentina entre los “desaparecidos” de ayer y los “desempleados-desechados” de hoy.⁵ Lo que se borra como no habiendo tenido o no estar teniendo lugar, no tiene lugar donde escribirse para ser pensado, y para articular los cuerpos y los cursos de las historias individuales con los de la historia colectiva. En nuestra América, la construcción de la categoría de “desaparecido” expresa un trabajo de resistencia contra el borramiento en lo espacial, lo histórico y lo simbólico. Esa categoría es un significante de la violencia de Estado. Mejor aún, un significante mantenido *contra* la denegación del pensamiento. Sostener abierta la cuestión de los desaparecidos fue, en primer lugar para las madres, pero enseguida para todos nosotros, corporizar el rehusamiento a la expulsión de sus muertes fuera de lo pensable: el rechazo al enquistamiento sin término de la violencia. Y otra cosa esencial: la recusación de la complicidad en el asesinato del pensamiento.

Por supuesto que la catástrofe social producida por las dictaduras terroristas de Estado reviste diferencias importantes y múltiples con respecto a la violencia y al terror desplegados actualmente por los Estados de derecho neoliberales. Pero he elegido no ese tema, de suyo imprescindible y por hacer, sino el de las continuidades. Una discontinuidad que no obstante quiero enfatizar, es la de que en estos últimos, la posibilidad de hablar y conocer existe, en cuanto no convoca la inminencia de la aniquilación física inmediata y segura. Y sin embargo, los trasvasamientos resultan inquietantes. La irrupción del horror comporta la concurrencia de dos elementos contrastantes: la *brutalidad* y la *impostura* de la racionalidad (de la ley, en sentido amplio). El peligro o la amenaza se experimenta entonces siempre en los extremos: la estridencia o la obturación. *Nunca*

se sabe—saber en la dimensión de oposición al desconocimiento, a la mutilación de la evidencia— si el riesgo se sobreestima, o se subestima. Pienso en Viviane Forrester y su analítica del “horror económico” neoliberal. Sobre todo en sus preguntas: ¿es preciso merecer vivir, o sea ser rentable, explotable, para tener derecho a vivir? ¿pero qué pasa con el derecho a vivir cuando se prohíbe cumplir con ese deber, cuando lo que se impone se vuelve imposible? Hoy se sabe, dice Viviane, que están obturados en forma permanente los accesos al trabajo... En estas circunstancias ¿es normal, es lógico imponer lo que escasea? ¿Es siquiera legal exigir lo que no existe como condición necesaria de la sobrevivencia?⁶ Desde luego que como latinoamericanos sabemos bastante sobre esto. El horror reside, y ella lo dice, en vislumbrar que empieza a pasarles lo que parecía que sólo era posible que nos ocurriera a nosotros. Nosotros podríamos referirnos, aparte del desempleo estructural en cuanto quiebra civilizatoria, al desempleo sin seguro de desempleo, o abreviando, sin ninguna garantía o derecho para la fuerza de trabajo, que se esconde bajo los eufemismos del “trabajo informal”, la pobreza “extrema”, o la “marginalidad” de las mayorías; a la expropiación masiva de la riqueza nacional popular ejercitada por las políticas de pago de la llamada deuda externa, de privatización de los bienes nacionales históricos, y de los recursos naturales; a la inminencia permanente de los colapsos devaluatorios que se abate como catástrofe siempre anunciada sobre los grupos subalternos; a los negocios legales e ilegales del poder con todo, incluyendo nuestros aportes jubilatorios; al terror masivo en torno a la “pérdida de confianza por parte de la comunidad financiera internacional”—esa neo- “comunidad” que parece apostar a ser la única y la última. Sin que ésta quiera ser una lista exhaustiva, podríamos enunciar someramente otros horrores. Políticos, por ejemplo. Los amafiamientos de toda índole del poder político estatal nacional-transnacional,⁷ vertebrados sobre la despotenciación, el vaciamiento o la pantonimización de los poderes de las instituciones democráticas. Desde las políticas secretas y sus aparatos paralelo-clandestinos protegidos contra esas instituciones democráticas, pasando por la amplia gama de la “eficacia” en cuanto deslocalización del poder respecto al control, la presencia y la participación organizada de los grupos subordinados. Las elecciones como concurso de perjurio, la pulverización de las Constituciones en lo que ellas registran de construcción democrático-popular, la multiplicación de autoridades *ad hoc* que no responden a ningún electorado,⁸ la impunidad de los responsables, que enuncia: es la “única



política posible"; es "la ley natural". (Me pregunto, luego, porque habrá un luego, ¿dirán que "no sabían"? ¿invocarán la "obediencia debida"? ¿o pedirán una estatua ecuestre en pago a la victoria y los servicios prestados a la humanidad restringida, amputada del tercio o los dos tercios de desecho que hoy le sobran?).

Lo siniestro, decía Freud, es ese lugar donde la actualidad alucinada y el desconocimiento de la percepción alcanzan una distancia ínfima: buscar experiencias y percepciones en esta zona es, además, una de las fuentes de la eficacia del terror. La amenaza coloca la evidencia en un sitio donde la distancia entre lo que "no puede ser" y "es" sin embargo, no es de fácil discriminación. Donde el criterio de realidad sobre lo espantoso es equívoco y funciona en el exceso. Lo que es, es imposible de creer. Esto empuja al discernimiento hasta los límites del letargo y la estupidez -"no pasa nada"- Si hay una frase que haya consagrado en el decir histórico la distancia entre los que atravesaron el horror y quienes pudieron evitarlo es esa de las víctimas, que dice: "ustedes no pueden saber". Y que coincide siempre en espejo con la de los indemnes: "nosotros no lo sabíamos". ¿Qué expresa y qué oculta esta antinomia aparente que insiste, atraviesa el tiempo, el contexto, las geografías, desde el holocausto al neoliberalismo? -En este último, las votaciones "equivocadas", los "errores" de apreciación de las instituciones y las personas sobre la dimensión y los efectos de sus transformaciones-. Qué, si no el muro de silencios que separa universos de experiencia que *no tienen ya una medida común entre sí*. El terror neoliberal de nuestros días apunta a quebrar la medida común de lo humano que había logrado construir la humanidad a través de organizaciones, derechos, valores, instituciones, prácticas, todo lo que podríamos condensar en los conceptos, las obras y los sueños colectivos de la democracia como soberanía popular efectiva.⁹ Por eso, si no elaboramos, pensamos, gritamos, cantamos; si no sancionamos simbólicamente ese despeñadero, la guerra será tal vez irreversible: la guerra contra los pobres, en primer término. Pero también la guerra de los pobres contra otros más pobres. La guerra de los asustados contra los que sobran. Las xenofobias y la multiplicación de los enjaulamientos de todos los que sienten que tienen algo que perder, aunque sea nada. La *extranjerización*, el fuera-de-lugar masivo de todos los otros, que por supuesto somos todos. La llamada "profundización de la heterogeneidad social" es uno de los nombres que no nombran la deportación *in situ*, el repudio *in situ*, el destierro *in situ* del paroxismo de la exclusión en que se significa el

neoliberalismo. Esa reconfiguración generalizada del campo del poder, de lo político, lo social, los espacios y las historias colectivas, en que se vislumbra "la sombra, el anuncio o la huella de un crimen".

No es poca cosa para los poderes dominantes haber llevado a todos esos hombres y mujeres a mendigar un trabajo, cualquier trabajo, a cualquier precio, a donde sea. Aún a costa de la muerte, en ese *extranjero global*, gigantescamente ampliado, que es hoy la patria de los pobres, de los ex-trabajadores, ese anverso orgánico de la *patria global* del capital. Haber llevado ahí a los que antes cuestionaban la explotación. A los que ayer mismo eran acaso combatientes.

Tampoco es poca cosa tener a su merced a los que aún tienen trabajo, o derechos: obligarlos a aceptar la precarización, el desmantelamiento de todos sus derechos, sus organizaciones, sus inscripciones sociales, sus espacios y sus historias, como condición para el empleo. Pero hay más, a legitimar, junto a esas situaciones, otro mecanismo paradigmático del terror: la responsabilización del *agredido*. El Banco Mundial dice, en su Informe de este año sobre la agenda inconclusa de América Latina, que "la causa del desempleo son los sindicatos y los regímenes salariales inflexibles infestados de protecciones".¹⁰

En cuanto configuración paroxística de los mecanismos del terror de Estado, volvamos, para avanzar, a la figura latinoamericana de la desaparición forzada. La perpetuación del desconocimiento de su muerte articula ahí con la prescripción a la familia para que *ella* asuma el acto de nombrarlo-instituirlo muerto. En el caso de la violencia neoliberal que acuerpa en nuestros desempleados, desechados, aterrados, criminalizados de todo tipo, la superfluidad respecto de lo humano no es un juicio que emita el Estado, o el mercado. Como se sabe, el mercado en cuanto entidad inmanente no decide nada por sí solo. Porque es un mecanismo cuya lógica y acción están articuladas y subordinadas a una construcción político-social, que hasta hoy continúa condensándose en el Estado, con todo y las transformaciones múltiples que lo atraviesan. La intervención de éste, por medio de la acción o la omisión, sí es, en cambio, decisiva. Pero el Estado neoliberal no emite, tampoco, un juicio de aquella índole: naturaliza la exclusión, privatiza la responsabilidad, culpabiliza a las víctimas, articula su inimputabilidad, es cierto, a través de la invocación-construcción del Mercado-Sujeto. Pero no declara la exclusión de lo humano del desechado. Salvo los casos en que el



desechado adquiere el carácter de "enemigo", categorización política que depende de una teoría de la Seguridad, ya desde los años 70 de índole transnacional y centrada en la aniquilación del "enemigo interno". En la actualidad, esa categoría corporiza de modo privilegiado en las figuras del "terrorista" y el "narcotraficante". La reciente masacre fujimorista en el Perú me obliga a mencionar, al menos, el dictamen estatal de no-humanidad emitido contra los miembros del MRTA —ya implícito en las condiciones carcelarias de sus presos—. Y la flexibilidad que en orden a la humanidad de los ex-rehenes comporta la prioridad de la aniquilación de aquéllos para el Estado y los poderes transnacionales. Pero aún en este extremo, la operación política de desechamiento sólo puede completarse a través de una legitimación que hace posible acompañar con la complicidad del placer o del silencio ese brindis obscuro al pie de los acribillados.

Como en el caso de los "enemigos", en el de los múltiples expulsados de las políticas neoliberales la declaratoria de exclusión de lo humano espera poder instituir como declaración del *prójimo* del excluido, una vez dislocados los vínculos sociales entre éstos. Rehusarnos. Reivindicar su humanidad, su integridad, su imprescindibilidad como condiciones necesarias de las nuestras. Resistir al "ajuste" de los espacios, y de los que caben. Desbordar e interrumpir las despotenciaciones y las fragmentaciones que los bloques dominantes imponen sobre las diversas formas de presencia, unidad y organización de los grupos subalternos. Contraponer la ofensiva de contracción, vaciamiento y desocialización de lo político y la política. De su subsunción en la economía como ley de acumulación del capital, y de ésta en la inexorabilidad natural. Cuestionar la identificación de la política con la economía política y la política económica del capital, que supone la autonomización de lo económico respecto a la acción política de las mayorías. Desbrozar una disputa en todos los planos y direcciones, por la conformación material e ideal del campo de lo público, la igualdad, la libertad, las autonomías, la justicia y la ciudadanía. Que se anuda en torno a la construcción, los significados y la consistencia de la *democracia*, y contrasta las modalidades neoliberales de la *evanescencia autoritaria* de ésta. Interrumpir los monopolios y las certidumbres del poder y del saber aventurando una experiencia múltiple y diversa de imaginación, reentramado y construcción de *solidaridades*. Viejas y nuevas, horizontales y verticales, en el espacio y en el

tiempo. Entre los trabajadores con empleo y sin él, rurales y urbanos, hijos y precarios, mujeres y hombres, los ancianos, los jóvenes y los niños... Entre los de este lado y todos los de los otros lados de la trama transnacional de la producción, el comercio y los servicios. Para reducir los horarios de trabajo, frenar la desocupación, establecer tuteladas sociales sobre el trabajo de los menores, los salarios, la libertad sindical, la educación. Para defender la naturaleza, nuestra casa de la vida, otro objeto de una ofensiva gigantesca en que se juega la existencia aún de las generaciones no nacidas.

Veinte años después, las madres siguen repitiendo: "vivos los llevaron, vivos los queremos". "¿Están locas!" decían —dicen todavía algunos; Menem, por ejemplo—. Ellas respondían: es justo para *no* volvernos locas.¹¹ En la misma línea se coloca, creo yo, lo que expresan nuestros indios, esos profesionales de la resistencia a la exclusión, y por ello de la esperanza (no veinte, quinientos años), cuando dicen: nunca más un México, un mundo, una humanidad sin nosotros. Sin todos nosotros, incluyendo a nuestros muertos y a los todavía sin nacer. O lo que es lo mismo: habrá humanidad para todos, o no la habrá quizás para nadie.

El ejercicio del horror provoca siempre sin-sentido. Culpabilización de las víctimas ("no me culpes, yo no voté por..."). Desamparo. Soledad. Denegación. Repudio ("por algo le habrá ocurrido eso") como recurso fantástico para poner el horror afuera y permanecer más allá de su alcance. Borramiento del crimen. Obturación del pensamiento. No se trata sólo de la pérdida o la mutilación de la vida, sino esencialmente de la *pérdida misma de lo perdido*: de "la memoria *significante colectiva* que estructura la humanidad de un grupo inscribiendo a sus muertos", dice Piralian.¹² Tributo de dolor, la violencia neoliberal marca, pero obstaculiza el trabajo de la memoria quebrando los vínculos sociales actuales, pasados y futuros. Abre a una extraña clase de verdad: lo que aún no se ha experimentado y se teme como futuro es algo que ya ocurrió en el pasado. Una verdad que exige la elaboración minuciosa de algo así como una geografía y un memorial de lo impensable. Indignarse contra la injusticia. Nombrar e inscribir a los excluidos. Reconstruir los por qué, los quiénes, los lazos horizontales y transversales del pasado, el presente y el futuro. Reapropiarse la historia y los espacios. Señalar, responsabilizar y penalizar al agresor —que no es nunca una mano invisible—. Estas, creo yo, son algunas de las líneas por las que discurre, hoy como ayer, la empresa humana, esencialmente pública y colectiva, de la construcción



democrática como resistencia, límite y alternativa a las múltiples formas de la violencia terrorista de los poderes dominantes.

Abril de 1997.

NOTAS

- 1 Cfr. Galeano, Eduardo, "Las prisioneras", *La Jornada*, México, 11/08/1996.
- 2 Cfr. Poulantzas, N., *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI, 1979.
- 3 Cfr. Kaës, R., "Rupturas catastróficas y trabajo de la memoria", en *Violencia de Estado y psicoanálisis*, Bs As, Centro editor de América Latina, 1991.
- 4 Sobre los temas del lugar de la historia y la territorialización en la conformación de la Nación, entendida como modalidad específica de articulación social, cfr. Rivadeo, A.M., *El marxismo y la cuestión nacional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, ENEP Acatlán, 1994.
- 5 Declaración conjunta de 200 organizaciones de derechos humanos, sociales, sindicales y políticas, en ocasión del 21 aniversario del golpe militar del 24 de marzo de 1976 en la Argentina. Cfr. Calloni, S., "A 21 años del golpe en Argentina, el grito sigue siendo no a la impunidad", *La Jornada*, México, 25/03/1997.
- 6 Cfr. Fôrrester, V., *L'horreur économique*, París, Fayard, 1996.
- 7 Cfr. Informe de Naciones Unidas, investigación a cargo del economista canadiense Michel Chossudovsky. Citado por Almeyra, G., "El dinero no huele", *La Jornada*, México, 17/03/1997.
- 8 Cfr. Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1995.
- 9 Sobre el actual proceso de transnacionalización capitalista; la rearticulación de la trama mundial y los tejidos nacionales; la transformación de la condensación acuerpada por la forma nacional-estatal; el contenido de las alteraciones de lo nacional implicada por las mutaciones en curso de los sistemas hegemónicos —esencialmente, la ruptura con las tendencias democrática, popular, incluyente, socialmente expansiva y homogeneizadora contenidas en la forma nacional de dominación hegemónica precedente—. Cfr. Rivadeo, A.M., *Nación y transnacionalización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, ENEP Acatlán, en prensa.
- 10 Cfr. "Reforma laboral y creación de empleo: la agenda inconclusa en América Latina", Informe del Banco Mundial. Citado en *La Jornada*, México, 5/04/1997.
- 11 Cfr. Bonafini, H., *Historias de vida*, Bs As, Fraterna, 1985.
- 12 Cfr. Piralian, H., "Genocide et transmission. Sauver la morté". *Rapport au Colloque Centre National de Recherche Scientifique-MIRF, Rencontres avec la psychanalyse, les fonctions du père*, París, mayo de 1987. Cit. por Kaës, R., Op Cit.

LA REPRODUCCIÓN DEL METABOLISMO SOCIAL DEL ORDEN DEL CAPITAL

istván mézáros

Nota Introductoria:

Mas allá del capital (Merlin Press, London, 1995) del filósofo húngaro radicado en Inglaterra, es uno de los libros más importantes que se han escrito en los últimos años en contra del dictum hecho por el neo-liberalismo, en el sentido de que después del llamado "derrumbe del socialismo realmente existente", "no hay alternativa al capitalismo". Por lo contrario, Mézáros demuestra, a través de 994 páginas cerradas que el capitalismo avanza, por su propia lógica hacia una inmensa polarización que no puede contener y que, por tanto, se requiere que las fuerzas socialistas, en lugar de caer en el desánimo, deben mantener los ojos muy abiertos y una inteligencia despierta para configurar la alternativa a dicho sistema. Es por ello que en su libro, el también profesor emérito de la Universidad de Sussex, Inglaterra y miembro de nuestro Consejo Editorial, no sólo realiza una crítica devastadora de los apologistas del capitalismo desde Malthus a Hayek, sino también una autocrítica profunda del movimiento socialista.

Mas allá del capital está integrado en cuatro partes: la primera se denomina: "La sombra de la incontrolabilidad"; la segunda: "El legado histórico del socialismo crítico y el desafío de las mediaciones materiales e institucionales en la órbita de la Revolución rusa"; la parte tercera: "La crisis estructural del sistema capital" y la cuarta: "Ensayos sobre temas relacionados". Se agrega un apéndice titulado: "El marxismo hoy".

Dialéctica tiene el honor de ofrecer a sus lectores, la primera parte del Capítulo 2: "La Reproducción del Metabolismo Social del Orden del Capital".

Consejo de Redacción

Capítulo 2

2.1. Defectos estructurales del control en el sistema del capital

2.1.1.

En fases anteriores del desarrollo histórico del sistema del capital muchos de sus aspectos y tendencias negativas, en la manera como ellos sucedieron, pudieron ser ignorados con relativa facilidad, excepto para unos clarividentes socialistas, como el mismo Marx, tal como lo hemos visto en el párrafo citado en la página 6, escrito por él en 1845. En contraste, en las últimas décadas, emergieron movimientos de protesta desde las más diversas partes de la sociedad. Así, entre ellos, apareció el ambientalismo en sus más variadas formas, con orientaciones y valores, incluso lejanos al socialismo. Estos movimientos han intentado establecerse en el campo político en varios países capitalistas a través de los denominados partidos verdes. Estos han tratado de llamar la atención de las personas en cuanto a los procesos actuales de destrucción ambiental, dejando, sin embargo, indefinidas las causas socioeconómicas subyacentes y sus connotaciones de clase. Esto lo hacen precisamente para ampliar su atracción electoral, con la esperanza de intervenir en los procesos de reforma con el propósito de revertir tan peligrosas tendencias destructivas. El hecho de que en un periodo de tiempo relativamente corto dichos partidos estén siendo marginados, a pesar de sus espectaculares éxitos iniciales en diferentes partes del mundo, debe hacernos reflexionar acerca de que las causas que producen la destrucción ambiental son más profundas que las asumidas por estos movimientos de reforma orientados por programas no clasistas, incluyendo, entre ellos, a quienes imaginan que dichos movimientos pueden constituirse en una alternativa viable al proyecto socialista, invitándolos a cambiarse de "Rojos" a "Verdes".¹

Los movimientos verdes tratan de articular sus programas de reforma aún de manera variable a través de una importante —vital, literalmente— "problemática particular" [*single issue*], la cual les permite adentrarse en la estructura de poder y en los esquemas de decisión del orden establecido. A pesar de ello, el imperativo incuestionable de la protección ambiental ha resultado intratable a la luz de las restricciones necesarias que imponen los procesos productivos dominantes. El sistema del capital ha demostrado ser no reformable aún bajo sus más obvios aspectos destructivos.

La dificultad que se tiene hoy es no sólo que los peligros inseparables del desarrollo sean mayores que los de antes, sino

que el sistema global del capital ha llegado al zenit contradictorio de su maduración y saturación. Los peligros ahora se extienden al planeta entero, y en consecuencia se presenta la urgencia de hacer algo para superarlos antes de que sean demasiado agudos. Para agravar la situación, todo es más complicado por el hecho de que no es posible encontrar soluciones parciales factibles a los problemas que se confrontan. Así ninguna "problemática particular" puede ser realmente considerada una "problemática particular". El hecho mismo de la desconcertante marginalización del movimiento de los verdes, en cuyo éxito se había depositado últimamente mucha esperanza aún entre ex-socialistas, ilustra con fuerza lo anteriormente expuesto.

En las recientes décadas fue posible arrancar del mismo capital lo que aparecían como significativas concesiones. Estas eran las relativas ganancias de los movimientos socialistas (las cuales más tarde se mostraron reversibles, tanto en las medidas legislativas a favor de la acción de la clase trabajadora como en las dirigidas al mejoramiento de sus condiciones de vida), obtenidas a través de organizaciones defensoras de los trabajadores tales como sus sindicatos y sus partidos parlamentarios. Dichas conquistas fueron concedidas por el capital en la medida en que ellas pudieran ser asimiladas e integradas por el sistema como un todo y convertidas en ventajas productivas para la auto-expansión del capital. Hoy contrariamente, el confrontar problemáticas particulares con alguna esperanza de éxito, implica la necesidad de retar al sistema del capital como tal. Es así como en nuestra época histórica, cuando la auto-expansión productiva no es más una vía de salida a las acumuladas dificultades y contradicciones (de aquí el mero buen deseo de superar el hoyo negro del endeudamiento por la vía de "irlo aumentando"), por necesidad el sistema global del capital frustra todos los intentos de interferir hasta en lo más mínimo con sus parámetros estructurales.

En tal sentido, los obstáculos para superarlo son actualmente compartidos por el trabajo —esto es, el trabajo como la alternativa radical al metabolismo social del orden del capital— y por los movimientos de "problemáticas particulares". El fracaso histórico de la social democracia claramente indica que sólo las ganancias que son integrables pueden tener legitimidad bajo la égida del capital. El ambientalismo por su naturaleza —así como la causa histórica de la liberación femenina— no son integrables. En consecuencia, ninguna de esas causas podrán desvanecerse dentro del sistema del capital, independientemente de los reveses y derrotas que las formas de organización política de



"problemáticas particulares" puedan tener en el futuro, previsible.

Sin embargo, la no integrabilidad definida en términos históricos o de época, aún cuando ella sea muy importante para el futuro, no puede *per se* garantizar su propio éxito. Por lo tanto, el pasar de los socialistas desilusionados desde las clases trabajadoras a los así llamados 'nuevos movimientos sociales' (elogiados ahora en *oposición*, y con una renuncia total al potencial emancipatorio del trabajo), debe ser considerado como demasiado prematuro e ingenuo. Los movimientos de "problemáticas particulares", aún si ellos pelean por causas no integrables pueden ser separados y marginalizados uno por uno, dado que no representan una alternativa integral y coherente al orden establecido como un modo de control social y un sistema de reproducción social. Esto es lo que hace que el focalizar el potencial emancipatorio socialista del trabajo resulte hoy mucho más importante que nunca. No obstante, que el trabajo no es sólo no integrable (en contraste a algunas manifestaciones políticas específicas históricas, tales como el reformismo social demócrata, el cual es correctamente caracterizado como integrable, más aún completamente integrado en las últimas décadas), él —como la única *alternativa estructural* viable al capital— puede proveer el marco de referencia estratégico integral dentro del cual todos los movimientos emancipatorios de "problemáticas particulares" pueden exitosamente hacer causa común para la supervivencia de la humanidad.

2.1.2

Para entender la naturaleza y las fortalezas de las restricciones estructurales prevalecientes, es necesario comparar el control del metabolismo social del orden establecido con sus antecedentes históricos. El modo de operación del sistema del capital es la *excepción* y no la *regla* en tanto se refiere al intercambio productivo entre seres humanos y la naturaleza y entre ellos mismos, lo cual es contrario a la mitología auto-construida de sus ideólogos.

Lo primero que debe ser enfatizado es que el capital no es una "entidad material" —menos aún un "mecanismo" racionalmente controlable, como tratan de hacernos creer los dogmatistas del supuesto neutral "mecanismo del mercado" para que sea felizmente adoptado por el "socialismo de mercado"), como veremos en la Parte Tercera —sino más bien se trata de un *modo de control del metabolismo social el cual a su vez*

es *incontrolable en última instancia*. La principal razón por la cual este sistema debe escapar a un significativo grado de control humano es precisamente porque él ha emergido en el curso de la historia como un muy poderoso —hasta el presente como *el* más poderoso— marco de control "totalizante" dentro del cual todo, incluyendo los seres humanos, deben ajustarse, y probar en consecuencia su "viabilidad productiva", o de lo contrario perecer si no lo hicieren. Uno no puede pensar en otro mayor inexorable sistema de control, engullidor —y en ese importante sentido "totalitario"— que el sistema del capital globalmente dominante. Debido a los últimos sujetos ciegos ante los mismos imperativos, en la seguridad social no menos que en el comercio, en la educación no menos que en la agricultura, en el arte no menos que en la industria manufacturera, imponiendo su criterio de viabilidad en todo, desde la más pequeñas unidades de su "microcosmos" hasta las mayores empresas transnacionales, y desde las más íntimas relaciones personales hasta los más complejos procesos de toma de decisiones en los consorcios monopólicos industriales, favoreciendo siempre al más fuerte contra el más débil. Irónicamente (y de manera absurda), sin embargo, este sistema en la opinión de sus propagandistas, se supone inherentemente *democrático*, más aún el paradigma fundacional de toda concebible democracia. Esto es lo que permite a los editores y escritores de líderes de *The Economist* de Londres someter a consideración de la revista con toda seriedad la proposición según la cual:

*No hay alternativa al libre mercado como forma de organizar la vida económica. La propagación de la economía de libre mercado debería conducir gradualmente a una democracia multipartidista, porque la gente que tiene una libertad de elegir económicamente tiende también a insistir en una libertad de elegir políticamente.*²

El desempleo millonario, entre las muchas bendiciones de la "economía de libre mercado", pertenece a la categoría de "libertad de elección económica", fuera de la cual aparecerán, no menos y ciertamente no más, los frutos de la "libre elección política" —la "democracia multipartidista"—. Y en consecuencia, obviamente, todos viviremos felices para siempre.

Sin embargo, en realidad el sistema del capital es el primero en la historia que se constituye a sí mismo en un totalizador irresistible y sin excepciones, sin tomar en cuenta cuán represiva deba ser la imposición de su función totalizante, no importa cuándo y dónde enfrente resistencia.

Para estar claros, esta característica hace que el sistema del capital sea más dinámico que la suma del resto de todos los



sistemas de control del metabolismo social anteriormente existentes. Pero el precio que debe pagarse por este inconmensurable y totalizante dinamismo es, paradójicamente, la *pérdida de control* sobre los procesos de toma de decisiones. Esto se aplica no sólo a los trabajadores, en cuyo caso la pérdida de control –bien con un empleo remunerado o sin empleo– es ciertamente obvia (aún si *The Economist*, viendo el mundo desde una altura que produce vértigo, puede caracterizar sus predicamentos bajo la categoría de una “libre elección económica”³); sino también a los más ricos capitalistas. Sin importar para estos últimos cuántas acciones ostentan controlar en la o las compañías que legalmente poseen como individuos particulares, su poder de control dentro del marco del sistema del capital como un todo, es insignificante. Ellos deben obedecer los imperativos objetivos del sistema en su totalidad tal como cualquier otro, o sufrir las consecuencias y tener que salir del negocio. Adam Smith no tuvo ilusiones en ese respecto cuando escogió describir el poder real controlador del sistema a través de la famosa expresión de la “*mano invisible*”. Mientras más se impongan las condiciones objetivas del orden del metabolismo social del capital global en el curso de la historia, más se convertirá en una fantasía de los líderes de la socialdemocracia, la noción de que un “capitalista bondadoso” se encuentra a cargo de los procesos económicos.

El sistema del capital como un modo de control del metabolismo social, históricamente específico, por necesidad se articula y consolida como una única *estructura de mando*. Las posibilidades de vida de los individuos bajo este sistema están determinadas de acuerdo a dónde estén *situados en la estructura de mando de la jerárquica del capital* los grupos sociales a los cuales ellos pertenecen. Más aún, la única modalidad dada de su metabolismo socioeconómico, acoplado con su carácter totalizante que no lo había estado en toda su historia anterior, conlleva al establecimiento de una casi inimaginable correlación entre la *economía* y la *política*. Consideraremos en la sección 2.2, la naturaleza de esta relación y discutiremos con mayor amplitud sus implicaciones en los subsiguientes capítulos. Mencionamos aquí solamente de pasada, que el inmensamente poderoso –e igualmente totalizante– estado moderno surge a partir de ese engullidor metabolismo socioeconómico, *complementándolo* de manera irremplazable (y no solamente sirviéndolo) en sus aspectos más vitales. Por ello, no es accidental, que el sistema del capital postcapitalista de tipo soviético no pudo dar un paso infinitesimal de avance en la dirección de “hacer desaparecer –*whiter away*– el estado”.

(más bien lo contrario), a pesar del hecho de que intentó hacerlo desde el mismo inicio, y por muy buenas razones, fue ese uno de los principios orientadores seminales y práctica esencial del movimiento socialista marxista.

2.1.3

El capital es un modo de control sobre todos los otros, anterior a su mismo ser –y en un sentido superficial– controlado por los capitalistas privados (o más tarde por los encargados del tipo de estado soviético). Las peligrosas ilusiones de superar o subvaluar el poder del capital a través de la expropiación política o legal de los capitalistas privados, se presenta al ignorar la verdadera naturaleza de la relación controlador/controlado. El modo de control del metabolismo social del capital, por *necesidad*, siempre retiene su *primacía* sobre el *personal*, aún cuando se manifiesta en diferentes formas a través de su *personalidad jurídica* en las más variadas épocas históricas. En esa dirección las críticas al sistema soviético en cuanto a la “burocratización”, perdían el blanco por una distancia astronómica. Más aún, el completo reemplazo del “personal burocrático” dejaría el edificio del sistema del capital postcapitalista en pie, tal como la invención del “capitalista bondadoso”. Y si por algún milagro ello fuera posible no se alteraría en lo más mínimo el carácter deshumanizante del sistema del capital del “capitalismo avanzado”.

Como se mencionó en el último párrafo de la sección 2.1.2, para que pueda funcionar como un modo totalizador que controle el metabolismo social, el sistema del capital, y sus principales funciones inherentes, deben tener su estructura de mando históricamente única. Consecuentemente, en el interés de lograr los objetivos metabólicos fundamentales adoptados –en todas sus funciones productivas y reproductivas– la sociedad como un todo debe estar supeditada a los requerimientos más profundos del modo de control del capital estructuralmente limitado (inconcluso si es dentro de tales límites significativamente ajustables).

Bajo uno de los principales aspectos, este proceso de sometimiento adquiere la forma de una sociedad dividida en clases sociales imbricadas pero sobre bases objetivas irreconciliablemente opuestas unas a otras; y bajo su otro aspecto principal, el instituir el estado moderno como la forma totalmente comprensiva de *control político*. Y debido a que la sociedad se desmoronaría si esta dualidad no pudiera ser firmemente consolidada bajo un *denominador común*, se le debe



sobreimponer un sofisticado sistema jerarquizado de la división social del trabajo sobre la división funcional o técnica de él (la cual se encuentra más y más integrada tecnológicamente) como una inestable fuerza que cimente a la sociedad como un todo en su tendencia subyacente más profunda, trastornadamente centrífuga.

Esta sobreposición de una división social del trabajo jerarquizada como la más problemática fuerza unificadora de la sociedad, y sin duda en última instancia explosiva, es una inevitable necesidad. Ella surge de la insuperable condición por la cual una sociedad que se rige por la regla del capital debe ser *estructurada antagonísticamente* de una manera específica, ya que las funciones *productivas y controladoras* del proceso del trabajo, deben estar radicalmente divorciadas una de la otra y asignadas a diferentes clases de individuos. Así de sencillo, el sistema del capital –cuya razón de ser es la maximización de la extracción del plus-trabajo por los productores en cualquier forma compatible con sus límites estructurales– no podría posiblemente cumplir sus funciones de metabolismo social de otra manera. En contraposición a ello, ni aún el orden feudal tiene que instituir ese divorcio tan radical entre la producción material y el control. Sin considerar cuán completo es el cautiverio político del siervo, al privarlo de su libertad personal para escoger la tierra donde trabaja, él permanece en posición de los instrumentos de trabajo y retiene un control sustantivo y no formal sobre gran parte de la misma producción.

La división social jerarquizada del trabajo bajo el sistema del capital, como una necesidad inescapable, no debe ser solamente sobreimpuesta, como una determinada relación de poder, a los aspectos técnicos y funcionales del proceso de trabajo. Ella debe ser también falsificada como la absolutamente incuestionable justificación ideológica y el contrafuerte de apoyo al orden establecido de cosas. En ese sentido, las dos diferentes categorías de la “división del trabajo” deben *confluir*, para que se pueda caracterizar el contingente histórico y las condiciones enérgicamente impuestas de jerarquía y subordinación como el inalterable dictado de la “naturaleza misma”, por la cual las desigualdades estructuralmente forzadas pueden ser reconciliadas con la mitología de la “igualdad y libertad” –“libre elección económica” y “libre elección política” en el lenguaje de *The Economist*– y también santificadas con el no menos dictado de la razón. Significativamente, aún en el sistema idealista de Hegel, en el cual a la categoría de la naturaleza –perfectamente en sintonía con la orientación de los valores de todos los sistemas

filosóficos idealistas– se le asigna una posición inferior, los reclamos directos a la autoridad de la naturaleza son hechos sin la menor vacilación y temor de ser inconsistente, en los más variados contextos ideológicos, donde se justifica una forzada y socialmente creada desigualdad en nombre de una “desigualdad natural”, como hemos visto anteriormente.⁴

En relación con sus más profundas determinaciones el sistema del capital es *orientado hacia la expansión e impedido a la acumulación*. Tal determinación constituye tanto un formidable y anteriormente inimaginable dinamismo y una fatídica deficiencia. En ese sentido, como un sistema de control del metabolismo social, el capital es casi irresistible en tanto pueda extraer y acumular exitosamente plus-trabajo –bien directamente de manera económica o primariamente en la forma política– en el curso de una dada *reproducción ampliada* de la sociedad. Sin embargo, una vez que este proceso dinámico de expansión y acumulación se agota (por cualquier motivo), las consecuencias resultan devastadoras. Aún bajo la “normalidad” de las relativamente limitadas perturbaciones cíclicas y los bloqueos, la destrucción que acompaña las consiguientes crisis socioeconómicas y políticas pueden ser enormes, como revelan las crónicas del siglo veinte, las cuales incluyen dos guerras mundiales (sin mencionar las incontables conflagraciones menores). De ese modo no es difícil imaginar las implicaciones de una *crisis sistémica*, verdaderamente *estructural*, esto es, una que afecte el sistema global del capital no simplemente bajo uno de sus aspectos –el financiero-monetario, por ejemplo– sino en todas sus dimensiones fundamentales, cuestionando globalmente su viabilidad como un sistema de reproducción social.

Bajo las condiciones de una crisis estructural del capital sus constituyentes destructivos aparecen en la escena trayendo una venganza, activando el espectro de una incontrolabilidad total, en una forma en que prefigura la autodestrucción tanto del sistema reproductivo social como de la humanidad en general. Como veremos en el Capítulo 3, el capital *nunca* fue sumiso a un apropiado y durable *control* o a una *auto-restricción* racional. Debido a que fue solamente compatible con ajustes limitados y sólo para aquéllos, en tanto que el capital pudiera continuar la búsqueda en una forma u otra de las dinámicas de auto-expansión y del proceso de acumulación. Tales ajustes fueron esquivados, al no poder el capital demoler frontalmente los obstáculos y resistencias que encontraba.

Esta característica de la incontrolabilidad fue de hecho uno de los factores más importantes que aseguró el irresistible avance y la última victoria del capital, la cual tuvo que llevarse a



cabo a pesar del hecho anteriormente mencionado, que el modo de control del metabolismo del capital constituyó la excepción y no la regla en la historia. Después de todo al principio el capital apareció como una fuerza estrictamente subordinada en el curso del desarrollo histórico. Y peor aún, al tener en cuenta la necesaria subordinación del "valor de uso" —esto es, la producción para las necesidades humanas— a los requerimientos de la auto-expansión y acumulación, el capital tuvo que superar en todas sus formas el oprobio de ser considerado por largo tiempo el modo más "antinatural" de controlar la producción de riqueza. De acuerdo con las confrontaciones ideológicas de los tiempos medievales, el capital fue fatalmente implicado en más de una manera como "pecado mortal", y en consecuencia tuvo que ser puesto fuera de ley como "herético" por las más altas autoridades religiosas, el Papado y sus Sínodos. No pudo el capital convertirse en la fuerza dominante del proceso del metabolismo social hasta que barrió la absoluta —y religiosamente santificada— prohibición de la "usura" (impugnada bajo la categoría de "ganancias bajo alienación", que realmente significaba: retener el control sobre el capital monetario/financiero de la época, en el interés del proceso de acumulación, que aseguraba al unísono la ganancia a través de los préstamos) y ganó la batalla sobre la "enajenación de la tierra" (de nuevo, el sujeto de la absoluta y religiosamente santificada prohibición del régimen feudal) sin la cual la emergencia del capitalismo agrario —condición vital para el triunfo del sistema del capital en general— hubiese sido inconcebible.⁵

Gracias, en gran medida a su incontrolabilidad, el capital tuvo éxito en superar todos los inconvenientes —independientemente de cuán materialmente poderosos y absolutos sean los valores prevalecientes en la sociedad—, contra sí mismo elevando su modo de control del metabolismo al poder del dominio absoluto como un sistema global, totalmente extendido. Sin embargo, una cosa es superar y dominar las restricciones y obstáculos (aún los obscurantistas), y otra muy distinta instituir los principios positivos de un desarrollo social sostenible, guiado por los criterios de satisfacer objetivos humanos, como opuestos al ciego propósito de la auto-expansión del capital. Así las implicaciones del mismísimo poder de la incontrolabilidad; que en su tiempo aseguró la victoria del sistema del capital están lejos de asegurar hoy, cuando la existencia de restricciones es concedida —al menos en la forma de un elusivo *desideratum* de "auto-regulación"— por aquellos defensores menos críticos del sistema.

2.1.4

Las unidades básicas de las anteriores formas de control del metabolismo social se caracterizaron por un alto grado de autosuficiencia con respecto a la relación entre la producción material y su control. Esto se aplica no sólo a las comunidades tribales primitivas sino también a la economía doméstica de las antiguas sociedades esclavistas y también al sistema feudal de la Edad Media. Desde los tiempos en que esta autosuficiencia se quebró y cedió a conexiones y determinaciones reproductivas y metabólicas más amplias, hemos podido presenciar el victorioso avance del modo de control del capital, trayendo con él la difusión universal de la alienación y del fetichismo.

Lo que resulta particularmente importante en el presente contexto es el paso de las condiciones expresadas en el proverbio medieval "*nulle terre sans maître*" (no hay tierra sin dueño) a "*l'argent n'a pas de maître*" (el dinero no tiene dueño), lo cual representa un extraordinario cambio. Ello indica un radical derrumbe que encuentra su última consumación en el sistema del capital completamente desarrollado.

Algunos elementos de lo anterior pueden ser identificados —al menos de manera embrionaria— hace muchos siglos. Así el dinero, en contraste con la tierra en su relación con el señor feudal, no sólo no ha tenido un dueño permanente, sino que no puede ser confinado incluso en principio a unos límites artificiales vinculados a su circulación potencial. De manera similar, la reclusión del capital mercantil a límites territoriales sólo puede ser temporal y artificialmente forzada. En consecuencia tales confines están destinados a ser barridos tarde o temprano.

De esta manera, un modo específico de control del metabolismo social emerge de tales constituyentes fundamentalmente ilimitados y a su vez productores de fetichismo. Uno es aquél que no puede posiblemente reconocer barreras (ni siquiera sus propios insuperables límites estructurales), sin importarle cuán devastadoras sean las consecuencias cuando se alcanzan los límites últimos de las potencialidades productivas del sistema. Esto es debido a que las unidades económicas del sistema del capital no necesitan ni son capaces de alcanzar la autosuficiencia, ello en neto contraste con las anteriores formas de los altamente autosuficientes y socioeconómicamente reproductivos 'microcosmos'. Esto es la razón por la cual la forma del capital, somete por primera vez en la historia a los seres humanos a una confrontación con un modo de control del metabolismo social, el cual puede y debe constituirse él mismo —de manera de lograr su forma de



desarrollo más elevada— en un sistema *global*, demoliendo todos los obstáculos que se presentan a su paso.

El capital con su potencial de producción de valores históricamente específico no puede ser actualizado y "realizado" (y a través de su "realización" simultáneamente reproducido de manera ampliada) sin entrar en el dominio de la *circulación*. La relación entre *producción* y *consumo* es así radicalmente redefinida dentro de este marco de referencia de tal manera que la muy requerida unidad de ambos se torna insuperablemente problemática, conllevando en la medida del paso del tiempo la necesidad de crisis de un tipo o de otro. Esta vulnerabilidad de las vicisitudes de circulación es una "determinación crucial a la cual ninguna "economía doméstica" —la antigüedad, ni tampoco la feudal de la Edad Media debió meterse— no considerando las unidades reproductivas socioeconómicas del comunismo primitivo y de los pueblos primitivos a los cuales se refería Marx en algunos de sus "principales trabajos"— dado que ellas están primariamente orientadas hacia la producción y el consumo directo del valor en uso.

Las consecuencias de esta liberación de las trabas de la autosuficiencia son, de seguro, altamente favorables en la medida que conciernen a la dinámica del capital. Sin ellas, el tema del capital no podría ser descrito como orientado por la expansión e impedido a la acumulación (o viceversa, cuando es considerado desde el punto de vista de la "personificación" de sus individuos). Porque en cualquier momento particular de la historia las condiciones prevalecientes de autosuficiencia (o su ausencia) obviamente también circunscriben la reproducción reproductiva del sistema dado y su capacidad de expansión.

Al cabalgar el capital sus restricciones subjetivas y objetivas de autosuficiencia, él mismo se convierte en el más poderoso y efectivo *extractor de plus-trabajo* de la historia. Más allá, esta eliminación de las restricciones subjetivas y objetivas de la autosuficiencia se produce en una forma completamente desahuciada, con todas las mistificaciones inherentes a la noción de "libre contratación del trabajo". Esto último aparentemente devuelve al capital de la responsabilidad de una dominación absoluta, en contraste con la esclavitud y la servidumbre, dado que la "esclavitud del salario" se *internaliza* por los sujetos explotados y no tiene que ser impuesto y reimpuesto constantemente en ellos *externamente* en la forma de una dominación política directa, excepto en las situaciones de crisis. Así el capital como un sistema de control del comunismo social se convierte en la más eficiente y factible

maquinaria de extracción de plus-trabajo, y no sólo hasta el presente. De esa manera, puede argumentarse lógicamente que el "poder de bombeo" del capital⁷ para la extracción de plus-trabajo no conoce límites (aunque tiene *límites estructurales* que la personificación del capital niega, y debe negarse a reconocer) y así cualquier cosa concebida en general como la extensión cuantitativa del poder de extracción de plus-trabajo puede ser considerada como correspondiente a la naturaleza del capital, esto es, en total sintonía con sus más íntimas determinaciones. En otras palabras, el capital se conduce implacablemente a través de todos los obstáculos y barreras a los cuales se ha visto históricamente confrontado, adoptando las más sorprendentes y nada fáciles —aparentemente con su carácter discordante y operacionalmente "híbrido"— formas de control que las condiciones demanden. Esto de hecho, es como el sistema de capital constantemente redefine y extiende sus propios *límites relativos*, persiguiendo su propio curso bajo circunstancias cambiantes precisamente para mantener el mayor grado posible de extracción de plus-trabajo, lo cual constituye su *razón de ser* y modo actual de funcionamiento. Además, el modo de extracción de plus-trabajo históricamente exitoso del capital —en la forma como trabaja y hasta dónde él trabaja— puede también constituirse en la *medida absoluta* de "eficiencia económica" (cuestión que muchas personas que se consideran socialistas no osarían retar, prometiendo *más* de lo que el adversario pudiera conceder como la base legítima de su propia posición; y a través de este tipo de dependencia en el objeto de su negación —así como también a través de su fracaso de someter a una investigación crítica la no lejos de ser problemática, relación entre "escasez y abundancia"— contribuyen, los arriba mencionados, a distorsionar el sentido original del socialismo).⁸ Seguramente, al colocarse el capital como la medida absoluta de todos los logros obtenibles y admisibles puede también esconder exitosamente la verdad, que sólo un *tipo específico* de beneficio puede derivarse del modo "eficiente" de extracción de plusvalor del capital⁹ —aún siempre a costa de los productores—. Sólo cuando los *límites absolutos* de las determinaciones más esenciales del capital se ponen en juego, es cuando podemos hablar de una crisis proveniente de la eficiencia falible y de la espantosa *insuficiencia* de extracción de plus-trabajo, con implicaciones de gran alcance para las perspectivas de sobrevivencia del sistema del capital como un todo.

En ese sentido podemos identificar una tendencia, en nuestros días, que debería desconcertar aún a los defensores más entusiastas del sistema del capital. Debido a que implica el



total trastocamiento de los términos en que ellos definieron sus pretensiones de legitimidad de lo que en un reciente pasado se denominaba "el interés de todos". La tendencia en cuestión se refiere a la actual metamorfosis del "capitalismo avanzado", desde la época de la post-guerra, bajo el epítome de "estado de bienestar" (con su ideología de los "beneficios sociales universales" y la negación concomitante de sus "recursos necesarios", en inglés, "*means-testing*") a la nueva realidad del "bienestar dirigido a ciertos sectores", lo que significa en la jerga de hoy como recursos necesarios, con sus cínicas pretensiones de "eficiencia económica" y "racionalidad", asumidas por los anteriores adversarios de la socialdemocracia bajo el eslogan de "nuevo realismo". Naturalmente, nadie en su sano juicio debe estar dispuesto a poner en duda la viabilidad del sistema el capital aún sobre ese asunto. Igualmente, sin importar cuán fuerte sería el sostenimiento de la confusión ideológica, no puede borrarse el incómodo hecho a través del cual pasa la transformación del capitalismo avanzado, desde una condición en que pudiera hacer alarde del "estado de bienestar" a otra donde tiene como propósito —aún en los países más ricos— el brindar un plato de lentejas y otros magros beneficios "*merecidos por los pobres*". Lo anterior es altamente revelador de la descontinuada eficiencia y ahora crónica ineficiencia del incuestionable y exitoso modo anterior de extracción del plus-trabajo en su presente etapa de desarrollo, etapa que amenaza con privar al sistema del capital en general de su histórica razón de ser.

2.1.5

Es innegable que, a lo largo de la historia, el proceso de liberación de aquellas restricciones de autosuficiencia del capital, produjeron el aumento de la productividad. Pero simultáneamente existe otra cara de este logro incontrovertible del capital. Esta otra cara se refiere a la previamente mencionada, inevitable pérdida de control sobre el sistema de reproducción social como un todo, aún si esta pérdida permanece oculta por la larga etapa de desarrollo, gracias al desplazamiento de las contradicciones que ocurren durante las fuertes fases expansivas del capital.

En la historia del sistema del capital, el imperativo siempre intensificante de su expansión es, en sí mismo, una manifestación paradójica de su pérdida de control, que ayuda a posponer el "día del juicio final" hasta tanto pueda sostenerse dicho proceso de expansión en todas sus posibilidades. Pero, precisamente, al tomar en cuenta esta paradójica interrelación,

ella bloquea por un lado, la vía de una expansión sin obstáculos (como un resultado de la consumación del dominio histórico del capital), y por el otro, mina los desplazamientos simultáneos de los antagonismos más esenciales del sistema, a través de este bloqueo, obligando también al capital a reactivar y multiplicar los efectos dañinos ya previamente resueltos por la anterior expansión. Debido a los nuevos problemas y contradicciones la escala de magnitud alcanzada por el sistema global del sobre-extendido capital, éste clama *necesariamente* por una magnitud equivalente a la expansión desplazada, presentándose ante nosotros, de ese modo, como espectro de una *total incontrolabilidad* en ausencia de un requerido y gigantesco desplazamiento expansivo. Así, incluso aquellos relativamente pequeños problemas del pasado, como por ejemplo la consecución y servicio de la deuda del estado, asumen proporciones cósmicas. Por esto es que hoy sólo quienes creen en milagros pueden entretenerse seriamente en la idea de que las literalmente astronómicas sumas de dólares, libras esterlinas, —al igual que liras, pesos, pesetas, marcos franceses y alemanes, rublos, escudos, bolívares, cruzeiros, etc.— absorbidas por el hoyo negro del endeudamiento global, emergerán un día, con el interés compuesto, como un saludable crédito accesible en cantidades ilimitadas, tal que permita al sistema alcanzar su necesidades auto-expansivas hasta el fin de los tiempos.

Independientemente de cuánto se haya tratado, la pérdida de control en las raíces de estos problemas no puede ser remediada de manera sostenida por la separación radical de la producción y el control y por la sobreposición de un agente separado —la "personificación del capital" de una forma u otra— en los agentes de la producción: el trabajo. Y precisamente porque el ejercicio exitoso de control sobre las unidades particulares de producción —en la forma de la "tiranía en los talleres", ejercitada a través del "empresario" privado, o el manager, o el secretario del partido estalinista, o el director de la fábrica del estado, etc.— está lejos de asegurar suficientemente la viabilidad del sistema del capital como un todo, teniendo que utilizarse otros remedios para subsanar los defectos *estructurales* del control.

En el sistema del capital estos defectos estructurales son visibles desde el principio al encontrarse fracturados, en más de una manera, los nuevos microcosmos que los constituyen.

- Primero, la *producción* y su *control* están separados y se encuentran diametralmente opuestos uno al otro.
- Segundo, en el mismo espíritu, provenientes de las mismas

deudas
deudas
deudas
deudas

determinaciones, la *producción* y el *consumo* adquieren una independencia extremadamente problemática y una existencia separada, tal que el más absurdo manipulado y derrochador "consumismo" en algunas partes del mundo,¹⁰ puede encontrar su horrible corolario en la más inhumana negación de las necesidades elementales para incontables millones de seres.

• Y tercero, los nuevos microcosmos del sistema del capital se combinan en una suerte de totalidad manejable de manera tal que el capital social total debería ser capaz de integrarse —debido a que debe— al dominio *global* de la *circulación* (o, para ser más precisos, debería ser capaz de crear *circulación como una empresa global* a través de sus unidades *internamente fracturadas*) en un intento por superar las contradicciones entre *producción* y *circulación*. De esta manera la necesaria *dominación* y *subordinación* prevalecen no sólo *dentro* de los microcosmos particulares —a través de las agencias individuales que "personifican al capital"— sino también *a través* de sus límites, trascendiendo no sólo las barreras regionales sino también las fronteras nacionales. Es así como la fuerza de trabajo total de la humanidad se encuentra sometida —con las mayores injusticias imaginables, en conformidad a las prevalecientes históricas relaciones de poder— a los alienantes imperativos de un sistema global del capital.

En todas las tres instancias arriba mencionadas, el profundamente situado defecto estructural profusamente arraigado del control, puede ser concretado en la *ausencia de unidad*. Más aún, cualquier intento por crear o sobreimponer algún tipo de la unidad en cuestión, en las estructuras sociales reproductivas internamente fracturadas, son problemáticas y estrictamente temporales. El carácter irremediable de la unidad perdida se debe al hecho que la misma fractura asume la forma de *antagonismos sociales*. En otras palabras, se manifiesta así mismo a través de conflictos fundamentales de intereses entre fuerzas sociales alternativas hegemónicas.

De esa manera los antagonismos sociales en cuestión deben ser combatidos con mayor o menor intensidad, como lo permiten las circunstancias históricas específicas, indudablemente favoreciendo al capital contra el trabajo durante los largos períodos de su dominación histórica. Sin embargo, cuando el capital obtiene victorias en las confrontaciones, los antagonismos no pueden ser eliminados a pesar del arsenal de buenos deseos activados en el interés de una salida favorable para la ideología dominante—precisamente dado que ellos son *estructurales*. En las tres

instancias estamos preocupados con lo vital del capital y por tanto con sus irremplazables *estructuras*, y no por —el capital en sí mismo trascendible— sus limitadas contingencias históricas. Consecuentemente, los antagonismos que emanan de estas estructuras son necesariamente reproducidos bajo *todas* las circunstancias históricas que cubren una época del capital, cualquiera que sean las relaciones de fuerza prevalecientes en un determinado momento.

2.2. Los imperativos remediativos del capital y el estado

2.2.1

La acción remediativa se logra —hasta un nivel viable con el marco de referencia del sistema del capital— a través de la formación de un estado moderno burocrático inmensamente hipertrofiado y derrochador en términos estrictamente económicos.

Para estar seguros, tal estructura remediativa debería ser altamente cuestionable desde el punto de vista del mismo capital al considerarse, por excelencia, la entidad económica que predica la eficiencia. (A tal efecto, una crítica ociosa es de hecho el tema recurrente de algunos sectores de la teoría política y económica de la burguesía, que defienden —en vano— la "necesaria disciplina del buen gobierno doméstico"). Es así de lo más revelador, que el estado moderno debería emerger con la misma inexorabilidad que caracteriza la triunfante difusión de las estructuras económicas del capital, complementando la última como la *estructura de mando política totalizadora del capital*. Tal despliegue inexorable de las estructuras ligadas cercanamente al capital es esencial para establecer la calificada viabilidad de este singular modo de control del metabolismo social a lo largo de su histórica existencia.

La formación del estado moderno es un requerimiento absoluto para asegurar y salvaguardar con base permanente los logros productivos del sistema. El dominio del naciente capital en el ámbito de la producción material, va mano a mano con el desarrollo de las prácticas políticas totalizantes en la forma de un estado moderno. Resulta, de esta manera, no accidental que el dominio histórico final del capital en el siglo veinte debería coincidir con la crisis del estado moderno en todas sus formas, desde las formaciones del estado democrático liberal hasta los estados capitalistas más autoritarios (como la Alemania de Hitler o el Miltonfriedmaniano Estado Chileno), a los

ESTADO
MODERNO

regímenes postcoloniales o a los estados postcapitalistas de tipo soviético. Comprensiblemente, la extendida crisis estructural del capital afecta profundamente todas las instituciones del estado y sus correspondientes formas organizacionales. Más aún, esta crisis conlleva, bajo todos sus aspectos, la crisis de la política en general, y no sólo aquellos directamente concernientes con la legitimación ideológica de un sistema de estado en particular.

El estado moderno sobretodo aparece en su histórica modalidad específica para ser capaz de ejercitar un *control comprensivo* sobre las fuerzas centrifugas no reguladas que manan de las separadas unidades productivas del capital como un sistema social reproductivo antagonísticamente estructurado. Como señalamos antes el *dictum*: "*L'argent n'a pas de maître*" señala el *derrumbe radical* de lo que antes existía. El superar el principio rector del sistema reproductivo feudal en un nuevo tipo de microcosmos socioeconómico aparece, siendo caracterizado por una gran movilidad y dinamismo. Pero el extendido éxito de este dinamismo sólo puede tomar lugar a través del "pacto de Fausto con el diablo", y por así decirlo, sin ninguna garantía que a su tiempo sea convertido en dios benevolente que venga al rescate para burlar a los Mefistófeles cuando éste llegue a reclamar su premio.¹¹

El estado moderno constituye la única estructura terapéutica factible compatible con los parámetros del capital como un modo de control del metabolismo social. El mismo aparece en el juego para rectificar –de nuevo debe ser enfatizado: sólo hasta el momento en el cual la acción inmediata requerida puede ser acomodada dentro de los límites últimos del metabolismo social del capital– la ausencia de una unidad en los tres aspectos referidos en la sección anterior.

2.2

En relación con el primero, el ingrediente perdido de la unidad "*pasa por contrabando*", por así decirlo, por cortesía del estado el cual legalmente salvaguarda la relación establecida de fuerzas. Gracias a tal salvaguarda las varias "personificaciones del estado" pueden dominar (con implacable eficacia) la fuerza de trabajo de la sociedad, imponiendo en ella al mismo tiempo la ilusión de un "libre ingreso" (a veces constitucionalmente ficticio) como relación entre iguales.

Así, al mirar la posibilidad de dirigir la separación estructural y el antagonismo entre *producción y control*, la

estructura legal del estado moderno aparece como un requerimiento absoluto para el ejercicio exitoso de la tiranía en los lugares de trabajo. Esto forma parte de su habilidad para sancionar y proteger los medios y materiales de producción alienados (por ejemplo, la propiedad radicalmente divorciada de los productores) y sus personificaciones, los controladores individuales del proceso de reproducción económica (por estricto mandato del capital). Sin su esquema legal aún los más pequeños "microcosmos" del sistema del capital –antagonísticamente estructurados– se hallarían internamente desgarrados por las constantes luchas, anulando por tanto su eficiencia económica potencial.

Otro aspecto de la misma fractura entre la producción y el control, la maquinaria del estado moderno es asimismo un requerimiento absoluto del sistema del capital. Ella es requerida a manera de poder evitar las repetidas interrupciones que se producirían por la ausencia de una vigorosa regulación –esto es, legalmente prejuzgada y santificada– en la transmisión de la propiedad de una generación a otra mientras se perpetúa la alienación del control de los productores. Otro aspecto, igualmente importante es –visto lo lejos que se encuentran de ser armoniosas las interrelaciones en un particular microcosmos– la necesidad de una intervención legal y política, directa o indirecta, en los conflictos constantemente regenerados de las unidades socioeconómicas particulares. Este tipo de intervención terapéutica se desarrolla de acuerdo con la dinámica cambiante de la expansión del capital y su acumulación, pacificando el predominio de los elementos y tendencias potencialmente más poderosos, que conducen a la formación de corporaciones transnacionales gigantes y de amplios monopolios industriales.

Naturalmente, los teóricos de la burguesía, incluyendo uno de los más grandes, como Max Weber, amaron idealizar y representar todas estas relaciones al revés.¹² Esta predilección, sin embargo, no puede alterar el hecho de que el estado moderno, altamente burocratizado, junto con su compleja maquinaria política y legal, surge de la necesidad material absoluta del metabolismo social del orden del capital, y entonces a su vez –en la forma de una reciprocidad dialéctica– se transforma en una pre-condición vital para la subsecuente articulación de todo el complejo. Esto es como decir, el estado se declara a sí mismo como un prerrequisito necesario para el funcionamiento continuado del sistema del capital, tanto en sus microcosmos como en las interrelaciones entre las propias unidades productivas, poderosamente afectadas todas ellas

**trans
nacio
nales**

desde sus más inmediatos intercambios locales hasta aquéllos de nivel más mediato y comprensivo.

2.2.3

En relación con el segundo complejo de problemas bajo consideración, la fractura entre la *producción* y el *consumo*, característica del sistema del capital, tales problemas terminan por borrar algunas de las restricciones del pasado tan completamente que los nuevos controladores del orden socioeconómico pueden adoptar la creencia de que sólo "el cielo es el límite". La posibilidad del anteriormente inimaginable y en sus propios términos de referencia de ilimitada expansión –debido al hecho antes mencionado que el dominio del valor de uso como característica de los sistemas reproductivos auto-suficientes ha sido ya dejado atrás– está destinada, por su verdadera naturaleza, a golpear los amortiguadores más temprano o más tarde. La desenfrenada expansión del capital en los últimos siglos se abre no sólo simplemente en respuesta a las verdaderas necesidades sino también al generar apetitos imaginarios y artificiales –los cuales, en principio, no tienen otros límites que los del colapso de la máquina, la cual continúa generándolos de manera siempre creciente y a una escala cada vez más destructiva– a través del modo independiente de existencia y del enérgico poder del consumo. Para estar seguros, la necesidad ideológica del orden establecido prevalece al producir mistificaciones que pretenden esconder las profundas *desigualdades* de las relaciones estructurales dadas también en la esfera del consumo. Todo debe ser tergiversado para dar la impresión de cohesión y unidad proyectando la imagen de un orden adecuado y razonablemente manejable. A tal efecto las relaciones sociales representadas por Hobbes como "*bellum omnium contra omnes*" –con su tendencia objetiva que permite al débil ser devorado por el poderoso– aparece idealizada como la universalmente benéfica "*saludable competencia*". También, al servicio de los mismos objetivos, las actuales condiciones de una exclusión, estructuralmente prejuizada y legalmente salvaguardada, de la aplastante mayoría de la sociedad de la posibilidad de controlar los procesos de reproducción socioeconómica –incluyendo, por supuesto, los criterios para regular la distribución y el consumo– son convencionalizados como individuos en la denominada "*soberanía del consumidor*". Desde que, sin embargo, el antagonismo estructural de la producción y el control es inextricable del microcosmos del sistema del capital, la combinación de las unidades

socioeconómicas particulares, dentro de un marco comprensivo productivo y distributivo, deben exhibir las mismas características de fractura como las encontradas en las más pequeñas unidades socioeconómicas: un problema de vital importancia que debe ser planteado de un modo u otro. Consecuentemente, no obstante la constante presión por una racionalización ideológica, tiene que confrontarse con el estado actual de cosas de manera compatible con los requerimientos estructurales del orden establecido, reconociendo ciertas características de las condiciones socioeconómicas dadas sin admitir sus implicaciones explosivas potenciales.

Así como, por un lado, la proclamada "supremacía del consumidor" en nombre de la "soberanía del consumidor" es una ficción auto-justificante, y por el otro, la noción de "competencia saludable" se sitúa dentro del contexto de un mercado idealizado; no puede negarse que el rol del trabajador no concluye al considerarlo solamente como *productor*. Comprensiblemente, a la ideología burguesa le agrada representar al capitalista como "el productor" (o el "productor de riqueza") y a hablar del consumidor/cliente como una entidad misteriosa independiente, de manera tal que el verdadero productor de riqueza –el trabajador– debería desaparecer de la relevante ecuación social y su cuota del producto social debería ser correctamente declarada como la "más generosa" aún cuando sea escandalosamente baja. Sin embargo, la eficacia de esta descarada apología se encuentra estrictamente confinada a la esfera de la ideología. Las mayores cuestiones socioeconómicas no pueden ser satisfactoriamente resueltas poniendo de lado el trabajo fuera del dominio de la práctica política. En este dominio se debe reconocer a través de la aplicación de medidas prácticas apropiadas que el trabajador(a) como *consumidor* juega un rol de la mayor –aún si varía considerablemente en el curso de la historia– importancia en el funcionamiento saludable del sistema del capital. Su importancia varía de acuerdo con la mayor o menor importancia de la etapa de desarrollo alcanzada por el capital, la cual de hecho significa una tendencia al beneficio en su impacto en el proceso de reproducción. De esa manera, debe ser reconocido *prácticamente*, en el interés del mismo orden socioeconómico establecido, que el rol del trabajador como consumidor/cliente suele tener mayor importancia en el siglo veinte que en los tiempos Victorianos, independientemente de cuán fuerte sea el anhelo de algunos sectores de volver el reloj hacia atrás y de reimponerle al trabajo algunos idealizados valores victorianos, al igual seguramente que sus correspondientes restricciones materiales.



En todas estas materias el rol totalizador del estado moderno es vital. Este debe siempre ajustar sus funciones regulatorias para ponerlas en sintonía con la dinámica cambiante del proceso de reproducción socioeconómica, al complementar políticamente y reforzar la dominación del capital contra las fuerzas que pudieran retar las gruesas desigualdades de la distribución y el consumo. Más aún, el estado debe también asumir la importante función de comprador/consumidor en una escala cada vez más creciente. En esta capacidad debe proveer tanto algunas necesidades del conjunto social (desde la educación, el cuidado de la salud, y desde la construcción y mantenimiento de la así llamada "infraestructura" a la provisión de servicios de seguridad social), así como también la satisfacción de "grandes apetitos" (como la alimentación no solamente de una vasta maquinaria burocrática de su propia administración y sistema legal, sino también el inmensamente despilfarrador, aunque benéfico para el capital, complejo industrial-militar), aliviando, de ese modo, aunque no para siempre, algunas de las peores complicaciones y contradicciones que surgen de la fractura de la producción y el consumo.

Se reconoce que la intervención totalizadora del estado y su acción remediativa no puede producir una genuina *unidad* en este plano, debido a que la separación y oposición de la producción y el consumo, junto a la radical alienación del control por parte de los productores, pertenece a las determinaciones estructurales esenciales del sistema del capital como tal, y por tanto se constituye como un requisito necesario para su continuada reproducción. No obstante, la acción remediativa del estado en esta dirección es de la mayor importancia. Los procesos reproductivos materiales del metabolismo social del capital, y el contexto político y la estructura de mando de este modo de control, sostienen recíprocamente el uno al otro hasta tanto el desperdicio inevitable que acompaña esta singular simbiótica relación no resulte prohibitiva desde el punto de vista de la productividad social misma. En otras palabras, los límites últimos de reconstitución y manejo de la problemática correlación entre la producción y el consumo bajo el terreno fracturado del metabolismo social del orden del capital, están determinados por el alcance al cual el estado moderno puede contribuir en cuanto a la incontrollable necesidad de expansión y acumulación del capital, y en tanto que opuesto a una insostenible carga material para el mismo estado.

2.2.4

En relación con el tercer aspecto principal que estamos considerando –la necesidad de crear circulación como una empresa global fuera de las estructuras internamente fracturadas, o en otras palabras, el lograr alguna clase de unidad entre la *producción* y la *circulación*–, el rol activo del estado moderno es igualmente grande, si no mayor. Al focalizar la atención en él, en conjunción con las variadas funciones que el estado está llamado a cumplir en el dominio del consumo, en primer lugar dentro de sus propios límites nacionales, el estado revela que todas estas relaciones no sólo "están infectadas por la contingencia",¹³ como lo señaló Hegel, sino también simultáneamente por contradicciones insolubles.

Una de sus más obvias y definitivamente intratables contradicciones es que históricamente la estructura de mando política del sistema del capital y su marco remediativo global se encuentran articulados en la forma de *estados nacionales*, si bien como modo de control y reproducción del metabolismo social (con su imperativo de circulación global) este sistema no puede concebiblemente ser reducida a tales límites. Regresaremos a considerar las implicaciones de más grande alcance de este problema en las Secciones 2.3.2 y 5.1. Lo que requiere ser subrayado en el presente contexto es que la única vía que el estado puede intentar para resolver esta contradicción es instituyendo "una doble contabilidad": un nivel de vida considerablemente mayor para el trabajo –acoplado con la democracia liberal– en casa (esto es, en los países "metropolitanos" o "centrales" del sistema capitalista global) y la maximización explotadora unida a un orden autoritariamente implacable (y cuando se requiera, abiertamente dictatorial), ejercitado directamente o a través de otros, en la 'periferia subdesarrollada'.

De esta manera la hoy idealizada 'globalización' (tendencia que surgió de la naturaleza del capital desde su mismo comienzo) en realidad significa: el despliegue necesario de un sistema internacional de dominación y subordinación. En el plano de la política totalizante, ella corresponde al establecimiento de una jerarquía de los estados más o menos poderosos, los cuales disfrutan –o sufren– la posición que les viene asignada (la cual viene de tiempo en tiempo, por necesidad, violentamente reclamada) por la relación de fuerzas en el orden global establecido del capital. Debe también enfatizarse que la relativamente fácil operación de la "doble contabilidad" del orden global del capital no está destinada a ser un rasgo permanente. Su duración está restringida a las



condiciones de ascendente histórico del sistema, cuando las imperturbables condiciones de expansión y acumulación del capital pueden proveer los márgenes de ganancia requeridos para la operación relativamente favorable de una tasa de explotación del trabajo en los países "metropolitanos", comparable al de las condiciones de existencia de la fuerza de trabajo en el resto del mundo.

Dos tendencias —complementarias— de desarrollo son altamente significativas en este respecto. La primera, que hemos presenciado en las últimas décadas en la forma de una *espiral descendente* que afecta el nivel de vida de los países capitalistas más avanzados, como una cierta *igualación en la tasa de diferencial de explotación*:¹⁴ una tendencia que probablemente predomine en los países 'centrales' en el futuro previsible. La segunda, que pudiera también emerger como un corolario político necesario, a esa tendencia niveladora de la tasa diferencial de explotación, en la forma de un *creciente autoritarismo* en los anteriores estados 'metropolitanos' liberales, y un perfectamente entendible desencantamiento general de la 'política democrática', la cual se encuentra profundamente implicada en la conversión autoritaria del control político de los países capitalistamente avanzados.

El estado como la agencia totalizadora, para crear una circulación global fuera de las unidades socioeconómicamente fracturadas al interior del capital, debe comportarse de manera diferente en sus acciones internacionales de la forma como lo hace en el plano de la política interna. En este último dominio, debe vigilar —hasta el punto en que sea compatible con los cambios en la dinámica de la acumulación de capital— que la inexorable tendencia a la concentración y centralización del capital no debería destruir prematuramente demasiadas, y aún viables, unidades productivas (aún al compararlas con los grandes hermanos y hermanas, como más ineficientes), dado que su fracaso vendría a afectar desfavorablemente la combinada fortaleza del capital *total* nacional bajo tales circunstancias. De allí el por qué deban introducirse algunas genuinas medidas legales *anti-monopólicas* cuando lo demanden las condiciones internas o lo permitan las condiciones generales. Con todo, las mismas medidas son puestas de lado, sin la mayor consideración, cuando las dictan los intereses de los capitales nacionales, haciéndonos creer a todos, no de manera cándida, sin más bien del todo auto-contradictoriamente, que el estado —como estructura de mando política del sistema del capital— es el guardián de la 'saludable competencia' contra los monopolios.

En el plano internacional, a modo de contraste, el estado nacional del sistema del capital no tiene ningún interés en restringir la ilimitada conducción monopolística de sus unidades económicas. Todo lo contrario, en el dominio de la competencia internacional, la más fuerte y menos restringida es la empresa económica, políticamente respaldada (de ser necesario también militarmente), de modo que pueda tener éxito contra sus potenciales rivales. Esto se debe a que las relaciones entre el estado y las empresas económicas relevantes, se caracteriza primariamente por un estado que asume desvergonzadamente el rol de facilitador tanto como lo sea posible de la expansión del capital en el exterior. Las vías y medios que facilitan el cumplimiento de este rol cambian de acuerdo a la relación de fuerzas externas e internas existentes en cada circunstancia histórica. Pero los principios orientadores de todos los estados que ocupan un posición dominante en el orden global prevaeciente del capital permanecen iguales, a pesar de las ideas de 'libre mercado', 'competencia leal', etc., que fueron creídas genuinamente (por personas como Adam Smith) pero más tarde convertidas, hasta el día de hoy, en un cínico camuflaje o en un ritualístico y alabado ideal. El estado del capital debe afirmar con todos los medios a su disposición el interés monopolístico de su capital nacional —si fuera necesario a través de la 'diplomacia de los cañones'— *vis-à-vis* a todos los estados involucrados en la competencia por los mercados que requiere la expansión y acumulación del capital. Este es el caso con relación a las variadas prácticas políticas, desde los tiempos del moderno colonialismo (con el rol asignado en sus compañías de comercio monopolista)¹⁵ al imperialismo de hecho y de derecho, así como también al post-colonial 'desenganche del imperio' al asegurar nuevas formas de dominación colonial, para no mencionar las agresivas aspiraciones y prácticas neo-imperiales de los Estados Unidos y de sus subordinados aliados en el recientemente decretado 'Nuevo orden mundial'.

Sin embargo, aún cuando los intereses de los capitales nacionales pueden diferenciarse, y en el caso de los estados dominantes en larga medida también al protegerlos de la usurpación de otros capitales nacionales, tal protección no puede eliminar los antagonismos del *capital social total*, esto es, la interna determinación estructural del capital como una fuerza controladora *global*. Esto se debe a que en el sistema del capital todas las 'armonías' solamente pueden tomar la forma de un *balance* estrictamente temporal —y no la propia *resolución*— del conflicto. Esto no es de modo alguno accidental que, por lo tanto, en la teoría política y social burguesa encontremos la

**NUEVO
ORDEN
MUNDIAL**

glorificación del concepto de 'balance de poderes' como un insuperable ideal, cuando de hecho en cualquier momento sólo cuenta en tanto que imposición/aceptación y legitimación de la relación de fuerzas prevaletentes, preveyendo al mismo tiempo su derrumbe cuando lo permitan las circunstancias. El axioma *bellum omnium contra omnes* es el insuperable *modus operandi* del sistema del capital. Como un sistema de control del metabolismo social está *estructurado antagonísticamente* desde las unidades políticas y socioeconómicas más pequeñas hasta las mayores. Más aún, el sistema del capital –como todas las formas de control global del metabolismo social, incluyendo la socialista– están sujetas a la ley absoluta del *desarrollo desigual* que prevalece bajo el dominio del capital en su forma destructiva última, debido a su principio estructural internamente antagonístico.¹⁶ Así para prever la genuina y sostenible resolución de los antagonismos del sistema del capital a nivel global, se hace necesario creer en el cuento de hadas de la eliminación para siempre de la ley del desarrollo desigual en los asuntos humanos. Esto se debe a que el 'Nuevo orden mundial' o es una fantasía absurda o un cínico camuflaje destinado a proyectar los intereses hegemónicos de los poderes capitalistas preponderantes como si fueran las moralmente recomendables y universalmente benéficas aspiraciones de la humanidad. Nada resolveríamos al conformar un 'gobierno mundial' –y su sistema de estado correspondiente– aún si todo ello fuese viable. Ningún sistema global puede ser otro que uno explosivo y ultimadamente auto-destructivo, si él mismo se encuentra por todas las vías con su esencia estructuralmente antagonista. En otras palabras éste, en nada ayuda al seguir siendo inestable y muy explosivo, y si como sistema comprensivo de control del metabolismo social, está constituido su desgarrado microcosmos por antagonismos internos, debido a irreconciliables conflictos de intereses centrados en una separación radical y en una alienación del control por parte de los productores. La absoluta e insoluble contradicción entre la producción y el control, se impone en todas las esferas y niveles del intercambio social reproductivo, incluyendo seguramente su metamorfosis en la contradicción entre producción y consumo, así como también aquella entre producción y circulación.

Las posibilidades de éxito de la alternativa socialista están determinadas por su habilidad (o fracaso) para confrontar la totalidad de las tres contradicciones –entre la producción y su control, la producción y el consumo, y la producción y la circulación– con la institución de un microcosmos social reproductivo que sea armónico

internamente. Esta es tal vez la que las relevantes figuras de la filosofía burguesa –observando el mundo bajo el punto de vista del dominio del capital (o, en las palabras de Marx, "desde el punto de vista de la economía política")– no pudieron contemplar, dado que ellos tuvieron que tomar el microcosmos internamente fracturado del capital, absolutamente como dado. Ellos ofrecieron, en cambio, remedios que pusieron de lado los problemas en cuestión, al asumir el poder de la razón como la solución genérica y apriorística a todas las dificultades y contradicciones concebibles, o diseñaron esquemas especiales o grandemente idealizados a través de los cuales se debían obtener respuestas adecuadas a las contingencias históricas identificadas como perturbadoras. Nos basta referirnos aquí a Adam Smith, Kant, Fichte y Hegel.

La noción de Smith de '*la mano invisible*' continúa ejerciendo su influencia hasta nuestros días, proyectando un ilusionado remedio a los reconocidos conflictos y las contradicciones en el plano ideal del '*debe ser*'. Kant tomó prestada de Adam Smith la idea del '*espíritu comercial*' en base a la cual él avizoró la solución permanente de todos los conflictos destructivos y las conflagraciones internacionales a través del establecimiento de un sistema de estado universal que pudiera implementar –detrás de toda duda él debía ser capaz de implementar, dado que en la filosofía de Kant '*deber implica poder*'– la 'moral política' de la venidera '*paz perpetua*'. Fichte, en contraste, defendió la igualitaria utopía del '*estado comercial cerrado*' ('*der geschlossene Handelsstaat*', con su dependencia en los estrictos principios de la autarquía) como la solución ideal a las restricciones explosivas y a las contradicciones del orden prevaletente. Fue Hegel quien ofreció la consideración más realista de estas cuestiones cuando admitió que las reglas de contingencia en las relaciones internacionales de los estados nacionales, sumariamente rechazaban la solución ideal de Kant al decir que "la corrupción en las naciones sería el producto de una prolongada, menos que 'perpetua' paz".¹⁷ Pero aún la consideración de Hegel se encuentra condimentada con muchas instancias del 'deber ser', dejando de mencionar el hecho que el ápice ideal de su entero sistema es el 'estado germánico' (el cual, como ha sido antes mencionado, y en la concepción de Hegel no significa el estado nacionalista alemán, como sus críticos han reclamado, pero incluye la personificación del 'espíritu comercial' del estado de los colonizadores ingleses), culminando con la afirmación de la '*verdadera reconciliación*' la cual revela al estado como la imagen y actualidad de la razón.¹⁸



La fundamentación arriba indicada del estado como el remedio de los reconocidos defectos y contradicciones –bien si pensamos en el postulado ideal de Kant del estado como una agencia para la ‘paz perpetua’, o en la auto-dependencia de Fichte, ‘el estado comercial cerrado’, o más aún en proyectada ‘verdadera reconciliación’ de Hegel donde el estado personifica la ‘imagen y actualidad de la razón’ –ofrece soluciones solamente como defensa de algún ideal irrealizable. Ello no podía ser de otra manera dado que el antagonísticamente estructurado microcosmos del sistema del capital –con su inextirpable *bellum omnium omnium* manifestado en su triple contradicción entre la producción y su control, la producción y el consumo, y la producción y la circulación– nunca es realmente cuestionado. Tales contradicciones vienen subsumidas bajo la idealización del estado, el cual de ese modo no puede representar ningún peligro de rompimiento o explosión gracias a su lograda idealización de una forma u otra como una ‘verdadera reconciliación’.

En la actualidad, sin embargo, los antagonismos explosivos del sistema persisten como un todo a la par de su desgarrado microcosmos interno. Por ello, en el sistema del capital antagonísticamente fracturado, los constantemente regenerados conflictos y contradicciones deben ser combatidos a todos los niveles, con una tendencia a moverse desde los niveles más bajos a los más altos, en paralelo a la creciente integración del metabolismo social del orden del capital hacia un sistema global completamente desarrollado. La lógica última de combatir los conflictos hasta su conclusión a mayores niveles y con una intensidad creciente es: ‘una guerra ilimitada si fracasaran los “métodos” normales de sometimiento y dominación’, como está demostrado con dolorosa claridad a través de las dos guerras del siglo veinte. La fundamentada institución de la ‘paz perpetua’ en la base material del internamente fracturado microcosmos del capital, no puede ser otra cosa que un buen deseo.

No obstante, en nuestros días el sistema global del capital debe confrontar nuevas contradicciones estructurales, sobrecimpuestas en todas sus partes constituyentes por los desarrollos históricos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, y por el cambio fundamental en la tecnología de la guerra. La última lleva consigo la imposición de la paz hasta el límite de imponer no guerras parciales (las cuales pueden existir, de hecho existen muchas, dado que *deben* estar dentro del desgarrador y conflictivo dominio del capital) sino una *guerra total*, dado que dicha guerra implicaría el aniquilamiento de la humanidad. En consecuencia los antagonismos explosivos del sistema como un todo se agravan, en lugar de

ser eliminados en conformidad con el sueño kantiano. El hecho incómodo se encuentra en que a través de las restricciones impuestas con la paz, el sistema del capital ha sido *decapitado* en cuanto a sus previamente accesibles *extremas sanciones* para superar violentamente la por demás incontrolabilidad del adversario. Para manejar estos asuntos de manera sostenible sin tener que llegar a tan extrema sanción, el sistema del capital tendría que haber sido cualitativamente diferente –en su constitución estructural más esencial– de lo que es y de lo que puede ser. Así, como el capital logra su mayor nivel de globalización a través del consumo de su dominio histórico, el microcosmos socioeconómico del cual está constituido revela su pasmoso secreto de ser *sumamente responsable* por toda la destrucción, en su más neto contraste con las idealizaciones de Adam Smith y de Kant, hasta llegar a los varios Hayeks y ‘socialistas del mercado’ del siglo veinte. Resulta de hecho ineludible confrontar la perturbadora verdad que los mismos constituyentes del microcosmos deben de estar sujetos a un examen si queremos encontrar una vía para superar la incorregible capacidad destructiva del metabolismo social de orden del capital. Este es el reto que surge directamente de la contradicción entre *producción y circulación* llevada a su máxima intensidad a través de la iniciativa global enteramente completada por el capital.

NOTAS

- 1 Ese es el título de un libro de Rudolf Bahro quien alguna vez tuvo convicciones socialistas. Véase en tal sentido un libro anterior de Bahro por el cual recibió en 1979 el Premio Isaac Deutscher: *The Alternative in Eastern Europe*, N.L.B. Londres, 1978.
- 2 *The Economist*, 31 de diciembre 1991, p. 12.
- 3 Obviamente la apologética no conoce límites en defensa de lo indefendible. Dado que es ahora imposible pretender (sin sonrojarse), en base a los indicadores usualmente recomendados, que los frutos prometidos por la ‘economía de mercado’ capitalista vayan a parar a las masas de la población en Rusia (cuyos niveles de vida se han deteriorado fuertemente en el pasado reciente); es que se requiere inventar nuevos criterios para explicar los problemas. Así, *The Economist*, basándose en una publicación de ‘un trío de asesores del gobierno ruso’ (*The conditions of life*), por Andrei Illarionov, Richard Layard y Peter Orzág, Pinter Publications, Londres 1993), ofrece a sus lectores una verdadera piedra preciosa en un artículo titulado ‘*Poverty of numbers*’ (10-16 de julio de 1993, p.34). De acuerdo con el mismo, si bien forzados a admitir que las esperanzadoras aclamaciones relativas a los ‘beneficios que han mejorado la calidad de vida’ de los rusos es casi ‘imposible de cuantificar’ (minimizando desde el inicio esa admisión, al descalificar en el presente



contexto –con el título de su artículo: "Poverty of numbers"– las otras entusiastamente sostenidas virtudes de la cuantificación), los editores del *The Economist* declaran las siguientes cuestiones: 'cómo el tiempo liberado de unas 15 horas como promedio en no hacer colas', gracias a la falta de dinero para comprar comida, representa un mejoramiento del nivel de vida. No se nos dice cuáles son esas otras cuestiones que aparecen bajo la prometedora categoría del 'cómo', cuestión que, sin embargo no es difícil de adivinar. Porque, obviamente, uno no debería ignorar el tiempo mayor de esas 15 horas ahorradas de semana en semana, al no tener que cocinar la comida que ellos no pueden comprar en esos bien surtidos nuevos mercados. Más aún, si a todos esos beneficios sumamos también el tiempo ahorrado al no tener que comer la comida que no pudo ser comprada ni cocinada, sin mencionar aquéllos ulteriores beneficios derivados, al evitar los gastos médicos en cuidar la deteriorada estética y la obesidad, el nivel de vida promedio del ruso debería estar cercano al de los Rockefellers. Especialmente si en el mismo espíritu en el que los ingresos de los rusos son calculados por el 'trío de asesores del gobierno ruso' y por los editores del *The Economist*, podremos permitirles a los Rockefellers deducirles una apropiada cantidad de sus declaraciones de ingresos dadas todas las ansiedades que deben sufrir producto de las incertidumbres en que viven sus compañías en estos tiempos.

4 Véanse en particular las secciones 1.2.4 y 1.2.5

5 Los lectores interesados en estos problemas pueden consultar mi libro, *Marx's Theory of Alienation*, The Merlin Press, Londres, 1970, y Harper Torchbooks, New York, 1972.

6 Véase por ejemplo: K. Marx, *Capital*, Foreign Languages Publishing House, Moscú, 1958, vol. 3, p. 810.

7 Marx a menudo se refería al capital como una bomba de extracción de plus-trabajo. Por ejemplo cuando argumenta que 'la forma económica específica, por la cual el trabajo excedente ("Mehrarbeit") no pagado es extraído por bombeamiento ("ausgepumpt") de los productores directos, determina la relación entre dominantes y dominados, cómo ella crece directamente fuera de la producción, y cómo reacciona hacia ella como un elemento determinante'. *Ibid.* p. 772.

8 La más extrema y más absurda posición en esa dirección fue asumida por Stalin y sus seguidores quienes dictaminaron que 'superar la producción de Estados Unidos de América en lingotes de hierro' era el criterio para lograr la etapa más elevada del socialismo, esto es, el comunismo.

9 A los defensores del sistema del capital, incluyendo los así llamados 'socialistas del mercado', les agrada fusionar la noción de 'eficiencia económica' con su tipo histórico limitado que caracteriza el modo específico del capital como control del metabolismo social. Es precisamente el último, con sus graves limitaciones y extrema destructibilidad, que debería ser sujeto de una crítica radical en lugar de una idealización apologética.

10 Véanse los capítulos 15 y 16 relativos al espantoso desperdicio debido a la tasa decreciente de utilización como la tendencia fundamental del desarrollo capitalista, y el rol del estado al tratar de hacerle frente a sus consecuencias.

11 La única salida de Fausto a su autoimpuesto predicamento, el Fausto de Goethe –en contraste con el de Marlowe– termina con el rescate divino del héroe. Sin embargo, lejos de estar encandilado o cegado por el

apologético buen deseo, Goethe presenta esta solución en conjunción con una escena de suprema ironía. En la escena en cuestión al moribundo Fausto el sonido que le llega desde afuera es el eco de una gran actividad industrial –con un exitoso reclamo de tierra del mar por la construcción de canales monumentales para el mejoramiento y felicidad futura de la humanidad– quedando él convencido que ahora puede morir como hombre feliz, aún cuando haya perdido su pacto con el diablo. En realidad, el sonido que él oye es el ruido que hacen sus sepultureros al cavar su propia tumba. Sin necesidad de mencionarlo, no hay signos de una operación divina en el horizonte de hoy. Solamente que el ruido de la tumba cavada por el capital es cada vez mayor.

12 Históricamente la emergencia y consolidación de las instituciones legales y políticas de la sociedad corren en paralelo con la conversión de la apropiación comunal a una propiedad exclusiva. A medida que el impacto práctico de esta última se hace más extensivo dentro de la modalidad prevaeciente de reproducción social (especialmente en la forma de propiedad privada fragmentada), se debe tener un rol totalizador de la superestructura política y legal más pronunciado y articulado institucionalmente. Es por ello que resulta no accidental cómo la centralización y burocratización del omnipresente estado capitalista –y no el estado definido en términos geográficos como 'el moderno estado occidental' (Weber)– adquiere su preponderancia en el curso del desarrollo de la producción generalizada de mercancías y en la institución práctica de las relaciones de propiedad en sintonía con ella. Cuando esta conexión viene omitida, al consierar razones ideológicas, como en el caso de todos aquellos quienes conceptualizan estos problemas desde el punto de vista del orden establecido, terminamos con un misterio de por qué el estado asume el carácter que tiene que tener bajo el dominio del capital. Este es un misterio que deviene en una completa mitificación cuando Max Weber trata de desentrañarlo al sugerir que 'ha sido el trabajo de juristas el que dio carta de nacimiento al moderno estado occidental'. (H.H. Gerth y C. Wright Mills, editores, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge y Kegan Paul, Londres, 1948, p. 299.

Como podemos observar, Weber voltea todo al revés. Porque sería más correcto decir que las necesidades objetivas del estado capitalista moderno dan lugar a la conciencia de clase de la armada de juristas, más que de la otra manera, como pretende Weber con una visión mecanicista. En realidad encontramos aquí una reciprocidad dialéctica, y no una determinación unilateral. Pero debe agregársele que no es posible sino tautológicamente tal reciprocidad a menos que reconozcamos –algo que Weber no hace, debido a sus lealtades ideológicas– que el 'ubergreifendes Moment' (el constituyente de significado primario) en sus relaciones entre el cada vez más poderoso estado capitalista, con todas sus necesidades y determinaciones, y 'los juristas' es el primero.

En relación a esta cuestión y otros puntos relacionados véase mi ensayo: 'Customs, Tradition, Legality: A Key Problem in the Dialectic of Base and Superstructure', en *Social Theory and Social Criticism: Essays for Tom Bottomore*, Ed. Michael Mulvey y William Outhwaite, Basil Blackwell, Oxford, 1987, pp. 59-82.

13 Véase Hegel, *Philosophy of Right*, #333.

14 He argumentado hace cierto tiempo que: 'La realidad objetiva de las diferentes tasas de explotación, tanto al interior de un determinado país



como en el sistema mundial del capitalismo monopolístico, es tan incuestionable como las diferencias de las *tasas de ganancias* en cualquier tiempo, y que la ignorancia sólo puede resultar en retórica, en vez de expresarse en estrategias revolucionarias. De otra manera, la realidad de las diferentes tasas de explotación y ganancia no alteran en lo más mínimo la ley fundamental, esto es, la creciente *igualación* de las tasas diferenciales de explotación como una *tendencia global* del desarrollo del mundo del capital.

Más claramente, esta ley de igualación es una *tendencia de largo plazo* por lo que concierne al sistema global del capital. Todavía, también aparecen las modificaciones del sistema como un todo, inevitablemente en el corto plazo, como "perturbaciones" de una economía en particular que pudiera ser afectada negativamente por las repercusiones de los desplazamientos que necesariamente ocurren dentro del marco global del sistema total del capital. "El capital social total" no debe ser confundido con "el capital nacional total". Cuando este último está siendo afectado por un relativo debilitamiento de su posición dentro del sistema global, tratará inevitablemente de compensar sus pérdidas al incrementar su tasa específica de explotación contra la fuerza de trabajo bajo su control—o su posición competitiva vendrá posteriormente debilitada dentro del marco del capital social global. Bajo el control del sistema social capitalista no hay salidas a tales "disfunciones y perturbaciones" de corto plazo—fuera de la intensificación de las tasas específicas de explotación, las cuales sólo pueden conducir, tanto localmente como en términos globales a una intensificación explosiva de los antagonismos sociales de largo plazo. Aquellos quienes han hablado acerca de la "integración" de la clase trabajadora—dibujando al "capitalismo organizado" como un sistema cuyo éxito reside en manejar sus contradicciones sociales—han identificado mal el éxito manipulativo de las tasas de explotación (la cual ha prevalecido relativamente sin perturbaciones en la fase histórica de reconstrucción y expansión de la posguerra) como un *remedio estructural*. (*The Necessity of Social Control*, The Merlin Press, 1971, pp. 58-59).

En los últimos veinticinco años el largo plazo se ha transformado en corto plazo y pudiéramos estar presenciando una significativa erosión de la tasa diferencial, representada obviamente por una "ganancia con desventajas" del trabajo en los países capitalísticamente avanzados. Aún cuando los actuales cambios en los países de la "periferia" pudieran tener mejoramientos limitados a algunas secciones de las clases trabajadoras, la tendencia global es a una espiral descendente. El nivel de vida de las clases trabajadoras aún en los países capitalistas más privilegiados—desde los Estados Unidos al Japón, y desde Canadá a la Gran Bretaña y Alemania—se han deteriorado visiblemente, en claro contraste con el "mejoramiento continuo" que había sido dado por descontado en el pasado. Tal como Paul Sweezy y Harry Magdoff escribieron recientemente en las "Notas para el editor" acerca de las condiciones prevalecientes en los Estados Unidos: "La tasa real de desempleo llega a un 15% de la fuerza de trabajo, y sobre el 20% de la capacidad manufacturera ociosa. Al mismo tiempo las condiciones de vida de la mayoría de la población han sido erosionadas". *Monthly Review*, vol. 45, N° 2, junio 1993.

15 Es digno de recordar en este contexto que el monopolio comercial de la *British East India Company* terminó sólo en 1813, bajo las presiones del vigoroso desarrollo —y como tal poco entorpecido monopolio— de los

intereses capitalistas de nacionales británicos, y del monopolio del comercio chino que concluyó sólo en 1833.

16 Para que no haya dudas, la ley del 'desarrollo desigual' debe permanecer válida bajo cualquier modo de control, humanamente factible, del metabolismo social. Resultaría casi gratuita la postulación de su desaparición total bajo las condiciones de la sociedad socialista más desarrollada. Además, no hay nada de malo con ello. El 'desarrollo desigual' puede ser instrumental y también positivo al avance de la productividad. La preocupación real de los socialistas es, seguramente, que la ley de desarrollo desigual no ejercite su poder de una manera *ciega y destructiva*, lo cual no ha podido ser evitado hasta este momento. El desarrollo desigual en el sistema del capital se encuentra íntimamente ligado tanto a la reguera como a la destrucción. El debe imponer su poder ciegamente, debido a la necesidad que tiene de excluir a los productores de su control. Al unísono, existe una dimensión destructiva en el desarrollo del sistema del capital, aún cuando el capital sea históricamente dominante. Las unidades socioeconómicas deben ser devoradas a través de la operación del 'juego de suma cero' perseguido en el curso de la centralización y concentración del capital, aún cuando las figuras más relevantes de la economía política burguesa sólo puedan ver el lado positivo de todo esto, describiendo el proceso subyacente con la recomendación poco problemática del 'avance a través de la competencia'. Adicionalmente, la destrucción como perteneciente a la normalidad del sistema del capital se evidencia claramente en los tiempos de las crisis cíclicas, manifestadas en la forma de sobreacumulación de capital. Más aún, lo encontramos también de otra manera en el creciente cancerígeno desperdicio del sistema en los 'países del capitalismo avanzado', orientando la creación y satisfacción de apetitos artificiales, a menudo celebrados por los apologistas del capital —no sólo en el oeste sino también en los nuevos convertidos al 'socialismo de mercado'— con la prueba auto-evidente del 'avance a través de la competencia'. Sin embargo, el poder destructivo del sistema del capital por ningún motivo se encuentra exhausto a través de la aceptación acrítica de los 'costos de mejoramiento'. Este asume formas más graves en la medida en que avanza el tiempo. De hecho la destructividad última del sistema aflora con particular intensidad —amenazando la sobrevivencia de la humanidad— cuando el ascendente histórico del capital como un orden del metabolismo global es terminado. Ahora es el tiempo cuando teniendo en cuenta las dificultades y contradicciones que provienen de un —necesariamente confrontado— control de la *circulación global*, el 'desarrollo desigual' no puede ser mitigado en sus consecuencias devastadoras bajo el sistema del capital.

17 Hegel, *Ibid* #324.

18 *Ibid* #360.

competencia
competencia
competencia
competencia
competencia
competencia



SUSCRÍBASE A

dialéctica

SUSCRIPCIÓN POR CUATRO NÚMEROS

México \$ 150.00 pesos

Norte, Centro

y Sudamérica \$ 30.00 USDs.

Europa \$ 30.00 USDs.

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

EL PROBLEMA DE LA REVOLUCIÓN Y LA MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA.

ruperto retana r.

La crisis de los paradigmas llega con los umbrales del tercer milenio. El derrumbe de la URSS y de los países de Europa del Este cierra un ciclo histórico de la experiencia socialista en el mundo. La utopía parece haber terminado. El capitalismo, contrariamente a las previsiones de los socialistas sobre su crisis y colapso mundial, se yergue sobre las ruinas de los regímenes inspirados por las ideas del llamado marxismo-leninismo. Los modelos han caído y con ellos una práctica muy común de ciertas corrientes de la izquierda en América Latina de buscar imitarlos. Ahora, la izquierda está obligada a imaginar caminos propios para no ser una corriente sin significado real y pasar al basurero de la historia si es que éste existe.

Una rápida mirada a la historia contemporánea de América Latina nos permite entrever que no es posible comprenderla sin tomar en consideración las expresiones de esta tendencia, sin dejar de considerar sus divergencias y similitudes. La encontramos en forma persistente, tenaz en muchos casos, acertando o errando, pero de una u otra forma contribuyendo a conformar el destino latinoamericano.

Asimismo, las condiciones sociales internas, en las que la izquierda inscribió su actuación, siguen vigentes y en cierto sentido se profundizan; tal es el caso de las grandes desigualdades sociales, fenómenos de corrupción pública y privada, la violencia de diverso tipo y la inseguridad vinculada a ésta, las limitaciones notables en los aparatos encargados de impartir justicia y los obstáculos al establecimiento de reglas democráticas claras, así como de su respeto irrestricto.¹

El debate realizado en Latinoamérica, en la etapa que precede a la caída del socialismo, sigue teniendo vigencia. Entonces se discutió arduamente sobre el tipo de sociedad a la que se aspiraba y los valores que deberían sustentar; la vía violenta o pacífica del cambio; el papel de los partidos políticos, su carácter y programas sociales; los tipos de

*Ruperto Retana R. Filósofo mexicano. Es autor de *Izquierda y modernidad en América Latina: Venezuela, Cuba y México*. Es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAEM.*

el problema de la revolución y la modernidad...

107

regímenes estatales; la relación con los países altamente desarrollados, particularmente con los Estados Unidos de Norteamérica, etc.

Pero el problema principal que se planteó la izquierda en el plano ideológico fue el de la revolución, toda vez que era la razón de existir de dicha tendencia, particularmente de la corriente comunista primero y de la castrista después; corrientes a las cuales nos referimos centralmente, partiendo del análisis de la experiencia de tres partidos comunistas: el Cubano (PCC), el Venezolano (PCV) y el Mexicano (PCM).

El arco temporal comprendido inicia con la crisis de 1929-33, cuando la Internacional Comunista (IC) impulsa la política denominada de *clase contra clase*, hasta 1967, año en que culmina el primer ciclo de la influencia castrista en el continente, simbolizado por la muerte del Ché Guevara.

La tesis de la cual partimos consiste en señalar que la noción de revolución que sustentó la izquierda latinoamericana desde la década del 30 hasta la década del 60, constituía el proceso mediante el cual se ingresaba a la modernidad. No obstante, la hiperideologización de la noción de revolución, mas factores ligados a la práctica de la izquierda impidieron que el cambio social radical triunfara en los países latinoamericanos, excepción hecha, como se sabe, de Cuba.

En el análisis de los casos particulares tenemos presente su relación con lo general, para tener una visión completa de la interacción entre los procesos y poder explicarlos con mayor objetividad. Esto ha sido advertido por varios autores aún antes de que se presentara de manera más clara la globalización mundial y la formación de bloques económicos que existen actualmente. Thompson ha advertido con gran acierto cómo los procesos de globalización en los últimos cincuenta años de historia mundial encuentran su contraparte en los procesos de autonomía.² El hecho hay que tenerlo presente en el análisis de los fenómenos sociales de Latinoamérica.

La concepción de la revolución obligó a definir lo que esquemáticamente podemos enunciar como las dos vías para su consumación: la vía democrática y la vía violenta. La primera fue seguida por la izquierda comunista a lo largo de toda su existencia, salvo muy contadas excepciones, y contrariamente a la tan difundida idea de su propensión a la lucha violenta por parte de ese tipo de organizaciones, impresión que se mantuvo durante todo el período de la *Guerra Fría*. La segunda, la vía violenta, encontró su mayor definición en la revolución cubana y a partir de ella se difundió a prácticamente toda América Latina. A este respecto, se distinguen claramente dos etapas en



las cuales se propone, en el plano ideológico, el asalto al poder mediante la insurrección; me refiero a la actividad de la izquierda en la primera mitad de la década del treinta, y al castrismo de la década del sesenta. Las etapas restantes abarcan la lucha electoral democrática iniciada por los frentes populares en la segunda mitad de la década del 30. Me referiré, pues, a las políticas de los frentes populares (1935-1941), a las de unidad nacional (1941-1946) y a las de la Guerra Fría (1947-1967) para el caso del presente estudio.

Hay que decir rápidamente que el problema que se plantearon las agrupaciones de tendencia marxista no era tanto cómo hacer la revolución, sino cómo "aplicar" el marxismo para realizarla. No estuvo dentro de sus preocupaciones principales definir la naturaleza del fenómeno revolucionario. La llegada de la revolución era inevitable, de ahí que la otra interrogante fuera cuándo se produciría.³

Durante el período que comprende de 1933 a 1959, el proceso para definir la naturaleza de la revolución ha estado signado por una compleja trama de relaciones en las que pesan grandemente las experiencias y definiciones europeas, particularmente las de la URSS. A reserva de parecer muy esquemático, las premisas teóricas que sustentan el carácter de la revolución fueron, según esta visión, las siguientes:

Sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario; el centro de esta teoría se encuentra ya elaborada y el "marxismo", base de la interpretación de las nuevas realidades que se van enfrentando y sobre las cuales se plantea un programa para su transformación. El medio para lograr ésta lo constituye el partido político, vanguardia de la revolución, ya que sin organización revolucionaria no hay revolución. Sobre estos tres aspectos: teoría, programa y partido político, giran las principales definiciones de esa etapa, las cuales corresponden a distintos contenidos según las necesidades a las que se enfrenta la izquierda en cada período.

La revolución cubana, en cambio, inició sin una teoría revolucionaria, vale decir marxista o leninista; posteriormente se definió esa teoría que terminó por encontrarse con el marxismo-leninismo imperante. En la primera fase de esta revolución, las ideas que la guían se encuentran inscritas en la lucha contra la tiranía de Batista; su programa es democrático-burgués. Por su parte, la organización revolucionaria descansa en el foco guerrillero que, como lo señala el Ché, no necesita esperar que todas las condiciones para la revolución estén dadas; el foco puede crearlas y así, mediante la guerra de guerrillas, constituir una fuerza popular capaz de ganar una

guerra contra el ejército. Además, en la América subdesarrollada, el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo; la lucha debe revestir, asimismo, un carácter continental en tanto que es una lucha antiimperialista, particularmente antinorteamericana dados los intereses económicos y políticos de esa nación en Latinoamérica.

Los supuestos teóricos de ambas concepciones —la comunista y la castrista— se pusieron a prueba en Latinoamérica; los primeros no permitieron nunca el acceso al poder; los segundos, en cambio, eran producto de una práctica que había resultado exitosa en un país latinoamericano. Así, la única revolución triunfante en el período estudiado es la cubana. Su influencia, más a nivel de ejemplo a seguir que como apoyo real a los movimientos guerrilleros que surgen o se desarrollan luego, va a estar signada por una autocomprensión equivocada de la propia revolución que se difunde por todo el continente, con magros resultados.

El eje de esta visión lo constituye la idea de que la guerra de guerrillas es el medio para acceder al poder; dejan de lado otros aspectos fundamentales de la revolución cubana como la organización nacional del Movimiento 26 de Julio, la participación de variadas organizaciones sociales y políticas, el movimiento obrero, la unidad nacional contra la dictadura, etc. Por otra parte, el modelo que sigue esta revolución, después de la etapa inicial y más original, se sustentará en sus líneas fundamentales, en el modelo soviético, uniendo su destino a las contradicciones de ese modelo.

Junto al tema de la revolución en Latinoamérica, está el de la reforma. En realidad, los partidos comunistas se orientaron hacia la reforma y no hacia la revolución. Ningún partido de ese signo consiguió acceder al poder, ni siquiera en Cuba, donde las posibilidades del triunfo revolucionario fueron muy grandes, como lo demostró el 26 de Julio. Por ello, al realizar un estudio sobre las ideas políticas y la actividad revolucionaria de la izquierda comunista, se encuentra que gravitan inevitable y paradójicamente sobre su actividad reformista. Así pues, en la disyuntiva existente entre reforma y revolución, los comunistas se quedaron con la primera.

Si de rescatar los aportes de esta izquierda se trata, puede verse que éstos se encuentran en las propuestas reformistas que influyeron en mayor o menor medida en el curso de los acontecimientos. Quisiera referirme ahora a las ideas sobre la revolución y algunas de las líneas generales que se traducen en las prácticas políticas.



La primera noción de revolución que encontramos en América Latina, es la formulada como "revolución obrera y campesina"; es parte de un proceso de revolución mundial, y busca implantarse en América Latina por la Internacional durante la crisis de los años treinta.¹ Esta idea de revolución es consecuencia de la apreciación sobre el desarrollo del capitalismo a nivel mundial y de la lucha de clases que generaba, puesto que se abría un "tercer período", caracterizado como de crisis general del capitalismo y de fermentación revolucionaria, se imponía el asalto al poder. A este período correspondía la táctica de "clase contra clase", es decir la clase del proletariado contra la clase burguesa. La revolución en los países coloniales y semicoloniales, como define a los países latinoamericanos la Internacional, podría transformarse de democrática burguesa en socialista. La revolución democrático-burguesa es vista como una etapa de preparación de la dictadura del proletariado y de la revolución socialista. Sus tareas eran: a) liberación del país del dominio imperialista; b) realización de la revolución agraria; c) apoyo al desarrollo de la industrialización para fortalecer el proletariado, su organización sindical y su propio partido y d) reivindicaciones sociales tales como jornada laboral de ocho horas, igualdad de derechos de las naciones y separación de la iglesia del Estado. Estas medidas modernizantes eran el camino para superar el atraso de los países latinoamericanos para de una manera rápida establecer una sociedad socialista, con todo lo que ello implicaba: igualdad social, industrialización, progreso, riqueza, etc.

Cuando estudiamos estos lineamientos y la manera en que los traducen las dirigencias partidistas para implementarlos en sus países es más claro el sentido moderno que le dan para oponerlo a la tradición que ellos identifican con el carácter colonial y semicolonial de sus países —para usar el lenguaje de la Internacional— y con los regímenes políticos imperantes.

En Venezuela los comunistas se enfrentan a la dictadura de Juan Vicente Gómez que había gobernado el país por 27 años. En Cuba participan en 1933 de manera decisiva en la caída de otra dictadura, la de Gerardo Machado; en México terminan por oponerse al llamado *Maximato*.

Uno de los exiliados de la dictadura venezolana, del que no puede sospecharse que sea socialista, Raúl Leoni, expresa con mucha claridad la importancia que había adquirido el socialismo en su lucha contra la dictadura y como un proyecto superador de la tradición: "En el exterior, dice, el

conocimiento más científico de los problemas sociales nos hizo superar la romántica posición solamente conspirativa y expedicionaria de los días de 1928 y enfocar las cuestiones sociales con un criterio más moderno y socialista".²

Son estos partidos desde sus orígenes antiimperialistas: lucha por la confiscación y nacionalización de las grandes empresas imperialistas (hidrocarburos, bancos, etc.); por la entrega de la tierra a los campesinos, por la separación de la iglesia del Estado. En el caso de Venezuela por la confiscación de los bienes de Gómez, familiares, amigos y secuaces. En el caso de México, pugnan por la nacionalización de las riquezas nacionales.

En la etapa de los frentes populares existe la tendencia creciente a abandonar la idea de revolución y la lucha por su realización. La lucha de clases, dentro de la propia concepción socialista, se atenúa progresivamente; además, los partidos latinoamericanos esperaban el triunfo previo del socialismo en Europa y en los Estados Unidos de Norteamérica para realizar su propia revolución, ya que el papel asignado a ellos por la Internacional es el de simples "reservas del proletariado mundial". La renuncia a la revolución es producto, primero, de la amenaza del fascismo y luego del inicio de la Segunda Guerra Mundial, en la que combaten en un mismo bando la URSS y las potencias capitalistas antifascistas de Europa y los Estados Unidos de Norteamérica. Existe un interregno que es el del pacto nazi-soviético de gran desconcierto y pérdida de prestigio de la izquierda comunista.

La política de los frentes populares, se extiende con la política de unidad nacional durante la guerra y culmina en 1947 con el comienzo de la *Guerra Fría*. La amenaza del fascismo y luego la guerra, más las proyecciones sobre la posguerra, hacen que los comunistas realicen alianzas con las distintas fuerzas en el poder hasta convertirse en aliados prácticamente incondicionales.

En México, la izquierda pasará de una política hostil al cardenismo, a una subordinación del mismo. En Cuba apoyará al régimen de Batista y en Venezuela al del general Isaías Medina Angarita, primero, y al gobierno de Gallegos-Rómulo Betancourt hasta el golpe de estado del 48. Las políticas del frente popular dan a los partidos comunistas sus mejores dividendos políticos; conocen la etapa de su mayor crecimiento e influencia, su acción es aceptada en general por la sociedad y sus propuestas son escuchadas e, incluso, atendidas. Pero la alianza con los regímenes en turno se convirtió en subordinación y unieron su destino al de esos gobiernos: en Cuba y Venezuela son derrotados electoralmente por la

Gen.
Lázaro
Cárdenas

tendencia nacionalista; en México, cuyo régimen se mantiene prácticamente inalterable, no alteran tampoco su alianza, pero entran en un largo período de crisis del que empiezan a recuperarse sólo hasta 1960. En este período, la concepción de revolución por etapas justifica la acción de los partidos comunistas.

Con la política de unidad nacional los partidos coinciden más que nunca con las políticas de los países capitalistas. El "browderismo"⁶ es la expresión más nítida del abandono de la idea de revolución, así como de la propia disolución de los partidos comunistas.

La situación política de cada uno de los países da, sin embargo, singularidades a su actividad partidista. En Cuba y en Venezuela, contribuyen a impulsar la modernización democrática de sus países. El Partido Comunista Mexicano, en cambio, se encuentra no ante una dictadura, sino ante un gobierno que se proclama heredero de la revolución de 1910: el cardenismo, primero, y luego los diferentes gobiernos sustentados en el dominio de un peculiar partido de Estado. El PCM no acierta a definir con precisión ni a la revolución mexicana, ni a los regímenes emanados de la misma como punto de partida para plantear la revolución socialista en el país, según su cometido ideológico. Su práctica política se vio sometida a múltiples contradicciones y en consecuencia limitó su influencia.

La actuación de la izquierda comunista durante el tiempo de la *Guerra Fría*, pasando por el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y su impacto en los partidos aquí estudiados, hasta el triunfo de la Revolución Cubana, comprende la idea de revolución democrática y antiimperialista bajo la cual los partidos comunistas lleva a cabo su actividad en el marco de la división bipolar del mundo.

La revolución cubana constituye una ruptura con respecto a las ideas sobre la revolución manejadas por la izquierda comunista.

Genera una noción de revolución identificada con el foco guerrillero rural, a partir del cual se desarrollaría la revolución en los países del continente. Esta noción influyó en toda la década de los sesenta, pero en el período estudiado no logra triunfar en ningún país.

La influencia de la revolución cubana en el PCM no es significativa, pues éste continúa en la línea política dentro de la ortodoxia comunista que mantiene la URSS. En cambio, el PCV, va a la lucha armada motivado por la situación interna del país y por la revolución cubana. La lucha armada en Venezuela

no sigue, sin embargo, el modelo cubano de guerra de guerrillas en el campo y la montaña. A raíz de una concepción de combinación de todas las formas de lucha, asigna en la etapa que tuvo más posibilidades de acceder al poder, dejando como bases de apoyo a las guerrillas rurales. La difícil conciencia de la derrota, junto con el retorno a la vida democrática del PCV, cierra la fase de lucha armada.

La revolución cubana impacta la percepción teórica de los partidos comunistas de América Latina en un aspecto básico: les demuestra que sí es posible hacer la revolución en la región. Los empuja a una política más agresiva en contra de las medidas gubernamentales. Sin embargo, los partidos comunistas, en general, no asumen la lucha guerrillera.

Puede concluirse que la izquierda de tendencia comunista aún teniendo a la revolución como objetivo estratégico en el período de 1933-1967, en su práctica política no fue, la mayoría de las veces, congruente con dicho objetivo. La explicación de lo anterior se encuentra en la interacción de diversos niveles de análisis: las políticas del movimiento comunista mundial hacia América Latina y hacia los partidos de dicha tendencia; la interpretación que hacen las dirigencias de estos partidos de tales políticas para implementarlas en sus respectivos países; las políticas que mantienen los centros de poder mundiales; las relaciones sociales y políticas en cada uno de los países y las respuestas dadas tanto por los gobiernos en turno como por las otras fuerzas en pugna; las constantes divisiones internas, no sólo por diferencias ideológicas, sino por el control de los aparatos partidistas, sin excluir las pugnas personales que generalmente estaban coimplicadas. Estas razones explicativas generales adquieren en cada etapa y en cada país rasgos propios.

La concepción hiperideologizada de revolución que mantuvieron este tipo de partidos fue un de las causas principales que les impidió dirigir la revolución socialista, como era su cometido. El discurso sobre la revolución se convirtió, la mayoría de las veces, en algo ajeno a la realidad; en un mito que servía para justificar acciones políticas incluso opuestas.

La realización de la revolución era el motivo de existencia y su objetivo principal, pero no realizaron una reflexión, digamos sistemática, sobre la misma; en lo fundamental, siguieron las directrices marcadas al respecto por la URSS y la Internacional y por el llamado movimiento comunista mundial. Sin embargo, al confrontar tales directrices con la situación política en cada uno de sus países,



si bien lo les permite acceder al poder por diversas circunstancias, sí contribuyen a modificar los regímenes políticos en sentido moderno. Al plantear proyectos sociales que expresan las demandas de las clases y grupos subalternos. Eran portadores de una utopía de igualitarismo social.

Es posible establecer elementos básicos en la visión de revolución de los partidos estudiados. Al analizarlos en el proceso histórico revelan que muchas ideas tradicionales sobre la revolución en Latinoamérica han partido de supuestos falsos.

Así, la connotación de la revolución como un cambio violento, auspiciado o dirigido por el partido vanguardia de la clase obrera es más bien la excepción y no la regla. El Partido Comunista Mexicano y el Partido Comunista Cubano son ejemplos típicos. Salvo la primera etapa de 1929-1935, en que plantean la insurrección para la toma del poder y son consecuentes en algunas acciones para lograrlo, posteriormente y hasta 1958 en el caso del PCC y durante el resto de la existencia del PCM, optan por la vía del cambio democrático. El Partido Comunista de Venezuela es la excepción a la regla, ya que va a la lucha armada en la década del 60. Sus antecedentes históricos muestran más propensión a la lucha insurreccionalista que los otros dos partidos.

Otro elemento básico en las explicaciones de la revolución es el de la agudización de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado. Sólo que en Latinoamérica y en los casos estudiados, los partidos comunistas plantearon, casi siempre, la revolución democrático-burguesa como etapa previa a la socialista; es decir, apoyaron a la burguesía o a sectores de ella, así como a los gobiernos y, en ocasiones, a los partidos que consideraron la representaban. Asimismo, entendieron que era necesario el desarrollo de la burguesía para superar los rezagos en la industria, en el agro y en general en la vida social y política de sus países, catalogados como semicoloniales y semif feudales. La concepción unilineal del desarrollo histórico es la base de esta posición de apoyo a la burguesía.

El punto anterior está ligado a las tareas antiimperialistas que cumple la revolución en nuestros países. Los comunistas consideraron que en la lucha contra el imperialismo las burguesías nacionales desempeñaban un papel fundamental al defender los mercados nacionales, desarrollar una industria propia y defender la soberanía nacional, entre otros aspectos. Sin embargo, hay que señalar que su arraigado antiimperialismo tuvo un interregno durante la Segunda Guerra Mundial y los primeros años de posguerra, en que

sostienen que el imperialismo es un factor que puede ayudar a desarrollar a los países latinoamericanos y, por tanto, la lucha contra el mismo debía cesar. Estas y algunas ideas más son identificadas con la llamada "fase browderista".

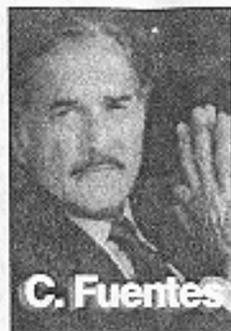
Otros elementos centrales de las revoluciones son los referentes a los sujetos históricos y a las vanguardias. En el plano del discurso se sostiene que el partido es la vanguardia de la clase obrera, que en alianza con el campesinado, está destinada a tomar el poder. Sin embargo, a lo largo del período estudiado se aprecia que los sujetos históricos del cambio social radical se modifican.

Los partidos comunistas no fueron siempre partidos de oposición. En diversos momentos coincidieron con los gobiernos en turno, especialmente cuando dichos gobiernos impulsaban reformas políticas y sociales. Ocurre así en la etapa de los frentes populares y de unidad nacional en que apoyan en Venezuela al gobierno del general Isaías Medina Angarita o en Cuba al del general Fulgencio Batista. México es un caso excepcional porque el apoyo que otorgan al general Lázaro Cárdenas, lo extienden a los gobiernos que se sucedieron hasta finales de la década del cincuenta. Este ámbito de las relaciones en sus respectivos países, generó en los partidos comunistas disputas internas que les llevó a recurrentes divisiones.

La idea de revolución que en general sostienen es la de cambio social radical, condicionado a la maduración de las condiciones objetivas y subjetivas. Constituye un proceso, más o menos rápido de cambios profundos, violentos o no, mediante el cual el país se libera del imperialismo, rescata su soberanía e independencia nacionales, desarrolla el mercado interno y la industrialización y termina con los restos semif feudales (latifundio); reparte la tierra a los campesinos, recupera la riqueza nacional y amplía las libertades sociales. Realiza luego transformaciones de carácter socialista: implanta la dictadura del proletariado, nacionaliza la industria y la banca, planifica la economía, elimina la explotación del hombre por el hombre, etc. La revolución democrática burguesa es dirigida por la burguesía; cumplida esta etapa, el proletariado, mediante su vanguardia, asume la dirección para imponer su hegemonía en el proceso revolucionario socialista.

NOTAS

¹ Carlos Fuentes considera que la izquierda en la era posterior a la *Guerra Fría*, adquiere su "Libertad de la enajenación a la política soviética o a la dogmática marxista" y tiene ante sí un gran reto: "promover y defender



la justicia social en un continente donde el número absoluto de los pobres crece continuamente, mientras la distribución del ingreso empeora continuamente; donde los salarios se contraen, los empleos desaparecen, la alimentación se vuelve escasa, los servicios públicos declinan, el crimen y la inseguridad crecen, los cuerpos represivos se vuelven autónomos en nombre de la campaña antidrogas, la malnutrición y la mortalidad infantil aumentan... Si la izquierda no afronta estos problemas —concluye— nadie lo hará". *Excelsior*, 18 de diciembre de 1990.

2 Thompson, David, *Historia Mundial de 1914 a 1960*, Breviarios, núm. 142, F.C.E., México, 1990, pp. 15 y 16.

3 Löwy considera que el problema de la revolución está relacionado con algunas cuestiones teóricas y metodológicas fundamentales que giran en torno a la pregunta de ¿Cómo aplicar el marxismo a la realidad latinoamericana? Tal pregunta generó dos tentaciones opuestas: "El exotismo indoamericano" y el "europeísmo". El primero absolutiza la especificidad de América Latina, su cultura, su historia o su estructura social y termina por enjuiciar al propio marxismo como demasiado europeo. El ejemplo más significativo es el del APRA cuyo teórico más importante fue Raúl Haya de la Torre. El segundo, consiste en "transplantar mecánicamente a América Latina los modelos de desarrollo económico y social de Europa en su evolución histórica hasta el siglo XIX... Gracias a este enfoque, se clasifica la estructura agraria del continente como feudal, se supone que la burguesía local es progresista, si no revolucionaria, se considera al campesinado como reticente para con el socialismo colectivista, etcétera. En esta problemática se niega implícita o explícitamente cualquier especificidad de América Latina..." El Autor señala que aunque opuestas esas dos "tentaciones", coinciden en que el socialismo no está a la orden del día en América Latina; en *Ibid.*, pp. 12 y 13.

4. La concepción de "La revolución obrero-campesina" es concebida como un proceso mediante el cual, y a partir principalmente de medios insurreccionales, la vanguardia comunista de la clase obrera dirige la alianza obrera y campesina para tomar el poder, instaura la dictadura de los consejos o *sovjets* e impulsa transformaciones de carácter socialista. Estos movimientos revolucionarios eran vistos como parte de la gran revolución mundial iniciada por el Partido Bolchevique de Rusia en una fase en la cual el capitalismo en las colonias y semicolonias entraba en una crisis irreversible. En esta etapa, los comunistas enfrentan dos dificultades: asumirse como partidos obreros, sin la existencia de una clase obrera fuerte, y la presencia de movimientos "nacional-revolucionarios" o populistas que asumen en mayor o menor medida el socialismo. Es el caso del cardenismo en México, el "autentismo" en Cuba y el betancourismo en Venezuela. Corrientes con las cuales mantendrán acercamientos políticos a lo largo de su historia.

5 Leoni, Raúl, citado en el Prólogo al *Libro Rojo (La verdad de las actividades comunistas de Venezuela 1923-1955)*, José Agustín Catalá, Caracas, 1986.

6 El browderismo, por Earl Browder, es una concepción del marxismo en la cual se abandonan conceptos tales como lucha de clases, lucha antiimperialista y por supuesto la realización de la revolución social.

EL CHÉ GUEVARA Y LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

néstor kohan

"Un poco más avanzado que el caos, tal vez en el primer o segundo día de la creación, tengo un mundo de ideas que chocan, se entrecruzan y a veces, se organizan".

Ernesto Guevara.

Carta a Charles Bettelheim 24/10/1964.

Aniquilar e incorporar. Esas dos parecen haber sido las estrategias que las burguesías han desarrollado frente al Ché. Una vez capturado, lo asesinaron, despedazaron su cadáver y como a tantos otros compañeros, lo "desaparecieron". Luego, se dedicaron pacientemente a incorporarlo. Ya van tres décadas y todavía no pudieron. Depende de nosotros que nunca lo logren. Referirse al Ché necesariamente nos remite a una lucha por su herencia, a un combate. En esa pelea, la apropiación burguesa del Ché reposa sobre tres tipos de operaciones ideológicas:

En primer lugar, se le intenta desvincular de la revolución cubana, de su dirección revolucionaria —que él contribuyó a crear y de donde emergió como cuadro y dirigente— y del innegable impulso que aquella dio a la revolución continental. En segundo lugar, se pretende presentarlo como un empirista y un pragmático, absolutamente desprovisto de cualquier nexo con la teoría social y filosófica marxista. Y en tercer lugar, se le convierte en un mito, al cual se reverencia "independientemente de sus ideas" o "a pesar de ellas".

Esta última operación es quizás la más fácilmente identificable. En las revistas, diarios, TV y cine —privilegiados espacios de construcción hegemónica— Guevara se ha convertido en el poster de un roquero pelilargo y con boina, un héroe romántico, un aventurero mitológico, un Robin Hood, un Don Quijote, un Cristo laico o un simpático idealista. Inalcanzable, bello y bien lejos de la tierra, por lo tanto inservible e inoperante en la cotidianeidad.

Recuperar al Ché para el campo popular y revolucionario implica entonces comenzar —apenas comenzar, en esa precaria etapa estamos— a desmontar esa sistemática e inescrupulosa apropiación. Pero también obliga a polemizar con la neutralización y el congelamiento que le

Néstor Kohan, Profesor de Filosofía, Docente e Investigador de las Facultades de Filosofía y Letras y Ciencias Sociales de la UBA (Universidad de Buenos Aires).

han impuesto más de una corriente de izquierda. Ya sea los que lo reivindican folklóricamente como figura inofensiva y tranquilizadora o los que lo cuestionan por su supuesto "foquismo ultraizquierdista" (pequeño burgués desesperado, populista sin confianza en el proletariado puro, en el partido de vanguardia, etc., etc.).

Tratando de ubicarnos en esa doble disputa, en estas brevísimas líneas intentaremos simplemente señalar ciertos núcleos conceptuales de su pensamiento teórico, cuyo estudio sistemático sigue aún pendiente para las nuevas camadas de marxistas con vocación revolucionaria.

Humanismo y antihumanismo teórico

En su polémica y provocativa obra *Para leer El Capital*, Louis Althusser se oponía a las interpretaciones izquierdistas del marxismo que, para criticar y oponerse al mecanicismo y al fatalismo, habían apelado a la voluntad revolucionaria y habían enfatizado el humanismo, el historicismo y una concepción igualitarista de la praxis. Adoptaba entonces una perspectiva filosófica autodefinida como "antihumanista teórica" y "antihistoricista".

El sentido último que Althusser trataba de encontrar en ese izquierdismo —particularmente en el de Gramsci— era que "remitía a una protesta contra el fariseísmo libresco de la II Internacional y un llamado directo a la 'práctica', a la acción política, a la 'transformación' del mundo sin lo cual el marxismo no sería más que el alimento de ratas de bibliotecas o de funcionarios políticos pasivos".

A pesar de ese justificado reconocimiento, el humanismo y el historicismo praxiológico reposaban para Althusser sobre una misma problemática ideológica "no científica", voluntarista e idealista. Ambos se habían apartado del materialismo, en el particular significado que él otorgaba al término "materialismo" —no directamente asimilable al de los soviéticos—: a) tesis epistemológica de la diferencia y preexistencia del objeto real por fuera tanto del proceso cognoscitivo como de su producto, el objeto de conocimiento construido ("Materialismo Dialéctico"), y b) teoría de la economía política y de la historia no centrada en los sujetos ni en los hombres sino en los procesos, relaciones y estructuras de los cuales los hombres son meros soportes o portadores ("Materialismo Histórico").

Al hacer la enumeración de las corrientes y autores izquierdistas que habrían "recaído" en el humanismo y el

historicismo. Althusser incluía a: a) Rosa Luxemburgo y Franz Mehring; b) Bogdanov y el 'Prolekult' (Cultura Proletaria); c) Georg Lukacs y Karl Korsch; d) "la oposición obrera"; e) Antonio Gramsci; y finalmente f) "los pueblos del Tercer Mundo" que realizan "combates políticos verdaderamente revolucionarios para conquistar y defender su independencia política y comprometerse en la vía socialista".¹

Si bien Althusser no nombraba explícitamente a aquellos teóricos y dirigentes revolucionarios que en "el Tercer Mundo" se sentían atraídos por el humanismo y el historicismo, no es difícil imaginar a quien estaba refiriéndose —si tomamos en cuenta que su libro se publicó en 1967—. Creemos que en esa alusión Althusser estaba pensando en la dirección política de la Revolución Cubana y especialmente en Ernesto Ché Guevara.

Recordemos que en Europa, desde una perspectiva crítica y antidogmática, Lukacs, Korsch y Gramsci habían enfrentado en los años '20 y '30 las visiones canonizadas del marxismo enfatizando su componente humanista y priorizando su historicismo. En ese impulso teórico, la categoría dialéctica de praxis había indudablemente ocupado un lugar central, tanto en *Historia y conciencia de clase* como en los *Cuadernos de la cárcel*.

En América Latina, los primeros marxistas del continente —fundamentalmente José Carlos Mariátegui, colateralmente Julio Antonio Mella y Aníbal Ponce— asumieron en la segunda mitad de los años '20 y principios de los '30 esta misma filosofía con un heroico espíritu de ofensiva, subrayando el papel de la acción revolucionaria y criticando el evolucionismo al estilo de Juan B. Justo (primer traductor de *El Capital* al castellano) y el populismo de Haya de la Torre. Tras el predominio estalinista hegemónico desde los '30 hasta fines de los '50 por Lombardo Toledano en México y por Victorio Codovilla en Buenos Aires, la revolución cubana inaugura en 1959 un nuevo período en el cual el humanismo y el historicismo vuelven a escena, impulsando una renovación no sólo en el marxismo del resto del continente sino también en todas sus disciplinas y ciencias sociales. Desde la economía con la teoría de la dependencia hasta la religión con la teología de la liberación, desde el 'boom' de la literatura latinoamericana hasta la pedagogía del oprimido.

En la cresta de ese renacimiento político cultural, la Escuela de Filosofía de La Habana y la revista *Pensamiento Crítico* cuestionaban explícitamente al DIAMAT (materialismo dialéctico en versión soviética), publicaban a Lukacs y Korsch en castellano e intentaban fundamentar en la revista y en sus planes de estudio una lectura historicista del marxismo,



mientras el filósofo Adolfo Sánchez Vázquez publicaba en México su célebre *Filosofía de la praxis*. Era exactamente el mismo año, 1967, en que Althusser arremetía en París contra el "humanismo historicista de la praxis" y Marta Harnecker —su discípula latinoamericana— comenzaba a seguirlo puntualmente en nuestros países con sus célebres manuales de estudio, que guiaron el aprendizaje de miles de militantes latinoamericanos simpatizantes de la revolución cubana.²

Entonces, coincidiendo con el diagnóstico de la caracterización althusseriana aunque desde una perspectiva diametralmente opuesta, nuestra hipótesis consiste en afirmar que el pensamiento teórico del Che Guevara se inscribe en esas corrientes historicistas y humanistas de la filosofía de la praxis, cuya larga tradición crítica y antidogmática tiene en Gramsci y en Mariátegui sus principales exponentes.³

La formación filosófica

Guevara toma contacto con los textos clásicos de Marx, Engels y Lenin varios años antes de la proclamación socialista de la Revolución que hace Fidel Castro en 1962. Su formación filosófica, política y económica anterior a la Revolución Cubana incluye por lo menos la lectura de *El manifiesto del Partido Comunista* y *El Capital* de Marx; el *Anti-Dühring* de Engels; *El Estado y la revolución* y *El imperialismo, fase superior del capitalismo* de Lenin. Con los dos primeros tuvo contacto entre los 16 y los 17 años, cuando intenta redactar un diccionario filosófico, los últimos tres los analizó en sus años de estudios universitarios.⁴

En trabajos y en su correspondencia familiar desde 1954 en adelante —la época de sus grandes viajes por América Latina—, aparecen regularmente categorías marxistas y frecuentes alusiones irónicas a sus apasionadas lecturas de los clásicos de esta corriente.

Por ejemplo, en un trabajo sugestivamente titulado "La clase obrera de los EEUU... ¿amiga o enemiga?", de abril de 1954, el joven Guevara analiza a partir de la categoría de imperialismo los métodos de la burguesía norteamericana para compensar la plusvalía extraída a su proletariado.

También le dice a su padre, en abril de 1956: "Dentro de poco tiempo pasará a ser una notabilidad en la ciencia médica, si no como científico o profesor por lo menos como divulgador de la doctrina de San Carlos [léase Carlos Marx] desde los altos escaños universitarios. Porque me he dado cuenta que la fisiología no es mi fuerte, pero lo otro sí" y le comenta a su

amiga Tita Infante, en octubre del mismo año: "Por supuesto, todos los trabajos científicos se fueron al cuerno y ahora soy sólo un asiduo lector de Carlitos [léase Carlos Marx] y Federiquito [léase Federico Engels] y otros itos". Este tipo de referencia a sus lecturas marxistas se repite invariablemente en la correspondencia de esos años. Les comenta también: "Por otro lado te diré que tengo una cantidad de chiquilines de sexto año encandilados con mis aventuras e interesados en aprender algo sobre las doctrinas de San Carlos" o "Estoy fuerte, optimista, subo frecuentemente a los volcanes, voy frecuentemente a visitar ruinas, leo frecuentemente a San Carlos y sus discípulos", y además "El tiempo libre lo dedico al estudio en forma informal de San Carlos. La nueva etapa de mi vida exige también el cambio de ordenación; ahora San Carlos es primordial, es el eje, y será por los años que el esferoide me admita en su capa más externa"⁵, etc., etc.

Un gran aliciente para su acercamiento al marxismo teórico se da en Guatemala en 1954, en la biblioteca de la que sería su mujer, Hilda Gadea. Y posteriormente, exiliado de Guatemala tras el golpe contrarrevolucionario contra Arbenz, recibe de manos de su amigo Arnaldo Orfila Reynal —por esa época director de FCE Fondo de Cultura Económica— los tres tomos de *El Capital*, en la traducción de Wenceslao Roces.⁶ Su padre también señala la importancia que tuvo en su inicial interés por el marxismo la amistad —nacida en 1954 en Guatemala y continuada luego de la toma del poder en Cuba en los años sesenta— con el profesor norteamericano Harold White, quien en 1928 había impartido clases de marxismo en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Utah y había escrito una obra sobre el mismo tema publicada en los EEUU.⁷

En vísperas de la salida en el Granma (el barco de la expedición de Fidel Castro a Cuba) Guevara se escondió en casa del guatemalteco Alfonso Bauer. Según el posterior testimonio de este doctor (de 1977), los dueños de casa encontraron tras su partida varios libros suyos abiertos en su cama. Entre ellos *El Capital* y *El estado y la revolución*.⁸

Su interés por la lectura de los principales textos marxistas, como es obvio, no respondió únicamente a una curiosidad intelectual. En sus viajes juveniles por el continente había sido testigo de la ebullición revolucionaria de los mineros de Bolivia y de la intervención yanqui en Guatemala en 1954. La impronta de esa preocupación política, tan presente en sus cartas anteriores a su incorporación al Movimiento 26 de julio en México, fue indudablemente el telón de fondo de sus lecturas filosóficas y económicas.



De manera que cuando la dirección cubana emprende el rumbo de construir el socialismo en la isla, ya Guevara contaba con todo un capital simbólico acumulado en la lectura de algunas de las principales obras marxianas y también de Engels y de Lenin. No fue entonces un simple "empirismo" o el "pragmatismo" de adaptarse a los nuevos rumbos que tomaban los acontecimientos en la Cuba de Fidel Castro los que lo llevaron al marxismo, como tergiversadamente sostienen muchas biografías.⁹

Esta cultura marxista se enriquecerá cuando el revolucionario deja momentáneamente paso al constructor; es decir, cuando Guevara deja de ser guerrillero y pasa a desempeñar responsabilidades como Jefe del Departamento de Industrialización del INRA, Presidente del Banco Nacional de Cuba y luego como Ministro de Industrias. Las lecturas individuales previas son teóricamente enriquecidas por la enorme experiencia colectiva de los años de lucha y por la inédita situación de un país donde todo, absolutamente todo, está por crearse.

Esos años febriles son los del trabajo voluntario y el debate económico, matizados por la investigación sistemática. Cuenta Miguel Figueras —director por ese entonces de Planificación Perspectiva del Ministerio de Industrias, a cargo del Ché— que Guevara había armado dos grupos de estudios por semana. Los lunes a la noche se reunía a estudiar Matemáticas y uso de las estadísticas y los miércoles en el mismo horario, leía y estudiaba colectivamente *El Capital*.¹⁰ En esa época llega también a Cuba el profesor de economía política marxista Anastasio Mancilla.

Es en estos años cuando descubre los *Manuscritos de 1844* de Marx y posiblemente también lee la obra de Aníbal Ponce: *Humanismo burgués y humanismo proletario* —publicada en La Habana en 1962—, en la cual el filósofo argentino defendía históricamente el concepto de "hombre integral y total", como categoría central en el marxismo.

Sin proponérselo, el Ché se instala de lleno entonces en la discusión mundial sobre la filosofía del marxismo y sobre la "cuestión de la alienación", incentivada por las revelaciones del XX Congreso del PCUS y las acaloradas polémicas sobre los *Manuscritos*. No casualmente Jean Paul Sartre, uno de los principales protagonistas de ese debate que definió al marxismo como "el horizonte insuperable de nuestro tiempo", sostuvo también que "el Ché es el hombre más completo de nuestra época".

Guevara nunca escindió la filosofía y la economía de la política. En medio de esa encendida voluntad de pensar,

estudiar y crear en el plano teórico, el Ché seguía atentamente la marcha de la revolución latinoamericana. Recibía periódicamente y sin descanso a numerosos revolucionarios, con quienes discutía las distintas estrategias de lucha.

Nosotros, los argentinos, no debemos olvidar que entre los muchos compatriotas que entonces viajaron a Cuba intentando radicarse, entrenarse o simplemente entrevistarse con él, figuraban Ricardo Masetti, Rodolfo Walsh, Mario Santucho, Paco Urondo, Gustavo Rearte, León Rozitchner, Silvio Frondizi, Osvaldo Bayer, José Aricó, Paco Urondo, Ernesto Giudici, el vasco Bengoechea, Alicia Eguren y John William Cooke. De los que regresan a la Argentina y escriben defendiendo la experiencia cubana, no pueden dejar de mencionarse los artículos filosóficos publicados en la revista *Pasado y Presente* por José Aricó —en esa época revolucionario— y sobre todo el trabajo de John William Cooke "Bases para una política cultural revolucionaria", de *La Rosa blindada*. En éste último, Cooke —con quien Guevara tuviera una estrecha relación personal— defendía rigurosamente una lectura historicista y humanista de los *Manuscritos de 1844*, de confesada inspiración guevarista (aunque además del Ché, citara textos del joven Lukacs, Gramsci y Lefebvre).¹¹

La crítica al DIAMAT y al determinismo

Al explicitar su concepción del marxismo, Guevara retomaba las *Tesis sobre Feuerbach* (núcleo conceptual en el que se apoyan todos los filósofos de la praxis —desde Lukacs y Gramsci hasta Sánchez Vázquez—), cuando sostenía que la pasividad de las masas, analizada desde un punto de vista filosófico, tiene su origen en "la propaganda directa [realizada por] los encargados de explicar la ineluctabilidad de un régimen de clase, ya sea de origen divino o por imposición de la naturaleza como ente mecánico".¹²

Es evidente que, como en la primera Tesis del Marx de 1845, Guevara está criticando tanto al viejo idealismo y/o espiritualismo cuyas explicaciones se asientan en lo divino; como al materialismo ontológico metafísico que enfatiza la prioridad de la materia entendida como naturaleza sujeta a leyes necesarias e independientes de la praxis humana. Ahora bien, si Guevara dirige su ataque tanto al viejo materialismo como al idealismo... ¿no entra en contradicciones con el DIAMAT soviético que tantas simpatías expresa por el viejo materialismo —ilustrado y burgués— del siglo XVIII? Efectivamente, filosóficamente hablando, Guevara no es un ingenio. Su



distanciamiento crítico del DIAMAT lo expresa en reiteradas ocasiones, por ejemplo cuando señala "el escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista".¹⁰

Guevara no explicita todos sus presupuestos filosóficos ni abandona el lenguaje y la terminología usualmente empleada en la literatura marxista de la época. No obstante, su nuevo encuadre teórico filosófico resignifica muchos de los términos que durante tanto tiempo habían sido bastardeados por la filosofía oficial del DIAMAT. Frente a esta última interpretación del marxismo—ideología legitimadora que garantizaba la tranquilidad y llamaba a esperar que 'se produjera' la revolución por el mandato ineluctable de 'las leyes objetivas' que inevitablemente todo lo determinaban en la historia— Guevara opone su concepción filosófica de la praxis que le permite superar la vieja dicotomía entre 'materialismo e idealismo', al mismo tiempo que le permite recuperar la dimensión dialéctica que tan opacada se hallaba en el determinismo social. Desde esta perspectiva filosófica Guevara revaloriza junto a los aportes de Marx, aquellos otros donde Lenin otorgaba en política al factor subjetivo un lugar privilegiado.

No sería exagerado encontrar un paralelo analógico entre la ruptura teórica iniciada por la revolución cubana y la ofensiva política continental que ésta provocó, con las críticas de Lenin al determinismo quietista de la II Internacional, fundamentalmente el de Kautsky y el de Plejanov (no así con Labriola, inasimilable a los dos últimos).

Por ejemplo, frente al interrogante: "¿Cómo se puede producir en un país colonizado por el imperialismo, sin ningún desarrollo de sus industrias básicas, en una situación de monoproducción, dependiente de un solo mercado, el tránsito al socialismo?", Guevara cuestionaba abiertamente en *La planificación socialista, su significado* la respuesta determinista y materialista, según la cual se podía: "como los teóricos de la II Internacional, manifestar que Cuba ha roto todas las leyes de la dialéctica, del materialismo histórico, del marxismo y que, por tanto, no es un país socialista o debe volver a su situación anterior".

Según el Ché, la revolución cubana rompía efectivamente con "las leyes de la dialéctica", tal como eran entendidas por el fatalismo del materialismo escolástico. Y también rompía definitivamente con "el materialismo histórico", tal como era recitado en los manuales de la vulgata.

Señalar por eso el paralelo con la ruptura teórica producida por Lenin no es arbitrario. Recordemos que como

el Ché Guevara hizo con la cubana, el joven Gramsci había caracterizado en Italia la revolución bolchevique de 1917 como una "revolución contra *El Capital*", es decir, contra *El Capital* tal como lo entendía el determinismo materialista "ortodoxo" de los dirigentes de la II Internacional.

En la misma línea de pensamiento, José Carlos Mariátegui había sostenido en el Perú que la nueva concepción activista de Lenin podía entenderse si se remplazaba la fórmula cartesiana "pienso, luego existo" por la de "combato, luego existo". Y agregaba que "El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario —vale decir, donde ha sido marxismo— no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido".¹¹

Emparentándose con esa tradición activista, la *Segunda declaración de La Habana* (4/2/1962) había reclamado: "El deber de todo revolucionario es hacer la Revolución. Se sabe que en América y en el mundo la revolución vencerá, pero no es de revolucionarios sentarse a la puerta de su casa para ver pasar el cadáver del imperialismo. El papel de Job no cuadra con el de un revolucionario".

De ahí que en su *Diario del Ché en Bolivia*, Guevara anotara como balance del 26 de julio, fecha que conmemora el asalto de Fidel Castro al Cuartel Moncada: "Significado del 26 de julio: rebelión contra las oligarquías y contra los dogmas revolucionarios".

Desde el materialismo determinista, asociado a una filosofía de la historia universal que prescribía el paso necesario e ineluctable de todos los países del mundo por rígidas etapas cuya sucesión predeterminada seguía el canon de un modelo lógico a priori, extraído de la formación social inglesa —el correlato empírico utilizado por Marx en *El Capital* por ser el país más adelantado de su tiempo—, la revolución cubana resultaba una herejía en toda la línea. Confundiéndose metodológicamente lógica e historia en el método de exposición de *El Capital*, priorizando la primera por sobre la segunda, la obra principal de Carlos Marx se había convertido en una receta, cuya cristalización impedía admitir que se "quemaran etapas" en el discurso histórico político. Lo que se consideraba teóricamente como "modelo clásico" dictaminaba que Cuba no podía marchar al socialismo, pues "la historia no se puede forzar". El férreo determinismo ineluctable de las leyes de la sociedad, centrado en el imparable desarrollo de las fuerzas productivas, también se había convertido en América Latina —como el de Kautsky y el de Plejanov— en un "dogma revolucionario".

La revolución cubana, cuya máxima expresión teórica se encuentra en los escritos del Ché, constituyó precisamente una



rebelión contra esos "dogmas", contra esas "leyes de la dialéctica" y contra esa interpretación del "materialismo histórico". Ese es probablemente el sentido de la reflexión madura que Guevara anota en la selva de Bolivia, aquel 26 de julio de 1967.

Fueron precisamente esos dogmas materialistas y deterministas los que sirvieron para legitimar la cultura política de la espera quietista y defensiva, antes de tomar el poder, y los que permitieron oponerse a construir el socialismo anticapitalista no mercantil, después de tomar el poder.

Subrepticamente ese fatalismo continúa presente en quienes lo siguen acusando por su supuesto "foquismo", su "voluntarismo ultraizquierdista", su "aventurerismo pequeño burgués" y otros núcleos ideológicos semejantes. Aún hoy, no se le perdona su herejía irreverente frente a la receta científicista de la "materialidad objetiva".

La polémica que Guevara abre frente al determinismo, desde la filosofía de la praxis, presupone —de ambos bandos— una diferencia fundamental acerca de las concepciones del desarrollo social y del carácter de la revolución. No olvidemos que en su concepción teórico política, sus conceptos filosóficos, su análisis sociológico, sus métodos de lucha y sus planteamientos económicos forman un conjunto armónico que pretende —creemos que lo logra— ser coherente.

Cuando el Ché y la revolución cubana ponen en duda la concepción etapista que separa en dos las tareas de liberación nacional y las socialistas, están polemizando no sólo con una postura política sino también con una concepción filosófica. Esta última está presente tanto en las discusiones sobre el carácter de la revolución latinoamericana como en los debates sobre la transición, la ley del valor y la gestión económica post capitalista.

En torno al primero de estos dos problemas, el etapismo prescribía la necesidad de pasar por una etapa previa a la revolución socialista, la revolución democrático-burguesa que en América Latina asumía la forma agraria-antimperialista. Si la revolución pendiente es democrático burguesa, la clase que la encabezaría sería la "burguesía nacional". Fue esa la perspectiva asumida por Victorio Codovilla en 1929 en la Primera Conferencia Latinoamericana, oportunidad donde enfrentó —derrotándolas— a las tesis comunistas redactadas por Mariátegui. Éste último, frente al etapismo sostenía en una editorial de *AMAUTA*: "La revolución latinoamericana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente la revolución socialista. A esta palabra agregad, según los casos, todos los

adjetivos que queráis: 'antiimperialista', 'agrarista', 'nacionalista-revolucionaria'. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos".¹⁵

En los sesenta, el Ché retoma esa tradición olvidada de Mariátegui (y también de Mella) cuando sostiene que: "Por otra parte las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad de oposición al imperialismo —si alguna vez la tuvieron— y sólo forman su furgón de cola. No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución".¹⁶

La disputa de orden político era evidentemente un correlato de la discusión teórica con el fatalismo materialista del DIAMAT, desde el cual se rechazaba como una "locura" no sólo el planteamiento de hacer una revolución socialista de liberación nacional (en un proceso único, sin separar ambas tareas) sino también el intento de crear un socialismo anticapitalista no mercantil en un país subdesarrollado. Las fuerzas productivas y su lógica implacable no lo permitían..., tal como argumentó Bettelheim en la polémica sobre el valor y la transición.

En esa célebre polémica, Bettelheim le reprochaba al Ché no respetar teóricamente la correlación predeterminada de fuerzas productivas y relaciones de producción. Debe existir una correspondencia total entre las primeras y las segundas, según un orden histórico fatal e inmodificable. El Ché le responde que si no se separan mecánicamente la política de la economía, y si se parte de que en la transición post capitalista los hombres pueden dirigir conscientemente los procesos económicos a través de la planificación socialista interviniendo activa y organizadamente en el discurso histórico "objetivo" —luchando contra el fetichismo de hechos y procesos entendidos como "naturales"—, es posible que en determinadas situaciones las relaciones de producción estén más avanzadas que las fuerzas productivas, aunque eso "viola" el determinismo de las leyes de la sociedad. La correspondencia entre fuerzas y relaciones no es mecánica ni lineal, digan lo que digan los manuales. Un país subdesarrollado como Cuba, con fuerzas productivas atrasadas, igual puede "forzar" la marcha y adelantar las relaciones de producción socialistas para incentivar el desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero su postura no era "idealista o voluntarista". Comentando en 1967 un discurso de Fidel Castro del 28/9/1966, donde éste último retomaba el énfasis de los estímulos morales y cuestionaba a los partidarios del cálculo económico, Ernst Mandel —uno de los economistas que intervino en aquel debate— sostuvo que: "A nuestro entender, esta posición del



Ché Guevara y de Fidel Castro está de acuerdo con la tradición y la teoría marxista. Los que plantean el postulado absoluto del desarrollo previo de las fuerzas productivas, antes de que pueda expandirse la conciencia socialista, pecan todos de un pensamiento mecanicista al igual que aquellos que creen poder suscitar, por medios puramente subjetivos (la educación, la propaganda, la agitación) idéntica conciencia de manera inmediata".¹⁷

En la crítica al determinismo de las fuerzas productivas el Ché sostenía —con otro lenguaje— que en la sociedad y la historia hay unidad diferenciada de sujeto-objeto. Insistía por eso en que se puede forzar la marcha dentro de lo que objetivamente es posible. El sujeto es activo e interviene con su praxis política planificada y consciente en el seno de la objetividad social, pero no crea esa objetividad. Guevara lo tiene muy en claro. Asume que existe una legalidad objetiva, punto que no discute, lo que cuestiona es que su discurso esté rígidamente predeterminado sin intervención subjetiva, sin que la política revolucionaria pueda incidir en el proceso económico, como implícitamente sostenía Bettelheim —no casualmente siguiendo a Stalin—. Para el Ché, la legalidad objetiva no es independiente del accionar subjetivo y a su vez la planificación tampoco puede desconocer la situación objetiva de la economía y las relaciones sociales. Ni la revolución es un producto automático del choque mecánico entre fuerzas productivas y relaciones de producción ni el socialismo es el final feliz de una evolución lineal y ascendente.

La crítica del europeísmo

Aquella filosofía universal de la historia fatal e implacable, sustentada en una ideología productivista, materialista y determinista —base ideológica del etapismo—, estaba construida desde una lectura muy particular de los escritos de Marx. Junto con la lógica apriorística que se había erróneamente extraído de *El Capital*, el eje teórico central giraba en torno al *Manifiesto comunista*. En este último, Marx todavía estaba preso de una visión histórica demasiado deudora del iluminismo y del europeísmo. No podemos explayarnos aquí sobre el particular debido al poco espacio. Sólo apuntamos que en *El Manifiesto* Marx analiza la historia mundial partiendo de la pareja categorial "civilización-barbarie", incluyendo en el primer polo a Inglaterra, Francia, Alemania y EEUU, mientras recluía en la "barbarie" y en el "idiotismo rural" a gran parte del resto del mundo. Esa visión, explícitamente laudatoria de la expansión capitalista mundial (porque por

primera vez el mundo se unificaba en un mercado mundial) y de la modernidad burguesa (que haría con los "velos" religiosos y patriarcales de la edad media mediante la universalización del valor de cambio) se convirtió, en conexión con el culto religioso de la idea de progreso, en un verdadero paradigma para la vulgata estalinista, pero también para otras corrientes críticas del estalinismo.

Desde ese mismo paradigma, la vulgata acrítica y dogmática festejó y justificó los trabajos y artículos de Marx sobre Bolívar y sobre la colonización de la India (supuestamente reprobable en el orden moral pero absolutamente justificable en el orden del imparable progreso histórico) y de Engels sobre los "pueblos sin historia" y sobre la conquista yanqui de México. El progreso ineluctable de las fuerzas productivas, lineal y ascendente, sólo se podía condenar éticamente pero constituía —desde esta filosofía universal de la historia— una férrea necesidad objetiva y material, aunque costara matanzas de millones y otros sojuzgamientos varios.

Esa visión unilateral sobre el marxismo desconoció los trabajos maduros de Marx donde aquél reexamina esas primeras apreciaciones cambiando notablemente su mirada. Allí están sus voluminosos escritos sobre Irlanda, sus múltiples artículos sobre China, Birmania e India y fundamentalmente su correspondencia con los populistas rusos acerca de la comuna rural, que corona un verdadero cambio de paradigma en la cuestión.

En el fetichismo de la mercancía de *El Capital* (veinte años posterior a *El Manifiesto*) Marx revisa su anterior fe en el progreso de la burguesía que supuestamente "corría los velos ideológicos" de la Edad Media. Allí sostiene la tesis exactamente contraria: en la Edad Media la explotación era diáfana y transparente, es el capitalismo moderno el que interpone un velo ideológico. La religión del dinero es aún más dañina que el patriarcalismo medieval. En el resto de aquellos trabajos, Marx pone en cuestión el supuesto "progreso" del avance imperial sobre la India, sostiene que para que se libere el proletariado metropolitano inglés, primero debe liberarse el pueblo de la colonia (irlandesa, en ese caso), advierte para horror de los europeístas que cuando en *El Capital* sostenía que la comuna rural debía pasar por la etapa de la propiedad privada capitalista sólo estaba hablando de Europa occidental... y que nunca se le había ocurrido trasplantar eso como una receta para todo el mundo, etc., etc.

Sugestivamente, esos trabajos no aparecen en los manuales de marxismo y no figuran en los cursos de formación



política para los jóvenes militantes (insistimos, ni en los del estalinismo ni tampoco en los de los antiestalinistas, que en grau medida comparten el paradigma moderno, ilustrado y progresista de *El Manifiesto*...).

No es probable que el Ché conociera detalladamente esos trabajos de Marx, pues algunos de ellos ni siquiera estaban editados en español en la década de los sesenta. Sin embargo, estaba bien lejos de festejar las recaídas europeístas de Marx o Engels, lo que indica elocuentemente el tipo de lectura crítica que hacía de los clásicos. Por ejemplo, sostuvo que: "A Marx como pensador, como investigador de las doctrinas sociales y del sistema capitalista que le tocó vivir, puede, evidentemente, objetársele ciertas incorrecciones. Nosotros, los latinoamericanos podemos, por ejemplo, no estar de acuerdo con su interpretación de Bolívar, o con el análisis que hicieran Engels y él de los mexicanos, dando por sentadas incluso ciertas teorías de las razas o de las nacionalidades inadmisibles hoy".¹⁸ Luego de esta observación crítica, el Ché pasa a argumentar la necesidad de estudiar a Marx como se estudia a Newton, Einstein o a los grandes científicos de la humanidad, terminando por explicar cuál era la particularidad que distinguía al autor de *El Capital*. Su marxismo era mucho más matizado y reflexivo de lo que suponen admiradores y enemigos.

Insistimos: lo que interesa observar a un lector contemporáneo es el tipo de mirada crítica que caracteriza a este dirigente que se proclama marxista y que sin embargo asume el marxismo no sólo como teoría universal sino también desde las condiciones específicas de una revolución anticapitalista del tercer mundo occidental. No obstante ser consecuentemente internacionalista siendo un soldado de la revolución mundial, el Ché no se confundía. No era habitante de Hamburgo o París, sino de América Latina.

La mirada latinoamericana desde la cual se acerca al marxismo y lo asume como su teoría lo lleva a concluir, por ejemplo, en una conferencia a los miembros del departamento de seguridad del Estado cubano, con la siguiente recomendación (tan vigente para nosotros, marxistas argentinos): "Como moraleja, digamos de esta charla, queda el que ustedes deben estudiar más a Latinoamérica; yo he notado en general que hoy por hoy conocemos en Cuba más de cualquier lugar del mundo quizás que de Latinoamérica, y eso es falso. Estudiando a Latinoamérica aprendemos también un poquito a conocernos, a acercarnos más, y conocemos mejor nuestras relaciones y nuestra historia".¹⁹

El latinoamericanismo y el tercermundismo del Ché no es entonces simplemente una muestra de folklore o liturgia populista. Tiene su raíz en una mirada crítica del marxismo —prolongada, incluso, hasta los mismos textos de Marx y Engels—, cuestionadora de la metafísica materialista del DIAMAT, etapista y productivista, y se expresa consecuentemente en su pensamiento económico y en su práctica política. No sólo en su participación guerrillera en la Sierra Maestra, en las colonias africanas de Bélgica y en Bolivia, sino también en varias de sus intervenciones teóricas. Por ejemplo, en su Discurso de Argel: *La lucha antiimperialista no tiene fronteras* denuncia públicamente —como miembro del estado cubano— el intercambio desigual que las potencias del Este imponen a sus socios menores del tercer mundo (denuncia retomada abiertamente por Fidel Castro en su discurso del 23/8/1968). También en el último llamado *Mensaje a la Tricontinental*, el Ché expresa claramente su estrategia mundial centrada en los pueblos de América, África y Asia entendidos como "el campo fundamental de la explotación del imperialismo", de ahí su llamado a "crear en América Latina el segundo o tercer Vietnam del mundo". En este último escrito, luego de cuestionar a la URSS y a China "por la guerra de denuestos y zancadillas comenzada hace ya buen tiempo por los representantes de las dos más grandes potencias del campo socialista", se preguntaba: "¿Está o no aislado el Vietnam, haciendo equilibrios peligrosos entre las dos potencias en pugna?"²⁰

No olvidemos que la vulgata sustentada en el paradigma unilateral de *El Manifiesto* centraba siempre en el proletariado europeo ("la civilización") el eje de la revolución mundial, desconociendo lo que desde Lenin hasta hoy se produjo en el resto del mundo ("la barbarie"). Desde ese paradigma (superado por el propio Marx, aunque pocos se hayan enterado) resulta incomprensible su consigna estratégica: "Crear dos, tres, muchos Vietnam". Esta última no es una mera invocación propagandista sino una lógica consecuencia de su lectura crítica del marxismo desde el tercer mundo y desde América Latina.

Esa misma actitud irreverente frente a la caricatura dogmática del marxismo lo lleva también a criticar regiones teóricas más alejadas de la práctica política pero no menos fundamentales para el hombre nuevo, como la estética. Allí pone en discusión la doctrina artística oficial del "realismo socialista" por constituir un "dogmatismo exagerado" y por reducir el presente socialista a un pasado muerto del siglo XIX impidiendo cualquier investigación artística.²¹



La mirada crítica, tanto al DIAMAT como al realismo socialista se extiende entonces a toda la vulgata litúrgica de los manuales económicos que han ocupado el lugar de la "Biblia". Guevara ironiza sobre esta dogmatización del pensamiento teórico diciendo que "por desgracia La Biblia no es *El Capital* sino el Manual".²²

Las "deformaciones" del socialismo —vislumbradas en sus escritos y discursos décadas antes de la caída del Muro de Berlín— se producen según su diagnóstico "porque existe una crisis de teoría y la crisis teórica se produce por haber olvidado la existencia de Marx".

Moral comunista y hombre nuevo

Rompiendo definitivamente con la visión materialista vulgar —tan presente en pretendidos custodios de la ortodoxia, se titulen estalinistas, trotskistas o maoístas— que interpreta el marxismo como una ideología modernizadora unilateralmente asentada en las fuerzas productivas y la producción material, Guevara considera que "Marx se preocupaba tanto de los factores económicos como de su repercusión en el espíritu. Llamaba a esto 'hecho de conciencia'. Si el comunismo se desinteresa de los hechos de conciencia, podrá ser un método de distribución, pero no será jamás una moral revolucionaria".²³

En ningún momento el Ché aceptaba la habitual visión dicotómica que confundía la célebre metáfora edilicia ("estructura-superestructura") utilizada por Marx en el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* con una explicación acabada de la totalidad social, reclusando la conciencia y la moral al mero reflejo de la estructura productiva. Esa visión dicotómica e ingenuamente "productivista" conducía en el período de la transición socialista —cuando se discutían las vías estratégicas para llegar al comunismo— a consecuencias trágicas para los revolucionarios anticapitalistas. El evidente desprecio con que los países post capitalistas del Este trataron los problemas de la moral revolucionaria y los de la hegemonía le dan —creemos— retrospectivamente la razón a Guevara.

Fue precisamente Antonio Gramsci quien más se preocupó por el evidente retraso en el desarrollo de las llamadas 'superestructuras' durante la transición socialista. Esta preocupación común entre Guevara y Gramsci —aún reconociendo el vocabulario menos rico y más simple que el argentino empleaba en comparación con el del italiano— se puede encontrar en el énfasis que el primero puso en el

desarrollo del comunismo como una nueva moral y una nueva manera, no sólo de distribuir la riqueza social, sino también de vivir, y en el tratamiento gramsciano de la revolución socialista como una gran reforma intelectual y moral que 'eleve a las almas simples' y construya —junto a las transformaciones económicas y políticas— una nueva hegemonía y una nueva cultura.

Para Guevara, los problemas de la cultura (estrechamente ligados con los de la conciencia y los de las 'superestructuras') no son un mero reflejo pasivo y secundario de la producción material ni un mero apéndice de la 'locomotora económica' de las fuerzas productivas. Por el contrario, los problemas de la nueva cultura, de los nuevos valores, de una nueva hegemonía y en definitiva, de una nueva subjetividad histórica —que eso y no otra cosa es su "hombre nuevo"— son esenciales para la construcción de una sociedad cualitativamente distinta a la mercantil capitalista.

Este apasionado rescate del Marx humanista que prioriza el tratamiento de los 'hechos de conciencia' junto a la consideración de los procesos productivos está basada en la lectura de los *Manuscritos de 1844*.

Si bien es cierto que la corriente historicista de la praxis rechazaba todo humanismo especulativo de corte existencialista, tomista o neokantiano, al mismo tiempo rescataba junto a la construcción científica de *El Capital*, el análisis humanista del Marx juvenil.

Refiriéndose a los *Manuscritos*, sostiene Guevara que "incluso en su lenguaje el peso de las ideas filosóficas que contribuyeron a su formación se notaba mucho, y sus ideas sobre la economía eran más imprecisas. No obstante Marx estaba en la plenitud de su vida, ya había abrazado la causa de los humildes y la explicaba filosóficamente, aunque sin el rigor científico de *El Capital*".²⁴ Es decir que la problemática filosófica del joven Marx carece del instrumental científico que aportará su investigación de *El Capital*, pero delinea ya la dirección en la que se moverá su pensamiento maduro. Agregaba entonces que en los *Manuscritos*, Marx "pensaba más como filósofo y, por tanto, se refería más concretamente al hombre como individuo humano y a los problemas de su liberación como ser social".

Si esta es la visión global de Guevara sobre el joven Marx, no cambiará su óptica cuando se refiera a la madurez y a su faceta científica: "En *El Capital* Marx se presenta como el economista científico que analiza minuciosamente el carácter transitorio de las épocas sociales y su identificación con las relaciones de producción".²⁵ Una vez caracterizado el corpus teórico de la



madurez como "científico" Guevara insiste en diferenciarse de las lecturas neopositivistas del marxismo afirmando que "el peso de este monumento de la inteligencia humana es tal que nos ha hecho olvidar frecuentemente el carácter humanista (en el mejor sentido de la palabra) de sus inquietudes. La mecánica de las relaciones de producción y su consecuencia; la lucha de clases oculta en cierta medida el hecho objetivo de que son los hombres los que se mueven en el ambiente histórico".²⁶ Aquí está resumido el eje que explica la acusación elíptica que Louis Althusser le dirige en *Para leer El Capital*.

Los hombres, ¿portadores y soportes o sujetos de la historia?

Guevara inferirá entonces que "el hombre es el actor consciente de la historia. Sin esta conciencia, que engloba la de su ser social, no puede haber comunismo". Y aquí debemos recalcar dos núcleos conceptuales regularmente presentes en los escritos guevaristas: a) El énfasis puesto en la conciencia y b) La postulación de que son los hombres quienes hacen la historia.

Con respecto a la conciencia, Guevara insistirá permanentemente en su importancia estratégica. De ahí su preocupación central por los incentivos morales y por el trabajo voluntario, que son los que apuntan a su desarrollo, y su rechazo a utilizar "las armas melladas del capitalismo" como las palancas del interés material —sobre todo individual—, el consumismo y la competencia, en el período específicamente histórico del tránsito del capitalismo al socialismo; pues a la larga terminarán por corroer desde dentro el sistema socialista (como ya le estaba sucediendo en su opinión a Yugoslavia y Polonia en los '60) y como posteriormente pudimos advertir con el bochornoso derrumbe de los años '90.

Con respecto a la segunda hipótesis, según la cual "los hombres son los que hacen la historia", está obviamente enfrentada a las tesis de Althusser quien critica a Gramsci por sostener exactamente el mismo planteamiento.²⁷ Para Althusser, la teoría social no puede reposar en el concepto teórico de "los hombres" o del sujeto, pues eso equivaldría a idealismo. Las versiones menos refinadas de los antiguos manuales soviéticos y de recurrentes análisis economicistas y catastrofistas se asientan en la misma matriz teórica: la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción operaría independientemente de la voluntad y conciencia de los hombres quienes sólo serían un resultado de una mecánica "objetiva", el verdadero "motor de la historia",

análogo a la astucia de la razón hegeliana. En el reconocimiento de esa "objetividad" —al margen de la praxis y de la lucha de clases— residiría justamente el materialismo.

Polemizando una vez más con esa visión tradicional y "oficial" del marxismo, Guevara le dará máxima importancia a la conciencia y a la política, tanto en sus teorizaciones sobre la construcción de una fuerza revolucionaria en el período de lucha previo a la revolución, como en sus teorías económicas y de gestión para el período post revolucionario. El capitalismo nunca se derrumbará, hay que derrocarlo. Una vez derrocado, hay que seguir ininterrumpidamente luchando contra su herencia.

La teoría del valor, el mercado y el plan

La contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción no es mecánica. La objetividad de su correspondencia nunca opera automáticamente sino que depende de la lucha de clases y de las relaciones de fuerzas. Las fuerzas productivas no necesariamente tienen que arrastrar como una locomotora a los vagones de las relaciones de producción. En el período de transición al socialismo, los revolucionarios pueden, desde la política y el poder, dirigir la economía planificadamente acelerando o desacelerando e interviniendo activamente en el devenir, sin ocupar el papel de espectadores pasivos ante un proceso natural. Esa intervención se realizaría, según el Ché, a través del plan cuya teorización está en estrecha conexión con su marxismo praxiológico y activista.

Su lectura precisa y minuciosa de los escritos marxianos le permitirá construir un sistema teórico "científico y no apologético" destinado a explicar los procesos históricos de transición, en el plano de la gestión económica. De esta manera su concepción general acerca de la historia, la sociedad y el hombre, cobran cuerpo en la problemática precisa de la economía política.

El Ché no se conforma únicamente con el tratamiento de las grandes cuestiones filosóficas, sin 'ensuciarse' con el descenso a los problemas prácticos de la transición.

Retomando una vieja tradición de los clásicos del marxismo, Guevara reubica los principales problemas de la filosofía (la libertad, el determinismo, la conciencia, la alienación, el trabajo, el tiempo libre, inclusive hasta el arte y la estética) en una estrecha relación con la política, la economía y

libertad
determinismo
conciencia
alienación
trabajo
arte

la historia. Su argumentación en la célebre polémica de los años 1963-1964 se apoya en esa articulación.

Surgida aparentemente por problemas de economía práctica (el papel de los costos de producción) la polémica puso en el tapete cuestiones más generales como los de la política económica (en la que está inserta la economía práctica), sustentadas a su vez en teorías de economía política (la fundamental en discusión fue la ley del valor y su papel en la transición al socialismo) que se inscriben en problemáticas más abarcativas como las del materialismo histórico (focalizada en la relación de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción en una revolución del subdesarrollo).

El Ché expuso su propia concepción acerca del mejor sistema de dirección económica en la transición socialista de forma polémica. Reconociendo en primer lugar que Marx no previno un período de transición en un país subdesarrollado, y en segundo lugar que no existe hasta el momento una teoría marxista sistemática de la transición (los aportes realizados por Marx, Engels y Lenin no alcanzan), Guevara propuso el Sistema Presupuestario de Financiamiento (SPF) centrado en la planificación racional y regulación a priori de la producción y distribución social, el antiburocratismo, la separación entre el partido y la administración económica y la negación de la autonomía financiera de las empresas y del predominio del estímulo mercantil material.

Cuestionando al comandante Alberto Mora (quien sostenía que "el valor es la relación entre los limitados recursos disponibles y las crecientes necesidades del hombre") y al profesor Charles Bettelheim, el Ché defendió una concepción historicista del valor, pues para él esta categoría no remite a las necesidades humanas (el capitalista no produce para satisfacer necesidades sino para valorizar el capital produciendo plusvalor) ni a las fuerzas productivas o a la naturaleza, sino al trabajo abstracto inserto en relaciones sociales de producción históricamente específicas del Modo de producción Capitalista, y por lo tanto, no válido para la transición al socialismo.

Para él, "Marx identifica la idea de valor con la de trabajo abstracto" y si en la transición rigiera esta ley, "tendríamos que empezar a estudiar minuciosamente los puntos flojos para tratar de tomar medidas prácticas, a posteriori nuevamente, y corregir la situación por tanteos sucesivos". El valor, entonces, implica regulación, control y equilibrio a posteriori y por tanteos, mientras que el plan implica regulación, control y

equilibrio a priori, es decir, dirigidos consciente y racionalmente. Los términos "a priori" y "a posteriori" remiten en la teoría marxista del valor, a la secuencia respectivamente anterior o posterior a la producción y el intercambio según la cual se distribuye el trabajo social global de una sociedad. Si la distribución es posterior, no se puede controlar —la economía marcha entonces en forma automática, como si tuviera vida propia, "de manera fetichista", dice Marx en *El Capital*— y se desperdicia trabajo social. De manera que, según Guevara, esa regulación a posteriori y por tanteos que es el mercado, conduce de nuevo al capitalismo. De ahí que postulara la relación entre mercado y plan como contradictoria y antagónica.

El plan es concebido por Guevara como la acción de la voluntad del hombre que conscientemente elabora, realiza y controla la producción, la distribución del trabajo en las distintas ramas y la relación entre acumulación y consumo con vistas al más eficaz resultado de reproducción social de las relaciones socialistas. Toda su artillería teórica la enfoca contra el llamado 'socialismo de mercado' basado en la autogestión financiera y el estímulo material individual con las consecuentes pérdidas de conciencia social. Este tipo de 'socialismo' se aplicaba experimentalmente en aquella época en Polonia, Yugoslavia y en las reformas económicas en la URSS. Las críticas que Guevara desarrolla públicamente —más de dos décadas antes de la caída del Muro de Berlín— a este tipo de 'socialismo' y a las consecuencias a las que conducía (claramente identificables hoy en día para nosotros, habitantes de los años '90) son quizá una de las piezas claves que nos permite aprehender el pensamiento de este revolucionario argentino como una auténtica alternativa teórico-política al sistema euro oriental.

Como los partidarios del mercado se apoyaban en el Lenin de la NEP, Guevara sostuvo: "El Lenin de los años 20 es tan sólo una pequeña parte de Lenin, porque Lenin vivió mucho tiempo y estudió mucho. Una vez me atreví a decir que había tres Lenins, ahora hay quien dice que no serían tres sino dos. Es un hecho que entre el Lenin de *El Estado y la Revolución* y de *El Imperialismo, etapa superior del capitalismo* y el Lenin de la NEP hay un abismo".²⁶ En su opinión, Lenin era un político y debía hacer concesiones. La NEP era una de ellas, aunque los partidarios del "cálculo económico" la tomaran como una salida estratégica, abstrayéndola de la situación histórica en la que se produjo. El actual proceso de apertura económica de Cuba debería quizás analizarse del mismo modo como el Ché estudió la NEP.



El "Sistema presupuestario de financiamiento" expuesto por Guevara se oponía al sistema de la "autogestión financiera de las empresas" o "cálculo económico", tal como se practicaba en la época en Yugoslavia, Polonia y parcialmente en la URSS. Este último sistema era defendido teóricamente por Charles Bettelheim y postulaba, retomando la tradición de Stalin, la vigencia del mercado, del dinero y de la ley del valor, aún el período de construcción del socialismo.

Los planteamientos económicos del Ché estaban en consonancia con su humanismo teórico pues la ley del valor implicaba en su óptica el sometimiento y la dirección de "un frío ordenamiento y un cordón umbilical invisible" que unía el mercado al hombre enajenado. Este último ve regida su vida por las leyes de capitalismo que son ciegas para el común de la gente y que constituyen una verdadera "jaula invisible"²⁹, donde efectivamente los hombres dejan de ser sujetos activos para transformarse en simples efectos de procesos que se han vuelto autónomos y que no controlan.

Esta jaula invisible de las leyes mercantiles presupone altas cuotas de irracionalidad, fetichismo y alienación. Por eso la importancia que él le otorga a la lucha por ir eliminándolas para poder someter el proceso de producción e intercambio al control racional y consciente de los seres humanos, quienes realizando el trabajo por resolución interna y no por "necesidad de venderse como mercancías" crean la posibilidad de liberarse de la enajenación.

Cuatro años más tarde, en 1968, polemizando con Paul Sweezy en la *Monthly Review*, Charles Bettelheim volvía a insistir en las mismas tesis que le opuso al Ché en el debate económico, desarrollando esta vez explícitamente las elípticas alusiones que hacía Althusser en *Para leer El Capital*. Decía entonces Bettelheim —fervorosamente partidario de la revolución cultural china desde los círculos althusserianos— que "los discursos de Fidel y los escritos del Ché" expresaban "una fracción radicalizada de la pequeña burguesía", que eran "utópicos y peligrosos", que la lucha por la desaparición de las relaciones mercantiles y del dinero en el socialismo era "un mito" y que toda la operación teórica de oponer la planificación al mercado conducía inexorablemente a "efectos de oscurecimiento ideológico".³⁰ Aún después de su muerte, la "ortodoxia" no podía terminar de digerir el humanismo historicista del Ché. Seguía siendo una herejía "utópica", peligrosa y radicalmente subversiva.

Reactualizarla hoy en día, rescatarlo del poster, estudiar sistemáticamente su pensamiento y recuperarlo para la lucha

cotidiana sigue siendo una tarea insoslayable. Una deuda pendiente que alguna vez tendremos que saldar.

Buenos Aires, junio de 1996

NOTAS

1. Cfr. Louis Althusser, *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1988. "El marxismo no es un historicismo": 130-156. La enumeración de los partidarios del izquierdismo historicista, praxiológico y humanista en: 153.
2. Cfr. Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Bs.As., Siglo XXI, 1971 (1ª edición 1969). Presentación de Louis Althusser, y *El Capital: conceptos fundamentales*, Chile, Siglo XXI, 1971. Veinte años después, Marta Harnecker seguía esforzándose por conciliar su entusiasta adhesión a la estrategia política guevarista para el continente latinoamericano, con el "antihumanismo teórico" althusseriano, evidentemente contradictorio con la filosofía humanista e historicista del Ché. Cfr. Marta Harnecker, "El Ché: vigencia y convocatoria" y "El Ché: La consecuencia de un pensamiento". Bs.As., s/edit. 1989. Principalmente "Sobre el humanismo en el Ché y la crítica de Althusser a la consideración del marxismo como un humanismo": 26-27. Más allá de la divergencia filosófica, en ese trabajo Harnecker hacía una valiosísima crítica política a la teoría "foquista" que falsa e intencionadamente se atribuyó al Ché.
3. Cfr. Fernando Martínez Heredia, *El Ché y el socialismo*, Bs.As., Dialéctica, 1992: 12, 60, 69 y 140; y Michael Löwy, *El pensamiento del Ché Guevara*, México, Siglo XXI, 1987: 17. Estas dos investigaciones son seguramente las que mejor explicitan y desarrollan la pertenencia del pensamiento filosófico del Ché a la filosofía de la praxis y su diferencia radical con todo materialismo (ya sea del DIAMAT u otros más elaborados).
4. Cfr. Carlos Tablada, "La creatividad en el pensamiento económico del Ché", *Cuba Socialista*, N°39, mayo-junio de 1989: 66-70.
5. Cfr. Ernesto Guevara Lynch, *...Aquí va un soldado de América*, Bs.As., Planeta, 1990. Este libro de su padre reúne la correspondencia del Ché con su familia y amigos de Buenos Aires antes de la revolución cubana.
6. Cfr. Michael Löwy, *El pensamiento del Ché Guevara*: 8-9.
7. Cfr. *...Aquí va un soldado de América*: 54.
8. Cfr. Carlos Tablada. Op. Cit: 70.
9. Para un estudio exhaustivo de las veintiséis biografías sobre el Ché (escritas hasta el año 1989) y de los setenta artículos que se publicaron en la prensa latinoamericana sobre su vida (desde su muerte hasta 1968) Cfr. Germán Sánchez, "Ché: Su otra imagen". En el volumen colectivo *Pensar al Ché*, La Habana, Centro de Estudios sobre América (CEA), 1989. Tomo I: 29-110.
10. Cfr. "Entrevista de Yvette Villaescusa a Miguel Figueras", *Granma Internacional*, 11 de octubre de 1992: 3.
11. Cfr. John William Cooke: "Bases para una política cultural revolucionaria", *La Rosa Blindada*, Año I (6), septiembre-octubre de 1965:

- 16-22. Sobre la relación personal del Ché con las distintas vertientes revolucionarias argentinas mucho queda aun por investigar. El trabajo más exhaustivo que conocemos hasta el momento es de Claudia Korol, *El Ché y los argentinos*, Bs.As., Dialéctica, 1988.
12. Cfr. Ernesto Guevara, *El socialismo y el hombre en Cuba, El socialismo y el hombre nuevo*. Compilación y notas de José Aricó. México, Siglo XXI, 1977: 8.
13. Op. Cit: 11.
14. Cfr. José Carlos Mariátegui, *En defensa del marxismo, Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1982. Tomo I: 157-159 y "Dos concepciones de la vida", *Textos básicos*, Lima, FCE, 1991: 8.
15. Cfr. José Carlos Mariátegui, "Editorial de AMAUTA N°17, año II, Lima, septiembre de 1928", *Textos básicos*: 125-128.
16. Cfr. Ché Guevara, "Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental", *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1970. Tomo II: 589. Idéntica postura estaba ya planteada en la "Segunda declaración de La Habana", donde la dirección política de la revolución cubana negaba toda posibilidad de lucha a la burguesía nacional, y será en agosto de 1967 puntualmente retomada por la OLAS (Organización latinoamericana de Solidaridad), conferencia donde participaron revolucionarios de todo el continente, incluida una numerosa delegación argentina.
17. Cfr. Ernst Mandel, "El debate económico en Cuba durante el período 1963-1964", *Partisans* (París) N°37, 1967, *El socialismo y el hombre nuevo*: 252.
18. Cfr. Ché Guevara, "Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana", *Obras*, Tomo II: 93-94.
19. Cfr. Ché Guevara, "La influencia de la revolución cubana en la América latina", *Obras*, Tomo II: 492.



El Consejo de Dirección de la Revista *Dialéctica* participa con profunda pena el fallecimiento de el

Mtro. Rafael Moreno Montes de Oca

caecido el 4 de abril de 1998, y se une a la pena que embarga a sus familiares.

Cd. de Puebla, Puebla.



El Consejo de Dirección de la Revista *Dialéctica* participa con profunda pena el fallecimiento de el

Mtro. Juan Mora Rubio

1925-1997

y se une a la pena que embarga a sus familiares.

Cd. de Puebla, Puebla.



RAZÓN, RACIONALISMO Y LOS UNIVERSALES

renato prada oropeza

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón; a quien busca conocerla, sólo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica, mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa.

Theodor W. Adorno

Nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente: el hombre es un ser social; es decir, *ontológicamente* social: su *ser* es constituido en su *hacer* con los otros, en la *praxis* misma que "crea" su mundo. La hominización del hombre es tarea y producto de un "grupo social" que constituye al hombre y su hacer. El armazón de esta constitución es la *cultura*; por ello, decir *social* y decir *cultural* es, en un cierto aspecto, lo mismo.

1. La racionalidad del Ser, Hegel

Hegel marca el grado más alto y consecuente del dominio "racional" de la especulación filosófica que se remonta, en sus orígenes metodológicos y epistémicos, hasta Platón —y, en algunos aspectos, hasta Parménides— en su obsesiva búsqueda de la "definición" conceptual, expresión de la esencia; esencia que para Platón es llamada Idea y ubicada fuera del ámbito fenoménico, de las cosas; mientras que para Aristóteles es "introducida" en las cosas mismas; pero, casi como su negación, pues a pesar de todo el valor que el estagirita concede —y no es mínimo— al individuo, al ente particular, éste no deja de ser *ocasional*, en el fondo, ya que la *ousía* (sustancia) que da unidad a esos fenómenos, hace que la particularidad se pierda: gracias a la abstracción del intelecto, la razón penetra en lo que hace que una cosa sea *tal cosa*, en la *generalidad*

Renato Prada Oropeza.
Filósofo y crítico literario. Premio "Casa de las Américas". Director de la revista *Semiosis*.

(universalidad), representada por el concepto y que sitúa (define) al individuo en la especie. Este concepto se articula gracias a la razón, cuya ciencia de su "comportamiento" legítimo viene a ser la lógica. Kant, con todo lo que la "revolución" copernicana pudiera significar para la "legitimación" del verdadero conocimiento (representado en los juicios sintético-*a priori* de las ciencias particulares), es decir, el científico, y con toda la amenaza de "aniquilación" que esto supone para la metafísica tradicional (hasta Kant), al postular las categorías trascendentales del entendimiento como las "casillas" propias (y, en este sentido, "universales") de nuestro ordenamiento y sustento gnoseológico de los datos empíricos, Kant decimos con toda la transformación que origina y fundamenta la crítica de la razón, no es otra cosa, si se toma el esfuerzo de "asimilarlo" a la tradición platónico-aristotélica, que los prolegómenos a la *Fenomenología del espíritu*: el supremo esfuerzo de un filósofo dotado para la especulación filosófica y que lleva a las últimas consecuencias la aspiración racionalista griega, la teología cristiana de cuño aristotélico-intelectualista y todo el desarrollo moderno posterior, siempre que se tenga la perspicacia de un método dialéctico que vea las aparentes contradicciones, como precisamente *aparentes*, aunque necesarias en la escala, siempre más "auto-comprensiva" del Espíritu desde su "caída" o enajenación en la materia a su retorno enriquecido a sí mismo.

El "saber racional", se halla movilizado por leyes dialécticas de la verdad, de la realidad, que no es otra cosa que la lógica, y ésta, consecuentemente, no es otra cosa que la "doctrina del ser"; en esto la lógica aristotélica es "superada", en cuanto es llevada a consecuencias que el desarrollo de la filosofía tradicional conducen a una mentalidad rigurosa: "El desarrollo del concepto en la esfera del ser se hace la totalidad del ser; al mismo tiempo la inmediatez del ser o la forma del ser, como tal es suprimida" (1974:75). Por ello, la lógica ya no es la ciencia de las "leyes del pensamiento", entendiendo esto como *pura forma* de un conocimiento; para Hegel la lógica no hace abstracción del *contenido*, y no representa las condiciones puramente formales del conocimiento verdadero, "sin contener por sí misma la verdad real; y tampoco podría ser el camino para alcanzar la verdad real, justamente porque el elemento esencial de la verdad, esto es el contenido, se encontraría fuera de ella" (1956:58). Así como *Fenomenología del espíritu* es la descripción conceptual —filosófica— del desarrollo dialéctico del ser (Idea) desde su alienación objetiva a la culminante identificación consigo misma, *Ciencia de la lógica*, es el correspondiente exacto a un "tratado" de

metafísica, de la ciencia del ser, de la verdadera y universal realidad racional.

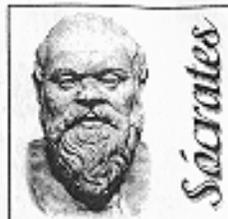
Frente a este racionalismo lógico-dialéctico, conscientemente idealista, se yergue la reacción "irracionalista" de Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, en el siglo anterior; y, en este nuestro siglo que ya está dando sus últimos suspiros: el llamado existencialismo (al menos en su vertiente irracionalista), la ontología existencial y la filosofía crítica de Frankfurt, especialmente Horkheimer y Theodor W. Adorno.

Para atenernos a nuestra hipótesis de trabajo, empecemos por la tarea de deslindar, en lo posible, la identidad razón=racionalismo, indagando cómo éste último es "también" un producto de una constitución socio-cultural del mundo que, por tanto, tuvo su gran auge en una época histórica del pensamiento, en la cual, incluso, jugó un papel decisivo para "liberar" al pensamiento filosófico de ataduras que le impedían plantearse radicalmente nuevos problemas.

2. Razón y racionalismo

Quizás sea conveniente iniciar este punto, aclarando, de entrada, que una cosa es la "razón" como instrumento del desarrollo de un discurso característico y otra el racionalismo, como un "ismo" de la filosofía, que tiene su origen en el decurso de la historia de la filosofía. Sin embargo, esto no quiere decir, que la razón misma haya sido —o sea en nuestros días— reconocida siempre como el motor del discurso filosófico o de la "sabiduría" —en un sentido más amplio—. La razón misma es producto de una invención socio-cultural, de una civilización muy particular, en la cual confluyeron múltiples factores: lengua, sistema político, una particular interpretación religiosa oficial, artes y algunas costumbres muy especiales; por ello, F. Châtelet no duda en afirmar, en su claro y profundo texto:

Yo creo que se puede hablar de una invención de la razón. Y para comprender cómo la filosofía ha podido surgir como género cultural nuevo, elijo referirme a una situación privilegiada: la Grecia clásica. No pienso que toda la filosofía sea griega. Pero es claro que la Grecia conoció, por razones contingentes, históricas, sucesos tales que los hombres hayan podido hacer aparecer ese género original que no tenía equivalente en esa época. (1992:17)



2.1. La revolución socrática

La particular democracia ateniense se juega a diario, en el *ágora* sobre todo, es decir en la plaza pública; por ello, su ejercicio se halla estrechamente ligado al uso de la palabra, cuyo dominio exigirá, a su vez de una *techné* la retórica, dominada por ciertos "profesionales", llamados —sin la connotación peyorativa de que gozarán luego— "sofistas", pues en su origen quería decir simplemente "intelectual que habla", que tiene un buen dominio de la lengua. En este marco se presenta un hombre, cuya vida y actitud le asemejan a los sofistas de tal modo que, en la obra *Las nubes*, es confundido con uno de tales. Se trata, como todos ya sabemos, del enigmático Sócrates, quien realiza su "misión" filosófica impulsado por un "*daimonon*" —un espíritu interior que le impide incluso la huida ante la condena de los "ultrajados" poderosos de Atenas—.

Sócrates, haciendo uso del diálogo inquisitorial, se presenta a sus interlocutores, que creen saber algo, a la persecución de "lo que es" tal o cual cosa (eso de lo que su interlocutor está seguro), y al arribar, tras una trabajosa y metódica *mayéutica*, inventa algo nuevo, que tiempo después se llamará "concepto". Ahora bien, este "concepto" ("lo que la cosa es"), se halla desarrollado, por así decirlo (al menos en la "representación verbal" platónica) en un discurso y no como una entidad independiente, pues para ello hay que esperar a la filosofía moderna —y, concretamente, al racionalismo— para que en la noción de "concepto" entre la concepción de representación abstracta (*Idea*).

La "revolución" socrática, además de la introducción de un método, supone dos aspectos ontológicos remarcables:

i) la filosofía afirma que no hay hechos, datos que el individuo pueda esgrimir como argumentos de su discurso por haberlos vivido, experimentado, sino que el hecho pasa necesariamente por la palabra y la reflexión; y:

ii) este es un aspecto apenas separable del anterior, puesto que en el fondo, ambos se implican mutuamente: el discurso filosófico —otra de las grandes instituciones culturales fundadas por los griegos—² corresponde, por excelencia, a la realidad (si se quiere emplear un pleonasmo para un platónico o un racionalista a la "verdadera realidad"). De esta manera, ahora se fundamenta discursivamente, el postulado de Parménides, y se construye una *ontología*, una doctrina del *ser*; para Platón será la doctrina de las *Ideas*.

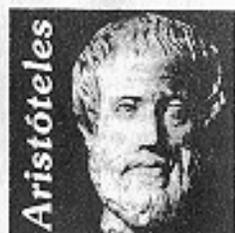
Esto no quiere decir que la sabiduría haya sido una invención o un privilegio de la cultura griega,³ sino que "los griegos inventaron el logos, o la razón, una manera de construir la sabiduría" (:39). Gracias a esa cultura nace una serie cultural que, luego, jugará, un papel capital, hasta nuestros días, en varios países de Occidente: la *filosofía*.

2.2. Platón y Aristóteles

En Platón la hipótesis de las *Ideas* (las únicas realidades, situadas en un mundo fuera y diferente del que nos rodea) propone que los discursos (desarrollados dialécticamente) son el resultado de la superación de los "errores" que sostenía el auditorio de Sócrates; una vez que llegan a una verdad, ésta sea asumida, precisamente merced al reconocimiento del hecho de que hay otra realidad que la aparente, apenas una sombra de aquélla (como nos ilustra el "mito" de la caverna). El mundo de las *Ideas* no cambia, pues no se halla sometido al flujo del tiempo; además es aprehendido por el intelecto o, mejor, en el lenguaje de Platón, por la *psique* o *nous* (alma o espíritu): esta segunda hipótesis es tan importante como la primera.

Aristóteles es el fundador de varios "tipos" o géneros de discursos filosóficos: la lógica, la metafísica, la física (aunque la conciba, como, por otra parte, lo harán los mismos físicos hasta muy entrada la época moderna, como integrante de la filosofía, que, en el fondo quiere decir la *ciencia racional*), la psicología —como parte de la física—, la poética... Todas estas disciplinas filosóficas se establecen siempre gracias a un meta-lenguaje preciso y unívoco, cuyo sentido y alcance se instaura desde el principio del discurso; además, se hallan sostenidas por un método lógico que, según Aristóteles, debe llevar al convencimiento y la adhesión; y para este filósofo "la adhesión no es solamente el signo de que el discurso se halla bien construido, sino que es también la prueba de que quien lo recibe se halla convencido y ve las cosas como el emisor del discurso" (Châtelet, 1992 : 59).

El desarrollo discursivo está bien establecido en Aristóteles: al principio, una lógica de la teoría de la definición, la cual desemboca en la definición, expresada por un juicio; por lo que se hace necesario establecer, previamente, una normatividad y clasificación de los juicios demostrativos, que llama "silogismo". La conclusión del silogismo equivale —y se reduce— a un juicio *verdadera*. Corresponde al fundamento explícito de la actitud vericondicionista del enunciado. Esos



enunciados —y esto interesa primordialmente a la ciencia racional— son los que se refieren a la esencia de las cosas, no a sus accidentes; esta ciencia es la que vino a llamarse *metafísica* por razones de catálogo bibliográfico.

2.3. La Edad Media, la teología

En la Edad Media, se parte del modelo platónico-aristotélico del ejercicio de la razón y sus categorías para verterlo en un nuevo discurso, el *teológico*, y se intenta su racionalización, es decir, en definitiva meter al lecho de Procusto, la vertiente oriental de la revelación, heredada del pueblo hebreo, que tiene sus propios valores que hasta entonces ninguna cultura había propuesto como centrales: la creación de la *nada* tanto del universo como del hombre por un único Dios, y la redención humana por el sacrificio de un Dios hecho hombre; así como el primado de una *pasión* sobre la razón: *el amor, la voluntad de "hacerse prójimo"*. Por ello, lo que se ha proclamado hasta ahora diciendo que, en este largo y riquísimo período de la humanidad, la filosofía se convirtió en "sirvienta de la teología", lo revertimos, pues, en el fondo la teología se "acomoda", se subordina a los parámetros del pensamiento filosófico griego: se convierte en el objeto de una actitud intelectual (teórica y metódica): del primado de la razón; de ahí que se parta de los *principios* establecidos por la razón (de identidad, no contradicción, etc.) hacia el "objeto" teológico y no a la inversa: lo que interesa, en definitiva, es que tanto la revelación del Antiguo Testamento como la Encarnación y todas sus consecuencias quepan sin violencia —para la razón— en los parámetros y leyes lógico-rationales. La misma antropomorfización tanto de Dios como de su acción creativa se la concibe en el modelo griego. Tendremos que esperar a Pascal y Kierkegaard para plantear y aceptar el límite efectivo de la razón y el lugar fundamental de la paradoja en el cristianismo.

2.4. De la duda metódica a la certidumbre absoluta: Descartes

Todos sabemos que el planteamiento de una filosofía nueva, desde su punto de partida corresponde a Descartes. Gellner, a quien debemos muchas ideas en esta parte de nuestro trabajo, nos da una imagen muy particular de este gran racionalista francés: "Posiblemente René Descartes ha sido el más grande y atormentado racionalista que haya existido. Para él, estar sometido a la razón no implica una inmediata y total

paz interior, todo lo contrario" (1994:7). Pues, la razón se halla, desde sus orígenes y para mantener su vigencia, en constante y vital lucha contra la fuente de todos los errores: la cultura (hábitos y costumbres, ejemplos que transmite la sociedad). La duda metódica se aplicará, precisamente, al examen crítico de todo lo que nos ofrecen el hábito y el ejemplo que transmite la sociedad. Sólo mediante el uso riguroso de la duda, y guiado por mi razón, me liberaré de la contaminación que la historia y los hábitos que la sociedad me impone, así como del engaño en que caen los sentidos al ofrecernos "datos" equívocos y sospechosos, dudosos. Esta tarea es individual, "personal" casi diríamos si este término no gozaría de una historia que en nuestra época no se relaciona exclusivamente con el racionalismo. Tras la transparencia y precisión de la prosa cartesiana, subyacen las inquietudes y preocupaciones que caracterizan al nuevo hombre, el burgués, desgarrado todavía por el síndrome angustioso de su nacimiento (la separación de un Orden ya milenar —y de todo lo que esto significa para el hombre—) y el orgullo de su poder que empieza a vislumbrar en el dominio de la ciencia y de su ingenio. El mismo problema religioso fundamental no consiste, para Descartes, en el mal de la injusticia, ni en el mal que el hombre ocasiona (él participa en una guerra interminable y atroz), sino en la "injusticia" de sufrir un error. Dios no puede permitirnos errar, las causas de esto son los prejuicios de nuestra infancia, la implicación de la mente en el mundo que genera esos errores, la cultura. La salvación está en rechazar esas influencias sociales y en ponernos a reexaminar individualmente nuestras ideas.

Ahora bien, el principio mismo del *cogito* nos indica la cualidad que debe tener una verdad indubitable: ser clara y distinta; cada uno de sus componentes goza de esta cualidad, de indudable carácter epistemológico para el filósofo racionalista.

Las puertas para que Dios mismo pueda entrar en la escena están abiertas, incluso la invitación a su ingreso en la institución del pensamiento es imperativa pues es el garante del *cogito*.

Por ello, la "Tercera meditación" (la más larga de *Meditaciones metafísicas*) toma todo el cuidado posible de desarrollar —luego que en la anterior meditación ya se había apresurado a sacar ciertas consecuencias con respecto a las dos *sustancias*: la extensa (cuerpo) y la espiritual (pensamiento)— una especie de la demostración de la existencia de Dios —no tan lejana en su articulación de la de San Anselmo— para



anular la aventurada hipótesis del genio maligno, como garante de que no me engaño, como garantía de la verdad contra el "genio maligno"; en realidad, contra el error en que puedo caer en mi razonamiento.

Pero, de este modo, en el sistema cartesiano, nos encontramos frente a una monarquía doble "en la cual es difícil decir si el soberano más importante sea la razón lucida o la idea de Dios. Pues, cada uno de ellos confirma la autoridad del otro" (Gellner, 1994:17).

2.5. El empirismo racionalista

El problema teológico es, para Descartes, de orden gnoseológico y la solución, a la cual se subordina la concepción de Dios, es también de este orden: la duda metódica y el sometimiento a las ideas claras y distintas, cuya piedra angular es el *cogito*, es la salvación de la verdad (del conocimiento seguro), la única salvación.

Ahora bien, lo verdaderamente significativo de esta nueva constelación de valores es que el enfrentamiento entre cultura (fuente de error) y razón individual (garantía de llegar a la verdad), no cambia, si nos alejamos un poco en el tiempo y el espacio y consideramos la filosofía inglesa. Los empiristas creen en las percepciones por las mismas razones que a Descartes le llevó a creer en las ideas. Si bien con Hume, el más claro y radical empirista, se abandona el proyecto cartesiano de perseguir las ideas que, al ser claras y distintas se autoafirman, pues ellas para el filósofo escocés, sólo pueden ser justificadas por las percepciones; éstas, como las ideas, son atomizadas, divididas en sus constituyentes elementales, sin embargo, se caracterizan y distinguen de las ideas por ser *vívidas*, "productos" de nuestra vida empírica, precisamente. Este es el criterio de indudable solidez y origen de las ideas. Aunque se hace necesaria la siguiente aclaración:

Hume no es, en verdad, un racionalista: se lo clasifica convencionalmente como un empirista, y, por tanto, como un filósofo que se opone al racionalismo. Sin embargo, los términos fundamentales de referencia de la empresa cartesiana se hallan conservados. Hume permanece un racionalista en un sentido crucial: se puede ver en él la tentativa individualista de fundar racionalmente los límites y la naturaleza de un mundo genuinamente cognoscible. (:22)

Si hay una diferencia entre el fundador del racionalismo intelectual y el del empirismo racionalista, ésta viene dada por

el marco socio-histórico: Hume vive en el auge mismo del Iluminismo que Descartes apenas veía perfilarse, incluso en su pensamiento.

2.6. La ciencia y las categorías trascendentales: Kant

A fines de siglo siguiente, en 1781, Kant inicia con la publicación de su primera obra "crítica", *Crítica de la razón pura*, la "revolución" copernicana en el campo de la filosofía: un viraje que tiene como consecuencia inmediata el abandono de la metafísica racionalista, cuyo modelo fue establecido por Leibniz-Wolff. Sin embargo, gracias a un examen más profundo de la consideración crítica de Kant, vemos que no obliga forzosamente a un cambio radical en el planteamiento cartesiano. Pues, si bien Descartes confía a la razón humana la construcción del "mundo" nuevo, en el fondo, como hemos visto, recurre a la confianza extrema en un "Dios bondadoso" como garantía para la coincidencia entre las intuiciones de los hombres y el mundo construido según los mismos principios de los que rige Dios: la claridad y el orden; Hume, al efectuar una especie de giro aristotélico hacia las cosas y colocar en ellas el principio único de nuestro conocimiento del mundo (basado, en primera y última instancia en la *empíria*), introduce una variación en la tradición aristotélica en cuanto piensa que no hay ninguna justificación independiente de este mundo: el primer motor, la causa. Esta crítica a la noción racionalista de ciertos principios y categorías, principalmente la de causa y sustancia no sólo obliga a Kant a una revisión a fondo de su pensamiento metafísico, sino a buscar una explicación fundamentada a la ciencia newtoniana, pues para él, como para muchos de sus contemporáneos, ésta, la mecánica de Newton, era el modelo de una teoría científica no sólo por sus aportes indudables en su campo, sino por su impecable método. Frente a la metafísica tradicional Hume parece tener todas las de ganar; sin embargo, a costa de poner en peligro el conocimiento científico, al no poder dar cuenta del conocimiento *a priori*, que no es fundado exclusivamente en la experiencia; por ello, si bien la crítica de Hume a la metafísica hace despertar a Kant de su "sueño dogmático" —según su propia expresión— este despertar no es tan placentero, ya que lo pone frente a una tarea nueva: encontrar dónde descansa el fundamento de los juicios sintéticos *a priori*, de aquellos juicios que dan, ofrecen, conocimiento indudable —pues no son la explicitación— del contenido de conceptos, como los juicios analíticos que no ofrecen ningún avance gnoseológico con



respecto al contenido: definir un cuadrado como una figura de cuatro lados, por ejemplo. Esta tarea "crítica", según Kant, no tiene por qué rechazar el punto de arranque de Hume en cuanto al conocimiento humano en general (la experiencia o empiria), sino darse cuenta de su límite y de la tarea del entendimiento humano:

No se puede dudar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, porque en efecto para ejercitarse la facultad de conocer son precisos los objetos que, excitando nuestros sentidos de una parte, producen por sí mismos representaciones, y de otra impulsan a nuestra inteligencia a compararlas entre sí, en lazarlas o separarlas, y de esta suerte componer la materia informe de las impresiones sensibles para formar ese conocimiento de las cosas que se llama experiencia. Cronológicamente, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia y todos comienzan en ella. Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento de experiencia fuera una composición de lo que recibimos por impresiones sensibles y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible) y que no podamos distinguir este hecho hasta que una larga práctica nos habilite para separar esos dos elementos. (Kant, 1961 : 55-56)

Como se ve, no se trata de desautorizar o deshabilitar al entendimiento humano, ni de efectuar un cambio tal, tanto en la problemática como en la solución que cuestione el valor mismo de elemento racional, ahora establecido de manera perentoria como la capacidad del entendimiento del sujeto trascendental, sujeto no sometido a ningún constreñimiento histórico-social. A esta situación, en cuanto respecta a nuestra preocupación presente, Kant no introduce mayor variación; pues, si uno examina críticamente la tarea y las propuestas cartesianas para garantizar un mundo racional y, fundamentalmente, producto de la actividad mental, de sus criterios propios, y, luego, las ofrecidas por Hume y Kant, dentro del horizonte racionalista establecido en el marco de la confianza única y absoluta en la capacidad de nuestra mente, descubre luego el gran presupuesto, jamás puesto en duda ni por el propio Descartes, de la filosofía occidental desde Platón y Aristóteles: la identidad de la mente humana —intersubjetiva o trascendental, por tanto *universal*— en todos los tiempos y en todas las sociedades. Descartes, Hume y Kant asumen esto tácitamente, aunque periféricamente pudieran encontrarse algunas afirmaciones de sus teorías un tanto más cautelosas. Y, como ya lo dijimos al comienzo, Hegel y el idealismo alemán,

no harán otra cosa que llevar a sus consecuencias radicales lo asentado por el criticismo kantiano, suprimiendo toda vinculación del sujeto individual con su "circunstancia" y postulando una universalidad sin barreras.

3. La nueva vía: los aportes de la antropología social

Durkheim busca en las *instituciones humanas* que actúan dentro de una sociedad, su "razón" de ser, pues quiere descubrir su *función* que, de algún modo, la justifique dentro de esa sociedad, es decir, él no espera descubrir la "verdad" de ellas, sino su integración a un todo, a la vez que su tarea "estabilizadora" o formadora de este todo social. Aunque parte del concepto "positivista" de tratar a este hecho social como una cosa, y piense que sea mensurable en cuanto a su intensidad y fuerza (en esto no se halla muy lejos epistemológicamente de Comte ni de Marx), y muestra en ello la fascinación que tienen sobre él las llamadas actualmente ciencias "duras" (la física, la matemática); claro que para él la cantidad y la calidad se relacionan orgánicamente (*holismo*) de una manera complementaria, aunque sea conflictiva.

Sin embargo, lo que sí le ubica lejos de los filósofos anteriormente mencionados y de toda la corriente que exponemos es el hecho de que nunca pretende elaborar una *teoría universal* capaz de comprender y cambiar el mundo. Su concepción misma de una institución humana dentro de cada una de las sociedades humanas, el papel que en ella realiza y sus valores diferentes, le impiden abrazar esa ambición:

Tal imposibilidad se sostiene justamente por el hecho de que todas las situaciones sociales echan sus raíces en lo concreto, es decir, en la diferencia. Se puede naturalmente clasificar las situaciones y las formas que estructuran todas las sociedades, pero esta taxonomía permanecerá abstracta. (Maffesoli, 1991 : 11)

Al realizar la descripción sociológica sin basarse en el principio de una verdad, por ejemplo, en cuanto a la religión se refiere, en una "religión verdadera", de hecho Durkheim pone de manifiesto que las construcciones intelectuales —que establecerán el valor de categorías tales como la de identidad, esencialidad, etc.— son siempre posteriores a la existencia misma de dichas manifestaciones, sobre todo en relación a las ideologías imaginativas que acompañan su existencia, al menos en su origen. La elaboración teórica que suele acompañar a estas instituciones, se halla en correspondencia con otros factores socio-culturales con los cuales "debe" ser coherente o a



los cuales debe ofrecer sus "principios" explicativos explícitos. El origen y la necesidad misma de tales construcciones teóricas sobre esas instituciones son, de este modo, en gran parte ideológicos. Por ello, Durkheim buscará la *función* de los elementos de una institución, en el caso de la religión, y no su *verdad*:

Es un postulado esencial en sociología que una institución humana no sabría descansar en el error y en la mentira: sin la cual no hubiera podido durar. Si ella [la institución] no estaría fundada en la naturaleza de las cosas, habría encontrado en las cosas tal resistencia que no hubiera podido vencer. (Durkheim, 1991:41)

Lo que el investigador debe buscar en estas religiones primitivas es la "realidad" sobre las que descansan y expresan en sus prácticas o ritos y creencias, mediante símbolos:

[...] bajo el símbolo, hay que alcanzar la realidad que figura y le da su significación verosímil. Los ritos más bárbaros o más extraños, los mitos más lejanos a nuestra cultura, traducen necesidades humanas, aspectos de la vida, sea ésta individual o social. Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos pueden ser, y a menudo lo son, erróneas; sin embargo, las razones verdaderas no por ello dejan de presentarse a la tarea de la ciencia.

En el fondo, no hay religiones que sean falsas. A su modo, todas son verdaderas: todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana. (:41-42)

Todas las religiones se manifiestan, en un número limitado, hasta cierto punto, de ritos y creencias: son estas actitudes rituales que deben ser tomadas en serio por el estudioso. Ver en ellas la manifestación simbólica de contenidos que tienen un sentido profundo de la realidad de la sociedad que las abraza. En estas prácticas rituales y creencias se debe buscar la *función* que cumplen en la sociedad en las que se presentan. Esto nos llevará a descubrir que, tras la vestidura, muchas veces lujosa, del fasto del rito, se esconde lo indispensable que nos interesa ante todo conocer, pues hacerlo será conocer a la sociedad —al hombre— que esa religión contribuye a formar. Al condenar como falsos o bárbaros ciertos sistemas religiosos corremos el riesgo de cerrarnos el acceso al espíritu de la sociedad que los practica en sus ritos y creencias, de no trascender hacia el valor cuyos símbolos apuntan, configuran.

A través de la ejecución de un rito el hombre de una sociedad interioriza un concepto, se hace miembro de una sociedad, es decir se "humaniza", de ahí la importancia de la religión en nuestro devenir humano.

En el planteamiento de Durkheim encontramos una cierta circularidad: el individuo se socializa (humaniza, que para nosotros es lo mismo) mediante la acción, su sometimiento, al ritual que es formado e instaurado por la acción del hombre social. La humanización del mundo postulada por Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos*, halla ahora una expresión, si se quiere más concreta y más próxima a lo que postulamos en el capítulo inicial de nuestro libro, *Literatura y realidad*: la socio-cultura es anterior al individuo y se halla objetivada en una serie, más o menos sistemática, al interior de la vida social, expresada en el rito según Durkheim; objetivación que debe ser interiorizada por el individuo mediante su participación, precisamente, en el rito.

3.1. El rito y el pensamiento racionalista

Si se toma al menos, el término ritual en su sentido estrecho parece que debe ser revisado más estrictamente pues el acto filosófico de Descartes no parece obedecer precisamente a un ritual social, sino, al contrario, oponerse al mismo pues todos sabemos que el *cogito* se postula después de una ardua labor solitaria. Para responder a esta dificultad recurramos a otro sociólogo, Max Weber, y a uno de sus libros capitales, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

En el objeto de investigación de Weber, en el libro mencionado, estamos lejos de la unidad eclesial de la Edad Media: las mismas relaciones de división del trabajo y de producción han variado, cimentando, un orden político independiente de una iglesia central. Surge una mentalidad en la cual domina el respeto por el contrato: el individuo debe observar rigurosamente las reglas; de este modo, el ritual pasa a la consciencia, pasa de su realización externa a la voz interna reglada por la observancia de las Sagradas Escrituras, una observancia "privada", es decir de cada hombre en la sociedad y de esto no tiene que dar cuenta a una "iglesia, central y única", a una comunidad regida por una jerarquía cuyo ámbito está señalado por el espacio sacro, el templo. Se puede decir que la secularización que empezó a delinarse en la Baja Edad Media, encuentra en la extensión de lo sagrado a la sociedad —tomada como suma de individuos interrelacionados— mediante normas de procedencia "divina"; si bien todo esto es cierto, estas normas no dependen más de un poder religioso centralizado, "universal" (*católico*), sino, en definitiva de la consciencia del que recibe el Mensaje y lo interpreta, esto no quiere decir que —en esos tiempos fundantes del hombre

La Ética
Protestante y el
Espíritu del
Capitalismo
Max Weber

burgués— el ideal religioso haya desaparecido por completo y carezca en absoluto de influencia en las acciones humanas; aunque la manifestación ritual, tan ricamente simbólica y popular en su exteriorización en templos, fiestas, etc., desaparece.

No queremos decir que la religión cristiana desaparezca por completo en las motivaciones mencionadas (para esto todavía tendremos que pasar por el modo de producción industrial y tecnócrata que, tanto en el capitalismo como en el ex-socialismo "real" llevan a una secularización radicalmente a-religiosa e instauran "ritos" propios, en los cuales la función de los *mass media* y la publicidad juegan un papel todavía no estudiado como se debe): la ideología religiosa de la predestinación (tan fuertemente arraigada en el luteranismo y, sobre todo, en su reformulación calvinista) así como el castigo en el más allá, tienen una fuerza nacida no sólo de la inercia medieval, sino de las interpretaciones teológicas de los reformadores. Como ya no tienen vigencias, en estas sociedad, los signos materiales del rito católico (los sacramentos de la penitencia y de la comunión, sobretodo), ni la intersección de los mediadores: sacerdotes, santos —en el culto católico popular especialmente, el de la Virgen María— el individuo busca una nueva estrategia para alcanzar los signos de su propia seguridad: la sobria y victoriosa práctica de su vocación mundana, inspirada, por supuesto, en los preceptos de las sagradas Escrituras. De este modo, todas las vocaciones son igualmente sagradas. Desaparece la ideología, cuyo papel en la desintegración del imperio español debe ser tomado en cuenta, de labores no permisibles a la conciencia cristiana: la ganancia en el comercio, el préstamo, etc. De este modo, los ombres...

[...] se lanzarán al trabajo, no porque el triunfo mundano como tal signifique mucho para ellos, todavía menos porque ellos puedan gozar del fruto de este trabajo, sino porque es el único modo en el cual pueden de alguna manera calmar el miedo propio y terrible miedo interno [a no tener un signo que les garantice de algún modo el haber sido elegidos para la salvación eterna]. La ironía está en que el haberse dedicado al trabajo de manera económicamente desinteresada es realmente la mejor receta para el triunfo económico. (Gellner, 1994:58)

Weber, creemos que con una sagacidad nada común, advierte en esta actitud los síntomas del advenimiento del capitalismo comercial occidental en los países protestantes,¹ que prontamente toman la delantera sobre los países católicos:

el comercio, la ganancia —si bien no buscada en sí misma— en las transacciones comerciales ya no es un privilegio de los prestamistas judíos. Sobre estas bases de una "otra ritualidad" privada, surgirá, además, con la acumulación del capital, el desplazamiento de "mercados" o, mejor, "fuentes" de productos comercializables primero (industrializables, después), el capitalismo acumulativo e industrial. Evidentemente, esta explicación weberiana parece no tener nada que ver con el racionalismo, ni la razón; al parecer, la motivación ideológica de los empresarios puritanos es la esperanza furtiva de encontrar, en el florecimiento de su empresa, en el incremento de su riqueza, una prueba tangible de su propia salvación, de la bendición divina: la razón se halla generada por la no razón, pues la secularización que esta práctica puritana funda, implica el surgimiento de una racionalidad —tomado este término como constreñimientos sociales— característica de una nueva época, época en la cual Descartes vive y desde la cual ejerce su tarea filosófica.

Descartes estaba lejos de ser protestante, pero era hijo de su época; y en su claras reglas del comportamiento intelectual, tan escrupulosamente recomendadas y practicadas por él mismo, asoman aquellas "virtudes" de orden, sobriedad, separaciones sutiles de las cuestiones (reflejos de la división del trabajo), celo y escrupulosidad que caracterizan a los temerosos calvinistas. Así, a pesar de que Descartes intenta, con todas las fuerzas de su razón, rechazar la pesada carga de los hábitos culturales, y, puesto que ningún hombre puede saltar fuera de su sombra, como todo hombre que vive —y para él, sobre todo, piensa— en una sociedad determinada, es el portaestandarte de una nueva presencia cultural, de una actitud cultural muy particular que dominará lo que llamamos la modernidad europea, de manera central en las series culturales ligadas al ejercicio de la razón. Descartes representa el tipo de hombre configurado por el Iluminismo —cuyo desarrollo hemos rastreado apenas en sus grandes hitos— que, en nuestros días, empieza a declinar en lo que algunos gustan llamar post-modernismo.

4. Razón, racionalidad y racionalismo

Ahora tratemos de cerrar este trabajo, trayendo a nuestra memoria nuestra hipótesis de trabajo y meditando sobre el aspecto que nos inquieta:

La esperanza cartesiana de alcanzar individualmente, de manera autosuficiente, una verdad enteramente independiente



de la sociedad, es el sueño de todo filósofo que no sale de los parámetros clásicos, es el anhelo y el sueño de toda filosofía que se quiere única y universal, que ofrece verdades para todos los tiempos y todos los pueblos, que confía en el ejercicio absoluto de la razón y toma a las unidades de su discurso, los conceptos, como entidades universales. Contra esas pretensiones afirmamos que, en definitiva, no podemos evadir el mundo socio-cultural en el que vivimos. No podemos pensar sin una infraestructura socio-cultural, que, a su vez, debe imponer sus límites sobre lo que pensamos, desde dónde y cómo pensamos; además, si pensar es, de algún modo, situarnos frente a nuestro mundo, éste es, en primer lugar, el que nos rodea, la compleja red de nuestra circunstancia, con un término orteguiano: de hombres y valores que constituyen mi realidad socio-cultural. Sería un acto de "injusticia ontológica" --si se nos permite esta expresión al parecer aberrante-- ignorar mi mundo, examinar cuestiones y pergeñar respuestas que no le conciernen, que no me conciernen en cuanto ser-en-el-mundo, y este mi ser no es otro que socio-cultural, no me inquieto ni angustio desde una "torre de marfil" ni desde el fondo de una caverna.

La razón, en cuanto racionalismo, tiende a un "imperialismo", a una absolutez rotunda en el alcance de sus conceptos y de sus argumentos y del resultado de los mismos. Esto no debe llevarnos a negar su presencia y su dominio o control en ciertas series culturales, al menos en el desarrollo de sus discursos y en su "forma" argumentativa.⁵ Y en esto, la contribución del Iluminismo y de Descartes es incuestionable: el papel de la razón en el mundo socio-cultural actual es indudablemente diverso al del mundo precedente, al menos en las culturas que han sufrido el influjo del racionalismo europeo. Pero, no confundamos las cosas: la razón como facultad es una característica de nuestra constitución socio-cultural humana y se halla presente de manera explícita --aunque en diferentes dosis y en diferentes contextos-- en la conducción argumentativa incluso mítica, pues de una y otra manera, ésta articula ciertos valores "conceptuales"⁶ (que pueden ser "narrativizados", "metaforizados", etc, pero que no dejan de ser tales), es decir que fundan un pensamiento.⁷ Esto es, el ejercicio de la racionalidad que tiene la virtud, incluso, de señalar los límites del alcance de la razón y sus "leyes".⁸ La razón logra una codificación rigurosa y abarcadora en el racionalismo, de sumo y vital valor para el desarrollo del pensamiento occidental; el problema está en que pretende, y le hecho lo hace, extender esta codificación y su consiguiente

discursivización a todas los ámbitos culturales y, muchas veces, calibra incluso las otras series con sus categorías y valores, invade sus espacios. Una cosa es el uso "racional" (la racionalidad) de la razón y otra el racionalismo, y no se los debe confundir.

NOTAS

- 1 "En *tekhné*, hay a la vez la idea de técnica, de un saber-hacer aplicado, pero también la idea de un arte, de una invención, de una producción original [...] dos aspectos a la vez de práctica y de invención individual" (:20).
- 2 Pues, todos sabemos que la humanidad le es deudora del discurso dramático (comedia y tragedia), del discurso político, etc.
- 3 Todos sabemos que, antes y después de los griegos, la China, la India, las culturas americanas pre-colombinas, el misticismo cristiano, el budismo zen y muchas otras manifestaciones de culturas diferentes, nos ofrecen sus tesoros inagotables de profundización en el hombre, tan polifacético como inagotable, y se constituyen en verdaderas *sabidurías*, en el sentido profundo y amplio que, necesariamente debe tener este término.
- 4 Para él, de manera inicial en los calvinistas.
- 5 *Forma argumentativa* que no es la misma en los diferentes tipos de discurso, como lo demuestra la pragmática del discurso cotidiano o común, pues éste también "argumenta" pero a su modo.
- 6 Llamamos "valores conceptuales" por no decir pseudo-conceptos frente a los conceptos, claros y distintos, de la lógica racional y del racionalismo, por falta, para nosotros, de un metatérmino más certero.
- 7 Dentro de esta actitud es importante la contribución de investigadores de la talla de Gurdorf y Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Rudolf Otto y María Zambrano. El primero con un libro cuya lectura es, bajo este aspecto, primordial: *Mito y filosofía*, y el segundo con muchos libros, pero de manera directa con *El pensamiento salvaje*, el tercero en casi toda su producción relativa al mito, especialmente *Lo sagrado y profano*, *Mito y realidad*; los dos últimos con los libros *Lo santo*, *El hombre y los dioses*, respectivamente.
- 8 En este mismo ensayo hacemos uso de esta racionalidad no sólo en el examen del problema, sino en la exposición misma de nuestra postura teórica. Eso no podemos negarlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Châtelet, Francois, *Une histoire de la raison*. Ed. Du Seuil, Col. Points, París, 1972.
- Descartes, René, *Discours de la méthode*. Ed. Gallimard, Col. Folio, París, 1991.
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques*. P. U. F., París, 1992.

- Durkheim, Emile, *Les formes elementaires de la vie religieuse*. Ed. Le Livre de Poche, París, 1991.
- Gellner, Ernest, *Razón e cultura*. Il Mulino Editore, Bologna, 1994.
- Hegel, G. W. F., *La ciencia de la lógica*. Ed. Hachette, B. Aires, 1956.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*. F. C. E., México, 1966.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Juan Pablos Editor, México, 1974.
- Kunt, Emmanuel, *Obras selectas: Crítica de la razón pura. Crítica de la razón práctica*. Ed. El Ateneo, B. Aires, 1961.
- Maffesoli, Michel, "Présentation" a *Durkheim (1991)*, 1991.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ed. A. G. B. CH., B. Aires, 1974.



CENTRO DE DOCUMENTACIÓN

EN

Filosofía LATINOAMERICANA E IBÉRICA

Ahora puedes encontrarlo en su versión de internet en:

<http://www3.uniovi.es/~filesp/cefilibe.htm> ó en:<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

División de Ciencias Sociales
y Humanidades
Departamento de Filosofía

dialéctica

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



Titulos publicados en la nueva época de *dialéctica*

ÉTICA DEL DISCURSO, FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y MARXISMO.

ENTREVISTA A KARL-OTTO APEL

yolanda angulo

Nota editorial: en noviembre pasado, el filósofo alemán Karl Otto Apel, muy conocido en nuestro medio por su "ética del discurso", visitó nuestro país para participar en un "Diálogo intercultural" organizado por varias Universidades del país, en el marco del diálogo que ha sostenido con el Dr. Enrique Dussel durante varios años. Fue por ello que la dirección de *Dialéctica*, le solicitó a la Mtra. Yolanda Angulo, la realización de la entrevista que se publica enseguida. Agradecemos al entrevistado y a la entrevistadora tanto su disposición como el tiempo dedicado a su realización y ponemos a debate sus afirmaciones en torno al marxismo, para el que así lo desee. Con ello, creemos que *Dialéctica* mantiene el espíritu abierto y democrático que debería privar en toda revista dedicada a la reflexión teórica.

Consejo de dirección.

ENTREVISTA

Y. *La globalización, como lo señaló en su ponencia, plantea ahora, más que nunca, la necesidad de mejorar las relaciones ético-políticas entre individuos, naciones y grupos culturales ¿Por qué debe satisfacerse esta necesidad con una ética universal en lugar de una ética relativista fundada en el respeto?*

A. Creo que las preguntas que siempre se subsumen bajo el título de justicia intercultural, se refieren a un orden que garantice a los diferentes grupos o personas igualdad de derechos para su autorrealización, en

busca de la buena vida. Para poder asegurar esto, es preciso poder recurrir a normas universales. Si las normas se establecen sólo de manera diferente atendiendo a las diferentes tradiciones culturales, no veo cómo se puede llegar a establecer igualdad de derechos entre los diversos grupos, en una sociedad multicultural. Al hablar de respeto mutuo, usted misma mencionó la necesidad de buscar una ética universal, pues esto ya no es relativista. El respeto constituye un pequeño paso hacia una norma universal.

Por otro lado, yo insistiría en que no se trata únicamente de garantizar la necesidad de derechos iguales, como por ejemplo, la justicia intercultural, sino también la cooperación entre los diferentes individuos, grupos o culturas, cuando se trata de problemas que conciernen a toda la humanidad, esto es, cambios críticos, que siempre ejemplifico con las crisis ecológicas. En este terreno se presentan muchos problemas, para cuya solución debemos cooperar. En mi opinión, lo anterior presupone normas de corresponsabilidad universalmente válidas.

En mi obra, el tema del respeto mutuo se remonta a las dos normas fundamentales de la justicia intersubjetiva, que son igualdad de derechos, e igual corresponsabilidad, que juntas conforman o contienen el término "solidaridad". De manera que debe haber solidaridad entre los diferentes grupos y culturas, independientemente de sus diferencias; más aún, yo diría, debido a ellas, para poder proteger esas diferencias. A mi me interesa proteger la diferencia.

Y. ¿No es una situación paradójica?

A. No. Mi punto de partida es esta paradoja, que sólo es aparente, pero mi respuesta consiste en un principio complementario. Incluso diría que es algo simultáneo. Se debe practicar simultáneamente la tolerancia afirmativa hacia todos los diferentes grupos para proteger su derecho a la autorrealización y, al mismo tiempo y en el mismo acto, practicar la circunscripción de la norma universal de tener derechos iguales...

Un punto adicional. La paradoja aparente es quizá el resultado tendencial cuando no olvidamos que las normas fundamentales también deben poner trabas, restricciones a los grupos culturales, ya que éstos no pueden hacer todo lo que deseen.

Y. Ahí está un punto problemático. ¿Con qué criterios se ponen las restricciones a esos grupos?

A. Se puede ejemplificar. Pero permítame primero ofrecer, algunas indicaciones formales sobre los criterios, es decir, la manifestación de la autorrealización de cada cultura y comunidad particular, específica, está limitada por la necesidad de respetar los derechos iguales de realización de los otros grupos, y por la atención a la necesidad de la cooperación corresponsable. Esta es la indicación formal. Ahora se pueden dar ejemplos, pero el filósofo no puede deducirlos, pues se debe discutir.

Y. ¿Se refiere usted a un postulado parecido al sartreano, según el cual mi libertad termina donde comienza la libertad del otro?

A. Esa es una idea kantiana. Sartre en muchos aspectos recurre a Kant. Sí, desde luego, es un principio de la ley en Kant.

Y. Sin embargo, el problema surge cuando dos grupos culturales entran en conflicto, cuando tienen intereses que chocan entre sí.

A. En efecto, debemos considerar esa posibilidad, e incluso un hombre como Huntington predice que en el futuro habrá un choque cultural, especialmente entre la cultura occidental y culturas no occidentales. Creo que una de las tareas de la globalización de segundo orden consiste en evitar esta predicción, fosilizarla.

Y. Pero no se trata sólo de una posibilidad futura, sino de un problema actual.

A. Desde luego, no podemos garantizar que no haya guerras. De hecho las hay en Bosnia y otros lugares. Muchas guerras se están librando entre fundamentalistas y otros, también hay prácticamente guerras civiles en Argelia, Camerún...

Y. Y aquí en México tenemos también conflictos, como por ejemplo, al interior del país está el movimiento indigenista zapatista y en el terreno de la política exterior existe el problema de los inmigrantes a los Estados Unidos. En este caso, la cultura estadounidense y la mexicana entran en conflicto.

A. Sí, pero en filosofía sólo podemos proporcionar normas generales. Además, la ética del discurso delega siempre la búsqueda de soluciones concretas, de normas materiales y reglas a los discursos prácticos que deben postularse, que deben existir. También somos co-responsables de conformar una y otra vez las pre-condiciones institucionales para poder llevar a cabo esas discusiones y poder resolver esos problemas, por vías ajenas a la violencia. Sin embargo, es desde luego asunto de medios políticos y nosotros sólo podemos postularlo en la ética.

Por ejemplo, creo que el viejo imperativo kantiano de que debemos construir un orden legal cosmopolita para todos los pueblos, comenzando por la federación de estados libres, se ha intentado dos veces, primero por ... y ahora por la ONU. Pero

debemos seguir intentando conformar a largo plazo un orden así. Al mismo tiempo, creo que tenemos la industrialización requerida para fundar un orden económico justo. Tenemos las instituciones, pero debemos trabajar juntos por el orden legal cosmopolita. Es preciso conformar este marco legal para la economía a largo plazo. Esa es nuestra tarea.

Y. Aquí surge el problema del profesor que debe jugar el filósofo en la sociedad. Por ejemplo, en fecha reciente usted leyó una ponencia en la UNESCO, pero creo que en México no existe la interacción correcta con las instituciones que podrían y deberían desarrollar los discursos prácticos para poder establecer así el vínculo con la filosofía.

A. Sí, esa es una de las principales exigencias de la actualidad. Y en este punto específico estoy totalmente de acuerdo con Dussel. Una exigencia fundamental consiste en evitar que algunos grupos queden excluidos de las discusiones relevantes sobre instituciones y otros asuntos.

Y. Yo me refería a la pregunta de si deben los filósofos buscar la forma de difundir sus discursos para abarcar públicos más amplios, a través de la televisión, la radio y no concretarse a espacios cerrados.

A. Sí. Eso también forma parte de la globalización de segundo orden. La globalización de primer orden abarca también los procesos de comunicación amplios. La manipulación de los jóvenes a través de programas de televisión sin ninguna responsabilidad, sólo sexo y crimen... Y tengo motivos para estar molesto por estos eventos. Y aquí la tarea de la filosofía consiste en difundir otro tipo de información mundial en los medios, así como proyectos educativos, responsables.

Y. Entonces se le presentaría otra pregunta a los filósofos, o más bien una exigencia: la de no usar

vocabularios tan especializados, ya que el público en general en ocasiones no los entiende.

A. Le diré que yo fui uno de los iniciadores y líderes de un programa radiofónico en Alemania, hace algunos años, sobre la práctica filosófica y la ética. No recuerdo el año, pero fue transmitido casi a todo el país, y tuvimos una audiencia de 30,000 personas inscritas. Pero el problema urgente era cómo decirle a la gente esas cosas en un lenguaje comprensible para ellos. Por ejemplo, cómo entablar diálogos. Por otro lado, había personas expertas en didáctica que revisaban nuestros escritos filosóficos. Y como yo inicié esta actividad, esas personas corrigieron mi primera ponencia cuatro veces. Primero quisieron eliminar todas las palabras de origen extranjero, que creo que en inglés no hay una palabra para denominarlas.

Y. Neologismos o barbarismos...

A. Por ejemplo, yo había escrito "etapa pre-conventional", "etapa post-conventional", y dijeron eso es imposible, la gente no lo va a entender. Esas personas querían que escribiera algo así como "no convencional", pero después de todo la palabra "convencional" también es latina. Después de todo, esa gente también tenía mucha terminología que aprender, porque no podemos trabajar sin terminología. Mi experiencia en esa ocasión me dictó que a veces la gente es muy ingenua, o bien de ideas ingenuas, pues piensan cosas tales como "Ah, estas personas son filósofos, y por tanto tienen todo frente a ellos. Todo lo saben, así que su único problema es decirnos en nuestras propias palabras de qué se trata". Pero no se dan cuenta de que para poder descubrir problemas es preciso hacerlo con la ayuda de la terminología, de la que no podemos simplemente prescindir. Así que fue un aspecto muy difícil de nuestro proyecto. Recibí cientos de cartas, en su mayoría muy agresivas, en donde nos hacían terribles acusaciones.

Y. *Pasemos ahora a un tema que se ha discutido en este encuentro. Es sobre su diálogo con la filosofía de la liberación, y de manera especial con la ética de la liberación. Después de las conferencias que aquí se han realizado y de su experiencia pasada ¿qué piensa usted del futuro de la ética del discurso y la ética de la liberación? ¿Cree usted que puedan ejercer un verdadero impacto en las instituciones y en la sociedad en su conjunto, es decir, un impacto más amplio, que rebase el ámbito de la comunidad especializada?*

A. Me resulta muy difícil hacer predicciones. De hecho, yo tengo la curiosidad de saber qué papel y función cumple la filosofía de la liberación en Latinoamérica, o en ciertas partes de Latinoamérica. Por ejemplo, estuvimos en algunos congresos en Porto Alegre, San Leopoldo y Brasilia y recuerdo que algunas personas no estaban de acuerdo con la filosofía de la liberación, lo cual me desconcierta. Por otro lado, la teología de la liberación, por lo que sé, ha sido más bien relegada, incluso por la propia Iglesia y por el Papa. Así que me resulta difícil hacer un juicio al respecto; sin embargo, por otro lado, veo otro problema, debo decir lo siguiente: desde 1989 cuando entré, por primera vez en esta discusión con Dussel, Hinkelammert, Fornet-Betancourt, y otros, que se ha llevado a cabo en muchos lugares –por ejemplo, en Moscú durante el Congreso Mundial de Filosofía se discutió el tema–, siempre tuve la impresión de que debe haber una profundización en el sentido de las ciencias empíricas. Por ejemplo, a partir de lo que he leído de Dussel, puedo decir: “muy bien, sus intenciones son maravillosas, pero no encuentro ninguna sugerencia de cómo se puede practicar la liberación”. No se ocupa, digamos, de las instituciones del orden económico actual. En una ponencia subsume todas estas instituciones y toda la gente que ahí trabaja bajo el término de “cínico”. Pero desde luego que esto no es ni estratégicamente útil o prudente, ni éticamente justificable. El cínico es inmoral. Y tal vez

haya cínicos en el mundo, y tal vez haya gente en Occidente a la que se le puede denominar cínico; pero estas instituciones, no obstante, deben ser estudiadas. Me gustaría hacerlo, pero no estoy lo suficientemente capacitado. Lo he dicho una y otra vez, estoy muy viejo. Me gustaría estudiar economía y dedicarme a ... –las abreviaturas son diferentes en los diferentes idiomas– conocer el funcionamiento de estas instituciones. Por ejemplo, me parece muy interesante la vieja y conocida historia de MacNamara, quien de ser un hombre de derecha, director del Pentágono, después se convirtió en presidente de los trabajadores y, como hombre inteligente que era, se dedicó al estudio de la literatura política sobre la teoría de las potencias y cambió de forma de pensar y sorprendió a todos sus amigos y demás gente cuando pronunció su ahora famoso discurso en Nairobi, en el cual dijo “debemos desarrollar nuevas políticas para este caso”. Esto muestra que estas cosas no pueden satanizarse.

Y. *Y sin embargo, la filosofía de la liberación pretende integrar el análisis marxista de la economía capitalista, del funcionamiento del capital.*

A. Esa es una pregunta muy específica. Sí, en efecto, he sido poco cauteloso al señalar lo anterior. Sin embargo, hay algunos puntos que sigo sosteniendo. Creo que Hinkelammert tiene razón, y no Dussel, en el sentido de que no podemos volver a Marx. Ya aún más, creo que, y he tratado de mostrarlo, que la teoría del valor de Marx en *El Capital* es simple y sencillamente falsa...

Y. *¿Falsa hoy, o incluso falsa en su tiempo, es decir, dentro del contexto del capitalismo del Siglo XIX?*

A. Bueno, la teoría es una parte fundamental del análisis de Marx, muy importante puesto que constituye la base para deducir consecuencias para la teoría de la plusvalía. Pero creo que la Escuela de Viena pone límites –el término en alemán es *grasnmustenschule*–

“*limit use school*”, ... son famosos economistas marxistas y también gente de izquierda. Algunos socialistas han retomado esta teoría en lugar de la teoría de Marx, y creo que tenían razón en cuanto a la teoría del “*limit use*”. No sé, si sea el término correcto en inglés para el *grasnmustenthom*. Creo que tenían razón, pero no soy economista. Sin embargo, economistas como Hinkelammert dicen que hay dos utopías: la marxista y la del neoliberalismo; él rechaza ambas y yo haría lo mismo.

Y. *Pero rechazaría usted la utopía marxista en la forma como lo hacen autores como Lyotard, por ejemplo, como un metarrelato.*

A. Sí, también en ese sentido. Lo hice ya con base en el análisis del historicismo de Popper. En esa época no conocía el trabajo de Lyotard, pero recurrí al análisis de Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* y en *La miseria del historicismo*. No sostengo que Popper esté en lo cierto, pero en general creo que se trata de argumentos importantes. No es cierto, como sostienen muchos que Popper argumentaba siempre contra Marx; de hecho simpatizaba mucho con las intenciones de Marx de ayudar a la clase trabajadora. Él mismo había sido socialista y sé que trabajó en el movimiento en Viena hasta el final. De igual forma, nunca bebió alcohol porque pertenecía a una organización en favor de los trabajadores que tenía como fin alejarlos de toda colonización.

Y. *Tal vez fue satanizado, estigmatizado por los marxistas.*

A. Sí, siempre que se menciona el nombre de Popper los marxistas se enojan.

Y. *Hablando ahora de su vida personal, hace un momento usted me decía que después de haber estado en un campo de concentración ingresó en la universidad. ¿Desde cuándo supo que quería estudiar filosofía?*

A. En un principio mi carrera principal fue la historia; siempre quise convertirme en historiador y la filosofía era una carrera secundaria. En la época se requería un tema principal y dos secundarios. Se obtenía entonces el doctorado sin pasar por la maestría –ese sistema se implantó después de tal suerte que presenté mi examen doctoral en año y medio. Las exigencias no eran tantas como hoy en día.

Y. *Me llama mucho la atención que mencione eso, pues por lo general la gente dice que en sus tiempos todo era más estricto.*

A. No. ¿Quién dice eso? Yo sé que en filosofía, las exigencias para presentar trabajos aumentan constantemente, especialmente en cuanto a la cantidad de obras que debe leer el estudiante, la cantidad de notas a pie de página que usan –yo utilicé, unas veinte o treinta notas– en tanto que ahora son cientos. En aquella época no se podían reproducir los libros en fotocopiadora. Hoy en día un estudiante debe trabajar 4 y 5 años en su tesis.

Y. *Esta entrevista se publicará en la revista Dialéctica que en términos generales sigue una línea marxista de pensamiento, por lo que me parece de suma importancia la siguiente pregunta. ¿Cree usted que el pensamiento marxista es aún pertinente para los países latinoamericanos o tercermundistas y no para los países desarrollados? Me refiero a algunos aspectos del marxismo. Porque aquí se ha acogido la filosofía marxista de una manera muy especial.*

A. Sí, pero debe sufrir una profunda transformación. No me convence mucho lo que vi... he estudiado un poco la teoría de la dependencia de los primeros años, así como algo de la actual como la del brasileño Cardoso. Pero esto no es sólo marxismo... por ejemplo la forma como Dussel recurre al marxismo, no creo que ayude mucho.

Y. ¿No cree que el marxismo tiene aún categorías o conceptos que pueden ayudar a construir nuestros discursos?

A. No, lo que quiero decir es que Marx es un gran hombre y por ejemplo Max Weber, aunque sostiene otra postura, ha confesado no obstante haber aprendido mucho de Marx. Yo también aprendí de Marx, y considero que siempre es sumamente útil leerlo, principalmente con el fin de insertar su pensamiento en contextos más amplios.

Y. ¿Cuál podría ser uno de esos contextos más amplios?

A. Aspectos filosóficos, porque hay aspectos filosóficos del marxismo que yo no podría aceptar...

Y. ¿Del joven Marx o del maduro? Porque habría que reconsiderar si Althusser estaba en lo cierto cuando habló de la ruptura epistemológica en el pensamiento de Marx. Durante un tiempo, cuando todos en la universidad estudiábamos marxismo, muchos pensaban que Althusser estaba completamente equivocado. Tal vez podamos considerar ahora que hay en efecto un Marx joven, humanista y uno maduro, científico.

A. Sí, yo siempre estuve de acuerdo con el Marx humanista. Los estudiantes se entusiasman con el joven Marx, el humanista, no con la lectura objetivista, científicista de Althusser.

Y. ¿Cree que el humanismo es aún pertinente pensando en críticas como la de Foucault al respecto?

A. Sí, permítame poner un ejemplo que nos conduzca al núcleo de la problemática. Cuando yo era estudiante estaba, como todos, entusiasmado con la teoría de la superación de la enajenación *entfremdung*, en alemán. Pero hay un momento utópico en todo eso que ahora dejaría de lado. Debemos tener

instituciones. Sin instituciones o, en otras palabras, sin sistemas y subsistemas funcionalistas, la cultura no es posible. Si se desea cancelar por completo esta clase de alienación que es paralela a esta clase de sistemas e instituciones, cualquier forma de cultura sería imposible... Así que no puedo ya aceptar el postulado de la superación total de la alienación, después de lo cual se conforma una nueva sociedad, un nuevo tipo de hombre. Por ejemplo, la palabra española "proximidad" que utiliza ... en sus primeros trabajos, constituye un utopismo muy peligroso, pues presupone la cancelación de toda forma de alienación.

Y. Entonces ¿diría usted que la alienación es un mal necesario? ¿Está de acuerdo en que la alienación es un hecho aunque imposible de suprimir?

A. Actualmente sostengo que no se debe tolerar toda forma de alienación, pero quizá siguiendo a Hegel podemos hacer una distinción entre *Entäusserung*... y *entfremdung*; no puede tolerarse toda *entfremdung*.¹ Equivaldría también a lo que Habermas llama la "colonización del mundo de la vida por los sistemas", en el sentido tradicional marxista. Esto no puede tolerarse, pero una cierta forma de ... en las instituciones, en los sistemas, debe aceptarse, es necesaria. Por ejemplo, en el sistema de intercambio de mercado, no se puede reemplazar ese sistema por la distribución inmediata de los bienes hecha por los productores y los trabajadores. Eso corresponde a uno de los ideales de Dussel: alcanzar una forma así de distribución, lo cual me parece sumamente peligroso, no me convence ya que no supondría progreso, ni siquiera para los países en desarrollo, aunque en muchos aspectos difieran de los demás.

Y. Sin embargo, el mercado mundial está alcanzando dimensiones exorbitantes. Hay enormes contradicciones...

A. Sí, eso también es cierto. Por ejemplo, las estadísticas muestran que independientemente de lo que se dice del crecimiento, la polarización va en aumento. Pero por otro lado, hay muchos aspectos intermedios. Desgraciadamente por el momento no puedo hablar con elementos suficientes sobre el tema. Creo que entre la realización de la proximidad gracias a la distribución inmediata de los bienes por los trabajadores que constituye un extremo, y la liberalización que es el otro extremo, hay muchos aspectos intermedios, en donde se pueden introducir mejoras al orden de cosas.

Y. Pero Marx no habló en ese sentido de la distribución de los bienes. Eso no corresponde al pensamiento marxista. El problema es mucho más complejo.

A. El punto de convergencia de Marx y Dussel es que están convencidos de que es preciso eliminar el sistema de libre mercado. Y yo no creo que sea posible, ni deseable. Lo anterior va junto con la teoría del valor, en la que de momento no puedo entrar. Simplemente puedo decir que no es cierto que el valor de uso queda totalmente destruido por el sistema marxista en favor de... la forma como usa sus términos en alemán... no es lo correcto, el intercambio entre personas es tan originario, tan antiguo como el trabajo, como la formación de grupos de hombres, de comunidades para relacionarse con la naturaleza. El intercambio no es el diablo.

Y. ¿Sostendría usted que el capitalismo es tan antiguo como la humanidad?

A. No, pero el mercado es mucho más antiguo como sistema de intercambio... Hay diferencias, sin hablar del actual capitalismo financiero. Se ha dado un desplazamiento del capitalismo productivo al capitalismo financiero que es el más importante, que circula en redes internacionales, casi independiente de todo... Yo creo que deberíamos contar con eso que se ha dado en algunos países como Alemania, una economía de mercado social, por ejemplo. Si se pudiera lograr a nivel global sería...

Y. ¿Quién controlaría?

A. Ahí está un punto interesante. Si se pudiera lograr lo que propongo a nivel global, necesitaríamos un orden legal cosmopolita, que no tenemos. Cada estado nacional por separado no puede resolver estos problemas. Kant ya dijo que el ideal de república no se puede realizar sin eliminar la pluralidad de estados nacionales en conflicto en el orden internacional.

Y. Muchas gracias por la entrevista Profesor Apel.

NOTAS

¹ Wenceslao Roces considera en su nota introductoria a la versión española de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel que: *Entäusserung* debe traducirse por "enajenación" y *Entfremdung* por "extrañamiento". (Nota de GVL).

Próximo número:
Frank Hinkelammert, "Teoría
del Valor en Marx y Filosofía de
la Liberación"

FORO MUNDIAL DE LAS ALTERNATIVAS.

METAS Y OBJETIVOS

I. Preámbulo

Es preciso crear un Foro que agrupe a individuos, líderes de movimientos sociales, intelectuales, redes y foros que trabajen en la definición de alternativas frente al neoliberalismo imperante en el mundo. De hecho, la suerte de la Humanidad se halla en juego. El sistema económico actual, que pretende ser eficaz y productivo para responder a las necesidades básicas de la población, no hace en realidad sino excluir y discriminar. Mientras tanto, las empresas transnacionales monopolizan las palancas del poder de manera totalmente antidemocrática y favorecen la concentración de la riqueza en manos de unas minorías que manipulan las estructuras políticas nacionales e internacionales. Como resultado, el sistema económico va creando situaciones sociales dramáticas, debilita a las instituciones públicas, y conduce al deterioro de las solidaridades sociales, a la destrucción del medio ambiente y al debilitamiento de los valores culturales y éticos.

Frente a estos hechos, van desarrollándose en todo el mundo resistencias tenaces, de donde surgen nuevas perspectivas en torno al porvenir del planeta, que hacen renacer la esperanza en todos aquéllos y aquéllas que aspiran a nuevos modos de actuar y de pensar. Es alrededor de estas ideas que nos hemos agrupado para crear el *Foro Mundial de las Alternativas* y suscribir su manifiesto.

II. Metas

Contribuir a reforzar las múltiples luchas económicas, sociales, políticas y culturales, en particular de los pueblos

oprimidos, de los trabajadores y las trabajadoras, del mundo campesino, de las mujeres, de los jóvenes, de las comunidades cuya identidad y derechos sociales han sido vejados, de los movimientos ecológicos, mediante la creación y la difusión de nuevas perspectivas alternativas.

Promover la investigación teórica y política en torno a alternativas viables de desarrollo frente al neoliberalismo y la globalización, que descansen en valores populares y democráticos y respeten las diferencias nacionales, culturales y religiosas. De manera más específica, el Foro procurará identificar distintos niveles de investigación que puedan contribuir a fortalecer las resistencias, en particular acerca de los asuntos macroeconómicos, de los movimientos sociales, del desarrollo local, etc.

Contribuir a desarrollar nuevas formas de pensar para analizar la situación actual, pero sobre todo definir los objetivos y los medios de una sociedad más democrática y justa.

III. Objetivos

Analizar las consecuencias sociales, económicas, políticas y culturales del neoliberalismo y del capitalismo, en particular del capital financiero y las empresas multinacionales.

Hacer presión sobre el sistema económico actual, obligarlo a ajustarse a las necesidades de los pueblos y al respeto del medio ambiente, deslegitimar la lógica actual de la globalización, e identificar alternativas viables.

Promover nuevas aproximaciones para resolver la tensión dialéctica entre la iniciativa personal y los objetivos colectivos.

Promover nuevas aproximaciones para resolver la tensión dialéctica entre la iniciativa personal y los objetivos colectivos.

Promover la expansión de actividades sociales que se expresen por fuera del mercado y que respondan a los requerimientos de la solidaridad social.

Promover la democracia, no sólo como objetivo final de la organización social, política y económica de la sociedad, sino también como un medio de acción colectiva, que integre los movimientos sociales, los partidos políticos, las instituciones nacionales e internacionales.

Promover todas las culturas, con base en la consideración de que las diferencias culturales y religiosas, las diferencias de opinión y de visiones forman parte del patrimonio de la Humanidad y constituyen contribuciones potenciales a la mejoría de la vida de la gente, aunque sin dejar de oponerse a tendencias reduccionistas que descansan en un nacionalismo estrecho, en etnicismos o en fundamentalismos religiosos.

Promover la instauración de poderes democráticos y profesionales de regulación de la economía por parte del Estado.

Promover los reagrupamientos regionales sobre la base de la complementariedad y la satisfacción de las necesidades populares, en el marco de intercambios internacionales más justos, como uno de los medios para enfrentar la globalización actual.

Reorientar las organizaciones internacionales existentes, para que sean más democráticas y más respetuosas de las necesidades de los pueblos, e impulsarlas a

desempeñar un mayor papel en la regulación de las relaciones internacionales en los planos económico, social y político (en particular en lo que concierne al capital financiero, a la fiscalidad internacional, las migraciones, los armamentos, etc.).

IV. Medios

Establecimiento de un foro internacional que reagrupa a individuos, movimientos y redes, que estén de acuerdo en suscribir el Manifiesto.

Organización de diversos grupos de trabajo, de actividades y de encuentros.

Diseminación de los análisis y de la información acerca de las diferentes iniciativas.

Acción conjunta para defender y apoyar ciertas causas y movimientos.

El trabajo del Foro, así como el Manifiesto, serán revisados y reevaluados cada cinco años y rediscutidos por los miembros.

V. Membresía

Serán miembros todos aquellos individuos que suscriban el Manifiesto y que se comprometan de manera concreta en las acciones del Foro.

Serán miembros asociados las personalidades, los movimientos y las instituciones que suscriban el Manifiesto.

Serán colaboradores los individuos y las asociaciones que trabajen con el Foro en actividades específicas.



SUSCRÍBASE A

dialéctica

SUSCRIPCIÓN POR CUATRO NÚMEROS

México \$ 150.00 pesos

Norte, Centro y Sudamérica \$ 30.00 USDs.

Europa \$ 30.00 USDs.

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

ES TIEMPO DE REVERTIR EL CURSO DE LA HISTORIA

MANIFIESTO DEL FORO INTERNACIONAL DE LAS ALTERNATIVAS

Es tiempo de revertir el curso de la Historia. El destino de la Humanidad se halla en juego. Los progresos científicos y los adelantos técnicos, joyas del saber, sirven a los intereses de una minoría, en vez de contribuir al bienestar de todos. El uso que se hace de la ciencia y la técnica aplasta, margina, excluye a numerosos seres humanos por todo el mundo y deteriora el medio ambiente. El acceso a los recursos naturales, a los del Sur en particular, sigue bajo el control de los centros y se convierte en objeto de pugnas políticas y en amenazas de guerra. *Es tiempo de revertir el curso de la Historia.*

Es tiempo de poner la economía al servicio de los pueblos. Hoy, la economía no suministra bienes y servicios sino a una minoría. En su forma actual, empuja a la mayor parte de la Humanidad hacia estrategias de supervivencia, y niega incluso el derecho a la vida a cientos de millones de personas. Fruto del capitalismo neoliberal, la lógica económica forja y acentúa las desigualdades. Con su creencia en la virtud autorreguladora del mercado, fortalece el poder económico de los ricos y aumenta el número de pobres. *Es tiempo de poner la economía al servicio de los pueblos.*

Es tiempo de derribar el muro entre el Norte y el Sur. Los monopolios del saber, de la investigación científica, de la producción de punta, del crédito, de la información, garantizados por instancias internacionales, crean una polarización que crece día con día en el mundo y al interior de cada país. Muchos pueblos, encerrados en lógicas de desarrollo culturalmente destructivas, físicamente insostenibles y económicamente dependientes, no pueden definir por sí

los mismos las etapas de su evolución, ni construir las bases de su propio crecimiento, ni asegurar la educación de sus jóvenes generaciones. *Es tiempo de derribar el muro entre el Norte y el Sur.*

Es tiempo de encarar la crisis de civilización. Los objetivos limitados del individualismo, el universo cerrado del consumo, la invasión del productivismo y, para otros, la búsqueda obsesiva de la simple supervivencia cotidiana, ocultan los grandes objetivos de la Humanidad: el derecho a la vida, la liberación de la opresión y la explotación, la igualdad de oportunidades, la justicia social, la paz, la espiritualidad, la fraternidad. Los progresos de la biotecnología llevan al resurgimiento de los debates sobre la naturaleza y los fines de la existencia humana. *Es tiempo de encarar la crisis de la civilización.*

Es tiempo de rechazar el poder del dinero. La concentración del poder económico en manos de empresas transnacionales atenta contra la soberanía de los Estados. Es una amenaza para la democracia, en cada nación y a escala del universo. El predominio del capital financiero no sólo compromete el equilibrio monetario internacional. Contribuye a transformar numerosos Estados en verdaderas mafias y alienta las fuentes ocultas de la acumulación capitalista: el narcotráfico, el comercio de armas, las redes de prostitución. *Es tiempo de rechazar el poder del dinero.*

Es tiempo de transformar el cinismo en dignidad y la dignidad en poder. La Bolsa de Valores se dispara con el despido de trabajadores. La competitividad se afianza con la eliminación de los consumidores. La curva de excelencia de los índices macroeconómicos tiene por correspondencia el

aumento del número de pobres. Los alicientes de las instancias económicas internacionales son para quienes, ajustar su economía, ahondan la brecha entre las clases y fomentan la multiplicación de los conflictos sociales. La ayuda humanitaria internacional es tragada por los que han sido reducidos a la desesperación. *Es tiempo de transformar el cinismo en dignidad y la dignidad en poder.*

Es tiempo de reconstruir y democratizar el Estado. El desmantelamiento del Estado, el encogimiento de sus funciones, las privatizaciones a ultranza desembocan en la desmoralización del servicio público, en el debilitamiento de los sectores educativos y de salud, y a fin de cuentas en su tutelaje por los intereses económicos privados. La mundialización neoliberal tiende a alejar al Estado de la población, y a fomentar la corrupción. Hace del Estado un instrumento represivo al servicio de sus propios objetivos. *Es tiempo de reconstruir y democratizar el Estado.*

Es tiempo de ser verdaderos ciudadanos. Millones de personas no tienen derecho al voto porque son inmigrantes y millones no votan, por despecho, desaliento, crisis de los partidos, sentimientos de inutilidad o exclusión de la vida política. Influencias e intervenciones diversas suelen alterar a menudo el sentido de las elecciones. Pero la democracia no consiste en las solas elecciones. Es la participación en todos y cada uno de los niveles de la vida económica, política y cultural. *Es tiempo de ser verdaderos ciudadanos.*

Es tiempo de volver a nuclear los valores colectivos. La modernidad vehiculada por el capitalismo e ideologizada por el neoliberalismo ha destruido o pulverizado las culturas existentes. Ha hecho que estallen las solidaridades y que se resquebrajen las convicciones, y en su lugar ha puesto la exaltación del individuo, cuya eficiencia está a la medida de su éxito económico. Lejos de ser factor de emancipación para el conjunto de los pueblos, ha desembocado en una crisis de la educación, en violencias sociales y en

explosiones de movimientos identitarios estériles, nacionalistas, étnicos o religiosos. *Es tiempo de volver a nuclear los valores colectivos.*

Es tiempo de mundializar las luchas sociales. La internacionalización de la economía podría significar un adelanto considerable para los intercambios materiales, sociales y culturales entre los seres humanos. Hoy, bajo su forma neoliberal, es una pesadilla que atormenta a las víctimas del desempleo, a los jóvenes que se preguntan por su porvenir, a los pueblos excluidos de la producción, a las naciones sometidas a los ajustes estructurales, a la desregulación del trabajo, a la erosión de los sistemas de seguridad social y a la eliminación de las redes de protección de los más débiles. *Es tiempo de mundializar las luchas sociales.*

Es tiempo de despertar la esperanza de los pueblos. En todo el mundo se organiza la resistencia, se llevan a cabo luchas sociales y se buscan iniciativas alternas. Por doquier mujeres, hombres, niños, desempleados, excluidos, oprimidos, obreros, campesinos sin tierra, comunidades víctimas del racismo, pobres de la ciudad, pueblos indígenas, estudiantes, intelectuales, migrantes, pequeños comerciantes, descastados, clases medias en decadencia, simples ciudadanos, afirman su dignidad, exigen sus derechos humanos, hacen que se respete el patrimonio natural y practican la solidaridad. Unos han entregado su vida por estas causas, otros son héroes cotidianos. Unos reconstituyen sus situaciones concretas, otros experimentan con fórmulas la renovación de la economía. Unos sientan las bases para otra política, otros crean una cultura nueva. *Es tiempo de despertar la esperanza de los pueblos.*

Ha llegado el tiempo de las convergencias. Convergencia de las luchas, convergencia de los saberes, convergencia de las resistencias, convergencia de las alternativas, convergencia de los espíritus, convergencia de los corazones, hacia un mundo de justicia e igualdad, de inventiva y progreso material, de optimismo y un florecimiento espiritual.

Este mundo, podemos construirlo si encontramos alternativas viables al neoliberalismo y a la mundialización unilateral, alternativas que se basen en los intereses de los pueblos y el respeto a las diferencias nacionales, culturales y religiosas. *Ha llegado el tiempo de las convergencias.*

El tiempo de un pensamiento creador y universal se abre ante nosotros. El análisis de las consecuencias económicas, sociales, ecológicas, políticas y culturales de la organización económica actual conducirá a su deslegitimación. La búsqueda del equilibrio entre la iniciativa personal y los objetivos colectivos dará paso a nuevas fórmulas. El estudio de la expansión de sectores no mercantiles, el de las técnicas de producción que toman en cuenta el bienestar de quienes las utilizan, el de la organización y de la naturaleza del trabajo, contribuirán también a la creación de una organización colectiva más humana. *El tiempo de un pensamiento creador y universal se abre ante nosotros.*

El tiempo de la acción ya ha comenzado. La democracia ya no es tan sólo una meta en la organización de las sociedades. Aparece también como la clave para el funcionamiento de los movimientos sociales, de los partidos políticos, las empresas, las instituciones, las naciones y los órganos internacionales. Se ha venido experimentando como un aporte esencial para el respeto de los intereses populares y la salvaguarda de la seguridad nacional e internacional. La apertura de espacios para todas las culturas, por cuanto todas forman parte del patrimonio de la Humanidad, permite superar progresivamente los repliegues identitarios reduccionistas. La existencia de Estados democráticos, competentes y transparentes aparece como la base para el restablecimiento de su poder de regulación. Los reagrupamientos económicos y políticos regionales, basados en la complementariedad interna, se perfilan como la mejor respuesta a las necesidades reales de la población y como una alternativa

consistente a la mundialización neoliberal. Reforzar y democratizar las instituciones internacionales, regionales y mundiales se ha convertido en un objetivo realizable, del que dependen el progreso del derecho internacional y de la insoslayable regulación de las relaciones económicas, sociales y políticas, tanto en el plano mundial, como en los ámbitos del capital financiero, de la fiscalidad, de las migraciones y del desarme. *El tiempo de la acción ya ha comenzado.*

Hoy, es menester crear una red de personas comprometidas, de organizaciones populares, de movimientos sociales, de centros de estudio. Ha llegado el momento de constituir un foro de los foros dispersos en el mundo. Es preciso reflexionar y trabajar juntos, apoyar las luchas sociales abiertas al porvenir, estimular las alternativas viables a la mundialización neoliberal, difundir los resultados de los trabajos y las experiencias. Estamos seguros de que se puede construir una democracia universal, respetuosa de la identidad y de la dignidad de todos los seres humanos. Estas son las razones de que los firmantes de esta declaración apoyan la creación del *Foro Mundial de las Alternativas*. Invitamos a los que pueden hacerlo, a firmar esta declaración, a adherirse al Foro y a hacer que participen en él los movimientos y las instituciones que comparten estos ideales y de los cuales forman parte. *Es tiempo de revertir el curso de la Historia.*

Infonnes:
Dr. Françoise Houtart
Dir. Centre Tricontinental^{al}
Avenue Saint Gertrude,⁵
B-1348 OTTIGNIES
Louvain La Neuve,
Belgique, Belgium
Tel: 45 08 22
Fax: 45 31 52
E-mail: houtart@espo.ucl.ac.be

DOS COMENTARIOS AL LIBRO *FILOSOFÍA Y CIRCUNSTANCIAS DE* ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y Circunstancias*, Ed. Anthropos-UNAM, México, 1997, 426 p.

Filosofía y circunstancias es un libro plural. Comprende trabajos disímolos que, como su título lo indica, responden a diferentes situaciones: ponencias en coloquios, artículos, contribuciones en mesas redondas, presentaciones de libros, semblanzas de filósofos. No es posible abarcarlos todos. Pero algunos ensayos tratan de temas que han sido centrales en la obra del autor; me detendré sólo en ellos.

La reflexión de Sánchez Vázquez persigue, como él mismo lo declara en el "Prólogo", un saber ligado a la vida. Y la vida de Sánchez Vázquez, en pensamiento y acción, ha estado orientada, con generosidad ejemplar, por un valor: evitar ser "cómplice de la injusticia". Para ello buscó una guía: la filosofía marxista, interpretada como un sistema de pensamiento y, a la vez, de transformación social. Pero al inclinarnos sobre una obra que confiesa su pertenencia a una corriente de pensamiento, solemos sucumbir a una tentación simplista: tratarla como un caso, entre otros muchos, de la adopción de una concepción sobre el mundo, igual en todos sus partidarios. Se oculta así su carácter distintivo, que permitiría comprenderlo en su singularidad. Porque el

trabajo de Sánchez Vázquez, aunque fiel a la estela del marxismo, obedece a una postura particular en ella. Y es quizás esa postura singular la que le permite mantenerse vivo, después de la crisis que ha sufrido el marxismo convencional.

Pese a los propagandistas del desencanto, quedan aún, en mi opinión, muchos puntos válidos en la crítica marxista a la sociedad contemporánea. Pero creo que el más importante es abrir la posibilidad de una ética de nuevo cuño, que fuere a la vez crítica y concreta. Pues bien, en la reflexión de Sánchez Vázquez me parece encontrar elementos que podrían conducirnos en ese camino.

El pensamiento de Marx puede verse atravesado por una tensión central. Propone una teoría que juzga científica y, al mismo tiempo, está atravesado por una pasión moral libertaria. De los escritos de Marx, caben dos clases de lecturas: como una aportación a un saber que quiere ser ciencia y como la expresión de una nueva ética. Esa fue una de las claves de su enorme éxito: el marxismo presentaba un mensaje imbuido de un fuerte *pathos* moral bajo la apariencia de un saber científico y una explicación objetiva de la sociedad detrás de una indignación moral. Pero, a mi juicio, la principal falla del

luis villoro

marxismo fue su dificultad en articular esos dos discursos: el científico y el ético. Por ello, la mayoría de los continuadores de Marx pretendieron eliminar la tensión reduciendo el discurso ético al científico. Tanto Engels, como Kautsky, como Lenin, los socialdemócratas, al igual que los bolcheviques, intentaron incorporar el discurso ético de Marx, como un elemento, en la cadena causal de que hablaba su discurso pretendidamente científico. Ese "cientificismo" en la interpretación del marxismo fue responsable en gran parte del desvanecimiento en los movimientos y revoluciones socialistas de su carácter fundamentalmente moral y, lo que fue mucho más grave, de la ausencia de una dimensión ética en la vida social y política del "socialismo real".

Sin embargo, al lado de la corriente científicista, mayoritaria, hubo otra tendencia que podría salvar el carácter ético de la propuesta marxista. Sánchez Vázquez es uno de sus principales portavoces. Sin romper nunca con el "marxismo-leninismo", su "filosofía de la praxis" intentó recorrer un camino, en que pudiera salvarse el mensaje moral del socialismo.

En primer lugar, Sánchez Vázquez nunca cayó en el simplismo del determinismo de muchos seguidores de Marx. Algunos de los ensayos

del volumen que comentamos, que tratan de la relación de la teoría filosófica con la realidad social, dan testimonio de ello. El pensamiento filosófico, sostiene Sánchez Vázquez, se inserta en una situación concreta; la historia de la filosofía, no puede olvidarse, por lo tanto, de las condiciones sociales en que surge el pensamiento. Pero ese condicionamiento no es determinante. Las doctrinas filosóficas no validan su verdad por su carácter ideológico. Tiene que someterse a un criterio de verdad independiente que, según Sánchez Vázquez, es la práctica misma (pp. 74-76). La filosofía no es, por otra parte, un mero "reflejo" de una realidad social; se explica también por su articulación conceptual interna y por sus nexos con otras filosofías (p. 94). Pero entonces, concluyo que el pensamiento no puede reducirse a una mera "superestructura", determinada únicamente por las relaciones de producción.

Este distanciamiento del cientificismo determinista tuvo sus mejores frutos en las reflexiones de Sánchez Vázquez sobre el arte. Frente al "realismo socialista", él sostuvo el carácter creativo del arte, como una práctica transformadora de la realidad, condicionada, sin duda, pero no determinada por las situaciones sociales y las ideologías políticas. El arte podía ser, entonces, disruptivo de las estructuras sociales existentes.

Tocamos así el concepto central, el eje sobre el que se articula el pensamiento de Sánchez Vázquez: la filosofía de la praxis, expuesta principalmente en su libro de ese

título, pero presente en todos sus ensayos, incluyendo los que ahora comentamos. La "praxis" o "práctica", es la actividad humana transformadora de la realidad. La filosofía, en cuanto praxis, es vista como una actividad que, siguiendo las famosas *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, no sólo pretende interpretar el mundo sino transformarlo. Pero la práctica transformadora puede ser de muchos tipos: el trabajo, el arte, la técnica, la política y también la moral.

En verdad, la transformación que ejerce la práctica puede ser neutra respecto de valores morales, o incluso, contraria a ellos. ¿Las transformaciones de la técnica moderna, la "ingeniería" social tienen, o no, un valor moral? En cualquier caso, Sánchez Vázquez reconoce que la actividad práctica puede ejercerse de modo de reforzar una situación social existente o bien de revolucionarla. En consecuencia, las filosofías como prácticas, pueden ser "concordantes o discordantes con el mundo" (p. 100). La práctica que interesa a Sánchez Vázquez es la revolucionaria; y en ella es donde puede injertarse el discurso ético de Marx. Entonces el deber ser moral no se fundaría simplemente en la práctica en cuanto tal, sino sería un género especial de práctica: la que disiente de una situación social que se percibe como injusta. Leo un párrafo del libro que nos ocupa: "Si el filósofo se hace eco de la consideración que crece fuera de su propio jardín, de que el mundo no está bien hecho, de que no se vive en el mejor de los mundos posibles y de que

el presente real se transforma, se debe a él" (p. 103). Luego, la praxis, para poder fundar un deber ser moral, no puede ser concebida como simple transformación de la realidad, sino como una transformación tal que sigue la proyección de un ideal asumido como fin de la acción. Cito otro párrafo: la filosofía de la praxis considera una unidad indisoluble de proyecto de emancipación, crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar. El gozne en que se articulan estos tres momentos es la praxis como actividad reorientada a un fin. Se trata de transformar el mundo (proyecto o fin) con base en una crítica y en un conocimiento de lo existente" (p. 130). Si lo he entendido bien, la praxis que puede dar lugar a una actitud ética no es cualquiera, sino aquella, disruptiva de la realidad existente, que se propone la emancipación como un fin que trasciende esa realidad. Si es así, esa praxis rebasa por principio, la moralidad social existente en una clase en una formación social y da lugar a una actitud crítica que no "refleja" un sistema de producción, sino lo trasciende.

Sánchez Vázquez, desde su *Ética*, había hecho la distinción entre una moralidad social, reflejo de una clase y las normas éticas que no podían reducirse a ella. En un libro posterior, *Del Socialismo Científico al Socialismo Utopico*, reivindicó, en la actitud ética, la proyección de un ideal que no puede deducirse, sin más, de otros hechos históricos, y que guía la actividad transformadora.

Veo en esas ideas la posibilidad de sostener, dentro del marxismo, una moral libertaria, que sea a la vez concreta — porque condicionada por la situación social y tendiente a su transformación real— y crítica — porque disruptiva de la situación existente, incluida su moralidad social—.

No es extraño, por lo tanto, que gracias a esta reivindicación del socialismo como una proyección ideal de carácter ético, Sánchez Vázquez, antes de la caída de los "socialismos realmente existentes", haya podido distanciarse de ellos. Pese al desgarramiento interior que esa postura suponía, tuvo el denuedo de denunciarlos como falsos socialismos. Y acertó, en mi opinión, en ver en el "cientificismo" del marxismo oficial la filosofía de ese engaño. En efecto, si consideramos la teoría de la emancipación social como un saber científico, sólo está al alcance de un grupo de intelectuales que se supone pueden dominar ese saber. Ellos tendrán la clave para interpretar la realidad: sólo ellos conocerán así la

verdadera vía de la emancipación. Tanto Kautsky como Lenin, pese a sus diferencias en otros muchos puntos, sostuvieron que la "ciencia marxista" debía ser introducida desde fuera del proletariado para liberarlo. Pero entonces la liberación no es obra de la elección de los mismos obreros, sino del conjunto de intérpretes de una ciencia, que constituyen la dirigencia del Partido. La democracia es innecesaria; los que tienen la ciencia de la sociedad liberada son quienes pueden conducir a ella; ellos son los salvadores, los únicos guías; quienes no los sigan no pueden ser sino traidores. Frente a esa tesis — que llegó a ser corriente en el "marxismo-leninismo" — Sánchez Vázquez sostiene que, si el marxismo es una filosofía de la liberación, no es por su carácter pretendidamente científico, sino por su propuesta de una práctica transformadora. Y esa propuesta no concibe la teoría filosófica como un saber científico sino como un momento de la actividad práctica misma, por lo tanto, —añadiría yo— como

ética crítica. "El contenido revolucionario de la filosofía no sólo está en la concepción práctico-materialista de la realidad y del pensamiento — escribe Sánchez Vázquez (p. 156) — sino en haber concebido la propia teoría (la filosofía en este caso) como un momento necesario de la práctica misma".

Muchos se apresuraron a proclamar la muerte del marxismo. Lo que ha muerto, pienso yo, es su interpretación científicista. La vía hacia la justicia social requiere, sin duda, de un conocimiento de los hechos sociales, pero no es obra de ninguna ciencia, tampoco de ninguna técnica. Es, antes que nada, asunto de una ética política. Para ello hay que recuperar la ética, a la vez concreta y disruptiva, que latía en el pensamiento original de Marx y que iluminó la pasión por la justicia de los movimientos socialistas. La obra de Sánchez Vázquez es una contribución muy valiosa en esta empresa.

Texto leído en la presentación del libro el día 17 de febrero de 1998 en la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM.

FILOSOFÍA Y CIRCUNSTANCIAS

gabriel vargas lozano

Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y Circunstancias*, Ed. Anthropos-UNAM, Madrid, 1997, 426 p.

El libro que presentamos hoy se titula *Filosofía y circunstancias* debido a que su autor escribió la mayoría de los textos que lo conforman, como respuestas a doctorados ho-

noris *causa* que ha recibido; ponencias en congresos, conferencias magistrales, presentaciones de libros y homenajes a los que denomina "filósofos cercanos". Sin embargo, ha titulado el trabajo final bajo un nombre que también motiva a todos los textos anteriores: "¿qué sig-

nifica filosofar?", pregunta que, a su vez, nos remite a otras: ¿qué significa filosofar para Sánchez Vázquez? y además ¿qué significa filosofar aquí en México, junto a, en diálogo con, otras formas de filosofar que también están presentes, de diversas maneras, en el libro?

Trataré de iniciar mi comentario aludiendo a la pregunta de: ¿qué significa filosofar para Sánchez Vázquez? En el último texto a que me he referido aborda directamente la pregunta. Para Adolfo Sánchez Vázquez, filosofar es una actividad específica; individual aunque no tan íntima y personal como buscaba Gaos, sino, digámoslo así, atravesada por el mundo circundante y sus conflictos; actividad histórica, intersubjetiva; racional, que "toma cuerpo en determinados textos que, en su trama abstracta, conceptual, objetiva, parecen borrar las huellas del hombre que la produjo" aunque finalmente lo revelen, como quería Fichte. Pero filosofar como actividad, dice Sánchez Vázquez comentando a Kant, debe ser distinguida de la filosofía como producto y por tanto, alude al carácter intencional que desea imprimirle el filósofo. Filosofar implica, entonces, la pregunta ¿para qué se filosofa? ¿con qué propósito? ¿persiguiendo cuál objetivo? ¿Para considerar que todo lo real es racional? como pretendía Hegel; para preguntar por el ser del *dasein* como en Heidegger; como saber de salvación como querían los medievales o para transformar el mundo, como quería Marx.

Sánchez Vázquez elige esta última opción designarla enigmáticamente por Marx en su tesis XI sobre Feuerbach. Adopta esta filosofía como parte de los compromisos teóricos, ideológicos y valorativos que cada persona, hombre o mujer, toma, cuando se enfrenta a los avatares de la existencia. Y por tanto, filosofar fue, para el autor, desde

los momentos previos a la Guerra Civil Española hasta hoy, una voluntad de profundización del paradigma marxista. Pero dentro de este paradigma, filosofar implicó ya en México, realizar un profundo esfuerzo de crítica y autocrítica debido a las crisis que había padecido este paradigma en su implantación práctica, con el objetivo de distinguir entre los aspectos novedosos y enriquecedores del marxismo, respecto de sus versiones ideológicas y legitimadoras de una sociedad que, finalmente, tenía poco que ver con las expectativas de los clásicos.

En este repensar el marxismo desde la filosofía, Sánchez Vázquez propone una nueva interpretación de la filosofía de Marx. Una nueva interpretación que se hace a partir de una rigurosa lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos de 44*, tanto en la exploración de sus ideas estéticas como en el descubrimiento de una nueva interpretación de la filosofía de Marx como filosofía de la praxis. Para mí, no es importante si corresponde o no a lo que Marx mismo decía en sentido estricto, ya que sobre esto, el autor de *El Capital* dijo muy poco. Además, en este siglo, hemos visto surgir una serie de interpretaciones extraordinariamente creativas de su filosofía, como en los casos de Engels, Gramsci, Althusser, Bloch y muchos otros. De lo que se trata es de poner de relieve que Sánchez Vázquez hizo una lectura creativa del texto de Marx y propuso una interpretación del marxismo como filosofía de la praxis, en forma

original y oponiéndose con ello, tanto a la interpretación dominante del *díamot* como a las versiones humanistas de un Schaff; practicante de un Korsch; totalizante de un Lukács o estructuralista de un Althusser. Abre así todo un programa de investigación en torno al significado de la categoría de praxis en la filosofía y de las complejas relaciones entre la filosofía y la transformación del mundo.

Fue esta postura crítica y autocrítica frente al propio paradigma asumido que impidió que su obra fuera arrastrada por las concepciones del fin de la historia; del posmodernismo y del neoliberalismo, que tanto han afectado a nuestro país.

Pero la iniciativa filosófica de Sánchez Vázquez no debe reflexionarse sólo en relación con las vicisitudes de la propia tradición en que se inscribe sino también con el devenir de la propia filosofía mexicana. Nos encontramos al final del siglo XX y por tanto, sin pretender convertirnos en estatuas de sal como en la imagen bíblica, debemos voltear nuestros ojos al pasado para descubrir, reflexionar, cuál ha sido de nuestro desarrollo filosófico; por cuáles sendas se ha transitado productivamente; qué lecciones podemos extraer, pero también para situar nuestra propia reflexión filosófica en el presente. Pues bien, en nuestro devenir filosófico, se han presentado diversas iniciativas originales frente a las cuáles Sánchez Vázquez ha tratado de hacer justicia y al mismo tiempo, marcar su diferencia. Las dos corrientes de pensamiento con

las cuáles ha reflexionado principalmente son la filosofía analítica y la filosofía latinoamericana. En relación a la primera corriente, quisiera decir que el diálogo sostenido con el Dr. Luis Villoro, otro de los pensadores más originales y destacados de la filosofía mexicana, ha sido ejemplar. Entre la filosofía marxista, interpretada por Sánchez Vázquez y la analítica, reflexionada en forma creativa por Luis Villoro, existen obvias diferencias en su forma de entender a la propia filosofía; en su manera de asumir las relaciones con la sociedad y con la ideología y en la forma en que se conciben las relaciones con la práctica y sin embargo, diría yo, que a pesar de las diferencias que no tienen por qué ser soslayadas subyace un mutuo reconocimiento basado en valores compartidos. Existe una voluntad democrática de diálogo animado por un valor que comparten ambos filósofos: el de lograr un mundo mejor que éste en el que nos ha tocado vivir.

El otro deslinde respetuoso y crítico es con el pensamiento de nuestro distinguido filósofo Leopoldo Zea, autor de otra de las iniciativas originales de la filosofía mexicana y que implican tanto una concepción de la filosofía misma como de sus relaciones concretas con la historia. Tanto en el texto titulado "Vicisitudes de la filosofía contemporánea en México" como en el dedicado a su obra "Filosofar a la altura del hombre", Sánchez Vázquez hace un reconocimiento a la obra de

Zea, al considerar que éste ya no pretende buscar el ser nacional o latinoamericano sino un "esclarecimiento de los problemas del hombre latinoamericano que afloran en su historia" (p.272). La tarea de la filosofía latinoamericana sería, para Zea, la de liberarse al adquirir conciencia de la dependencia y la enajenación impuestas desde fuera. Sánchez Vázquez reconoce este historicismo y su aceptación de la dimensión práctica de la filosofía pero critica su concepción especulativa del hombre y el modo idealista que le otorga a la conciencia en el proceso de liberación. Sánchez Vázquez vuelve a tratar este tema en su trabajo "La filosofía sin más ni menos" en donde aboga por una filosofía que no se retraiga de su función social pero tampoco que no se convierta en mera ideología. Aquí, lamentablemente no tenemos respuesta de Zea. Sin embargo, considero que este capítulo de la filosofía no está cerrado y se requiere debatir más profundamente sobre los problemas que plantea la filosofía latinoamericana. Lo dicho hasta ahora no clausura el debate sobre el *ethos* latinoamericano; la relación entre filosofía y sociedad dependiente o si se quiere poscolonial; la intervención de la filosofía en los problemas de la identidad nacional y también la relación filosofía y cultura.

Finalmente, Sánchez Vázquez también hace un reconocimiento y deslinde crítico con respecto a otro de los modos de filosofar prevalentes en nuestro medio y

que surge de la filosofía de Eduardo Nicol. Sánchez Vázquez reconoce en su obra una coherencia, sistematicidad; una crítica al subjetivismo y al existencialismo; un intento de relacionar razón y vida pero a la vez le señala que renace en un antropologismo especulativo. "La crítica —nos dice— es la cortesía del filósofo".

Sánchez Vázquez realiza también otras valoraciones críticas sobre Joaquín Xirau y en otra parte sobre Ramón Xirau; Manuel Sacristán, Carlos Pereyra, Eli de Gortari, Juliana González, Alejandro Rossi y en otros lugares de Bolívar Echeverría, Samuel Arriarán, Ana María Rivadeo y de mi propio trabajo. Sánchez Vázquez no ha escatimado tiempo para reflexionar sobre los trabajos de los otros colegas con generosidad pero sobre todo, sin concesiones gratuitas.

Felicitemos entonces al maestro Sánchez Vázquez por este nuevo libro, producto de muchas circunstancias: las del compromiso filosófico; las del exilio; las de su nuevo encuentro con España y las que han surgido de un justo reconocimiento a la voluntad de pensar con rigor, con creatividad y sin atenerse a los marcos establecidos. Filosofar es atreverse a pensar por sí mismo, en diálogo con los demás, para buscar la transformación del mundo sabiendo que este mundo es plural, complejo y distinto.

Texto leído en la presentación del libro el día 17 de febrero de 1998 en la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM.

PREMIOS CERVANTES

Premios Cervantes Discursos. Quinto Centenario. Universidad de Henares, Madrid, 1992 (Contiene los discursos de 1976 a 1990).

El libro *Premios Cervantes Discursos* fue editado con motivo de la exposición **Premios Cervantes. Retratos**, curada por Jesús Cañete Ochoa y Fernando Fernández Lanza. Expuesta en la sala de arte "1-2-9-3" de la Universidad de Alcalá de Henares.

El Premio Cervantes es un reconocimiento que se otorga en la Universidad de Alcalá de Henares una vez al año al mejor escritor de lengua castellana. A continuación presentaré algunas de las líneas más destacadas de los discursos de los escritores premiados en los años que van de 1976 a 1990. Lo importante de esta compilación, es resaltar la presencia de varios escritores latinoamericanos, dos por cierto mexicanos, entre los gatarardonados. Para la reseña seguiré el orden de aparición, que es el orden cronológico.

Jorge Guillén, 1976.

El discurso de Jorge Guillén fue muy breve, resaltó el hecho de que a pesar de que vivimos entre las furias de los negocios y las furias de los poderes, en la sociedad actual se mantienen todavía instituciones generosas que prestan atención a este precario resto: ciencias, artes, espiritualidad. Al mismo tiempo, resaltó el poeta que ya no es menester ir a Delfos, junto al monte Par-naso y la fuente Castalia, ni tampoco trasla-

ma. teresa colchero garrido

darse a Roma al Capitolio para recibir un reconocimiento a una obra poética. Es en el hermoso recinto Paraninfo de la Universidad Complutense, donde afortunadamente se realiza un acto que reconcilia la ardua transición política española entre su pasado y su porvenir. Emotivamente, Jorge Guillén finaliza el discurso con un pensamiento profundamente poético y significativo: "Y poesía es ahora —como ha sido siempre para este poeta— un símbolo de esperanza".

Alejo Carpentier, 1977.

Alejo Carpentier evoca la figura de Cervantes y habla de Alcalá de Henares como la magnífica ciudad situada por siempre entre los altos lugares de la cultura universal. El mismo historiador Cide Hamete Benengeli de haber estado presente, habría perdido la cuenta de tantos personajes tan buenos y tan renombrados como las señoras Emma Bovary y Albertina de Proust, Ersilia de Pirandello y Molly Bloom, venida especialmente de Dublín con su esposo y su amigo Stephen Dedalus, el príncipe Mishkin, el cándido Nazarin, y hasta Gregorio Samsa de la familia de los Kafka, todos ellos pertenecientes a la futura cofradía de la dimensión imaginaria, fundada con su llegada al mundo por quien iniciaba entonces su existencia entre nosotros. Y es que con Miguel de Cervantes Saavedra había nacido la novela moderna.

Alejo Carpentier intenta el fundamento de la originalidad en la novelesca castellana en la existencia de la picaresca española: —esto jamás se repetirá bastante, y más si pensamos qué poco se tiene esto en cuenta fuera de España—. Con la picaresca nace realmente la novela como hoy la entendemos. Novela que es invención totalmente española, sin antecedentes extranjeros, y que por su novedad, por su poder de cazar lo hondo de lo circundante y cotidiano será pronto traducida a varios idiomas. Novelesca que por otra parte constituye el movimiento literario más prolongado del renacimiento para acá, si tomamos en cuenta que nacida *Lazarillo de Tormes*, creará durante más de dos siglos, anunciadora de *Las Confesiones* de Rousseau y logrando una gran heredera en América a comienzos del siglo XIX, me refiero al *Periquillo Sarmiento* de Lizardi, el Pensador Mexicano.

Faltaba a la picaresca, pese a la importancia capital de su aportación esa cuartidimensión del hombre que es la dimensión imaginaria. Y esa era la dimensión que Cervantes nos había traído con su Quijote. La dimensión imaginaria, con todas sus inspiraciones terribles o magníficas, destructoras o poéticas, miedosas o inventivas, haciéndose ese nuevo yo un medio de indagación y conocimiento del hombre, de acuerdo con una visión de la realidad que que-

en ella todo y más aún de lo que en ella se busca *Don Quijote* es el primer y verdadero amante de la literatura moderna, dos ejemplos: uno, la proyección de sus propios fantasmas en la figura de Dulcinea, y otro, la velocidad supersónica de Clavileño.

Alejo Carpentier recuerda que de niño él jugaba al pie de una estatua de Cervantes en la antigua bella ciudad de la Habana y le dedica a Cervantes unos versos de Jorge Guillén que fueron inspirados por el Cid, pero que el novelista cubano le aplica a Don Quijote: "le crece el corazón... / Y cuanto llega su irradiación de héroe / Héroe puro siempre, héroe invulnerable / Autoridad paterna con su rayo solar".

Carpentier cierra su discurso con un recordatorio cervantino: "Una de las cosas que más debe dar contento a un hombre... es verse, viviendo, andar con un buen nombre por las lenguas de las gentes, impreso y en estampa..."

Dámaso Alonso, 1978.

Al gran filólogo español pareció muy acertado que en el año 1979 el premio fuese otorgado a la lengua española; ya que nuestra lengua, con la que hablamos, tiene un valor práctico, pero es también el noble material de la literatura. Para Dámaso Alonso, nada hay más grande entre las bellas artes que el poder de la palabra, en ella se combinaba la máxima riqueza y la enorme nobleza, ella a la vez sonido o su imagen acústica a través de la representación gráfica, lleva en su interior el concepto.

"Maravilla práctica, tesoro de la mira literaria, nuestra

lengua y todas lenguas de cultura". Y Dámaso Alonso matiza que el español es superior en algunos aspectos al francés y al inglés.

Lo más relevante del discurso del gran intérprete de Góngora es el llamado que realiza diciéndonos: "Tenemos que trabajar todos por la unidad básica de nuestra lengua en el mundo. Es un sentimiento de hermandad de veinte países. Trabajaremos por nuestra lengua con un sentimiento de veneración y respeto, como el que suele existir alrededor de un niño al que le espera un gran destino. El destino de nuestra lengua es el de ser vínculo de hermandad, de paz y de cultura entre los cientos y cientos de millones de seres que, en proporción siempre creciente la han de hablar en el siglo XXI y en los siglos y siglos..."

Gerardo Diego, 1979.

Comienza su discurso evocando la defensa y unificación a través de los cultivadores más abnegados de la obra *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* que viene a ser sinónimo de lengua castellana, la lengua de Cervantes.

Con gran ironía Gerardo Diego nos dice: "El año 1980 puede y debe ser año de Quevedo, y el próximo, el 81, año de Calderón, como el 79 ha sido de Gabriel Miró. Pero el año de Cervantes no existe, porque a partir de 1605 todos los años son suyos y todos los años tenemos que hablar juntos, velar juntos, juntos cuantos escribimos, poetizamos, soñamos la lengua de Cervantes, tenemos de defazerla para volver a fazerla, a un tiempo fecha y

desfecha para que nunca se ponga el son en su jota central ni en su pareja de vocales espejeantes: eje, hijo, hoja, ojo."

El poeta Gerardo Diego hace un repaso en su discurso de la acogida de ciertos fonemas y el espléndido resultado rítmico por varios poetas, entre los cuales aparecen: el maestro conque es Fray Luis de León, recuerda a Garcilazo, a Gracián, a Jorge Manrique, a Santa Teresa, a su discípulo maestro Juan de Yepes (San de la Cruz), Góngora, Calderón, Lope y Machado. Sin embargo, Miguel remueve todas las primaveras, para renacer todos los otoños y cantar quijotesco contrapunto a la infinita melodía vegetal.

Entre los recuerdos de Gerardo están las tardes de charlas madrileñas acompañado de su amigo Jorge Luis Borges, que hablaban de tantos temas nuevos: Lugones, Darío, Macedonio, Machado, Alfonso Reyes, José Hernández, Delmira, Alfonsina o Sor Juana Inés, Güiraldes, Ortega, Unamuno, Huédrobe, Vallejo...

Se cierra el discurso proclamando la salvación del espíritu a través de la lengua: "Lengua de Cervantes, modelo de Palmas o Montalvos, como de Valle Inclán y Unamuno, o Martí, Rizal o Darío. Lengua de Cervantes semilla ayer y hoy árbol gigantesco cuya sombra nos anpara y reúne hermandando continentes y océanos".

Jorge Luis Borges, 1979.

En el breve discurso dictado por el gran renovador de las letras hispanoamericanas Borges nos resalta: "el escritor tiene una desventaja: el hecho de tener que operar con plé-

labras, y las palabras según se sabe, son una materia deleznable. Las palabras, como Horacio no ignoraba, cambian de connotación emocional, de sentido; pero el escritor tiene que resignarse a este manejo; el escritor tiene que sentir, luego soñar, luego dejar que le lleguen las fábulas; conviene que el escritor no intervenga demasiado en su obra, debe ser pasivo, debe ser hospitalario con lo que le llega y debe trabajar esa materia de los sueños, debe escribir y publicar, y así trabaja durante años y se siente solo, vivo en una suerte de sueñosismo; pero si los astros son favorables, llega un momento en el cual descubre que no está solo".

La primera vez que el autor de *Ficciones* leyó *El Quijote*, allá por los años 1907-1908, sintió que el héroe no es Don Quijote, sino aquel hidalgo manchego Alonso Quijano. Don Quijote, ese hidalgo que se impone esa tarea que algunas veces consigue: ser Don Quijote y que al final comprueba que no lo es, que hay realmente un protagonista que suele olvidarse, éste es Alonso Quijano.

Juan Carlos Onetti, 1981.

El autor de *Juntacadáveres*, menciona que todos los novelistas sea cual sea el idioma en el que escriban son deudores de aquel hombre desdichado y de su mejor novela, que es la **primera y también la mejor novela que se ha escrito**. Una novela en la que todos hemos entrado a saco, durante siglos y que, a pesar de nosotros y de tan repetida depredación, se mantiene,

como el primer día, intocada, misteriosa, transparente y pura.

La opinión de Onetti sobre el planteamiento del libro es que en esencia señala la libertad creativa e imaginativa, que marcaran la pauta del terreno sin límite en el que germinará y se desarrollará toda la novelística posterior. Paradójica síntesis de maravillosos entramados de la más cruda realidad y la fantasía más exaltada, la magia prodigiosa de dar vida permanente a todo lo que su mano como al descuido va tocando. Para mí la obra de Cervantes, dice Onetti, es la expresión de la verdadera poesía, que se transforma en sinónimo de libertad. **Porque el Quijote es, entre otras cosas, un ejemplo supremo de libertad y de ansia de libertad.**

Octavio Paz, 1982.

Comienza su discurso preguntando: "¿Y qué es una literatura? Es una sociedad de obras. Las novelas, los poemas, los relatos, las comedias y los ensayos se convierten en obras por la complicidad creadora de los lectores. La obra es obra gracias al lector. Monumento instantáneo; perpetuamente levantado y perpetuamente demolido, pues está sujeto a la crítica del tiempo: las generaciones sucesivas de lectores. La literatura es una sociedad dentro de la sociedad: Una comunidad de obras que, simultáneamente, crean un público de lectores y son recreadas por esos lectores. Igualmente importante que las ideas son las lenguas, las creencias, los mitos, las costumbres, tradiciones de cada

grupo social. Decir lengua es decir civilización; comunidad de valores, símbolos, usos, creencias, visiones, preguntas sobre el pasado, el presente, el porvenir. Al hablar no hablamos únicamente con los que tenemos cerca; hablamos también con los muertos y con los que aún no nacen, con los árboles y las ciudades, los ríos y las ruinas, los animales y las cosas".

Octavio Paz señala el impacto que le causó la lectura de las dos primeras series de los *Episodios Nacionales* de Galdós, sobre todo, en lo que se refiere al tema de la lucha; esa lucha, ya no íntima sino social, ha sido la substancia de la historia de nuestros pueblos durante los dos últimos siglos.

Una civilización no es estática, tampoco es idéntica sí misma, una sociedad es un espejo que al contemplarnos nos perdemos y al perdernos nos recobramos. El personaje Salvador Monsalud le impresiona a Paz porque comenzó por ser el enemigo de Carlos Garrote y termina como su hermano y condenado a convivir con él. Otro rasgo importante que resalta Galdós en sus *Episodios* es el fervor de los sentimientos liberales. Galdós piensa que sin pestañear todos los españoles deben abrazar la bandera de la libertad y admitir los progresos del siglo. Así, Carlos Garrote, el personaje galdosiano, armado de una teoría de la libertad entra en el siglo XX y qué es lo que pasa, se ha transmutado el hábito más no el alma, ya el adversario no intimida con los herrumbrosos silogismos de la escolástica, sino con las ondulaciones de la dialéctica.

Así Paz subraya: "apenas la libertad se convierte en un absoluto, deja de ser libertad; su verdadero nombre es despotismo. La libertad no es un sistema de explicación general del universo y del hombre. También es una filosofía: es un acto, aún tiempo irrevocable e instantáneo, que consiste en elegir una posibilidad entre otras".

Octavio Paz propone que para que la libertad arraigue de veras en nuestras tierras es necesario reconciliar las antiguas tradiciones con el pensamiento político moderno. La literatura por su parte ha cumplido su cometido, pues la palabra liberal aparece desde muy temprano. Cuando Octavio Paz nos habla de Cervantes se refiere a que es el escritor que encarna más completamente los distintos sentidos de la palabra liberal. *El Quijote* es una obra animada por el principio contrario, la ironía, que es ruptura de la correspondencia y que subraya con una sonrisa entre lo real y lo ideal. Con Cervantes comienza la crítica de los absolutos: comienza la libertad.

Luis Rosales, 1982.

En el discurso emitido por Luis Rosales, éste destaca que el escritor es un naufrago en tierra firme, y escribir en España sigue siendo llorar. Frecuentemente, la tarea de escribir no es apreciada. Sin embargo, esta labor estabiliza la unidad de la lengua, la mantiene en estado naciente e influye en su proceso de crecimiento. La lengua crece o degenera, nunca se encuentra en el mismo punto y es necesario defenderla. El lenguaje

no es solo un medio de comunicación. La lengua es nuestra patria; hemos nacido a ella y hemos vivido en ella. Mas la lengua es también la frontera de cada hombre. Delimita la vida personal, representa el rostro de un pueblo. Guarda todos sus rasgos igual que un espejo interno, quien no habla bien su vida no ha aprendido a vivir, quien la habla mal vive a traspiés. Desde las tres grandes orillas de lengua, escribimos unidos, a veces sin saberlo. Los escritores verdaderamente importantes son anteriores a sí mismos, pero también son anteriores a su pueblo. Son ellos los creadores del espíritu popular. "Creo suficiente recordaros que en la poesía de Federico García Lorca se reconstruyen nuestras raíces". También, el escritor Luis Rosales evoca a Machado:

*Da doble luz a tu verso,
para leído de frente
y al sesgo*

Lo que nos quiere advertir Luis Rosales es que la lectura del *Quijote* se nos adentra tanto que a veces es igual que una caída. Hay que tener mucho cuidado con la lectura del *Quijote*. Pues no es tan sencilla como parece; de ahí que hay que hacerla con doble luz: la luz del comprender y la luz del compararse. Ejemplo: "Cuando la sociedad es injusta con Don Quijote, y lo es continuamente, es indudable que no podemos comprender al caballero sin compadecerlo, y es indudable que no podemos compadecerlo sin sentirnos culpables. Todos somos injustos".

Luis Rosales nos propone que Cervantes no sólo

tiene razón y tiene gloria, sino que tiene poder sobre nosotros. "El *Quijote* es un libro tan insólitamente libre que en él no hay nada irrealizable. Mientras que lees el *Quijote* eres hombre de manera distinta. Mientras siga viviendo lo leído, serás un hombre libre. Su lectura tiene una acción liberadora, y esta liberación es la primera de las razones que han hecho de Cervantes nuestro contemporáneo. Se diría que en efecto, mientras lees el *Quijote* vives de otra manera. Ahora bien, ¿y después?"

Rafael Alberti, 1983.

Sabemos que Rafael Alberti perteneció a la generación del 27, entre los cuales se encontraban Vicente Aleixandre, Federico García Lorca, José Bergamín y Miguel Hernández.

Alberti nos señala que si algo han tenido los escritores y poetas españoles es su constante suspirar y llorar por España. Desde Cervantes y su salida a Roma, nos recuerda Alberti la gran felicidad del autor del *Quijote*, cuando en 1569, a la edad de 22 años entró Miguel de Cervantes por la Porta del Popolo, Roma. Este pasaje lo recuerda Alberti pues también él entró a Roma después de 24 años de exilio en la República Argentina a la edad de 61 años donde eligió como vivienda el romanesco Trastevere. Alberti recuerda que pasó por la puerta del cielo bajando de las nubes saludando a la ciudad de Roma con lágrimas en los ojos.

Alberti reflexiona: "Yo pensé siempre y sobre todo dentro de mi larga perma-

nencia en Roma, que Miguel de Cervantes es el escritor más genialmente iluminado de todos nuestros clásicos".

Alberti sigue encontrando paralelos de su propia existencia con la vida de Cervantes, así como Cervantes esperó ser reclamado del cautiverio, así los refugiados esperaron ser llamados de vuelta a la amada libertad.

*A las orillas del mar,
que con su lengua y sus aguas,
ya manso, ya airado, lame
del perro Argel las murallas,
con los ojos del deseo,
están mirando a su patria,
tantos máseros cautivos,
que del trabajo descansan,
y al son del ir y volver,
de las olas en la playa,
con desmayados acentos,
esto lloran y esto cantan:
¡Cuán cara eres de haber!
¡Oh dulce España!*

Alberti que perteneció a la España peregrina, recuerda los versos de los dos poetas malagueños Manuel Altolaguirre y Emilio Prados. Que después de tantos años de exilio sin retorno dice:

*Cierra los ojos, El sueño,
por ellos baja a escuchar dentro
de mi corazón,
el viento oscuro del mar.
¡Ya no podré despertar!
¡Ya no sabré despertar!*

Sobre Luis Cernuda, que le parece a Alberti haber sido de todos los poetas desterrados el que más sufrió; aunque al final pretendiera no acordarse de su patria andaluza:

*Recuerdo bien el sur donde el
olivo crece
junto al mar claro y el cortijo*

*blanca,
mas hoy van y recuerdo más
arriba, a la sierra,
gris bajo el cielo azul, cubierta de
pinares,
y ahí encuentra vigazo, alma con
alma,
Mucho enseña del desierto de
nuestra propia tierra.*

También evoca al poeta de barro, León Felipe:

*Cuántas veces, Don Quijote, por
esa misma llanura,
en horas de desahento así te miro
pasar,
y cuántas veces te grito: Hazme
un sitio en tu montura
hazme un sitio en tu montura,
que yo también voy cargado
de amargura
y no puedo batallar.*

Rafael Alberti también recuerda al poeta modernista Rubén Darío:

*Rey de los hidalgos, señor de los
tristes,
que de fuerza alientas y de
ensueños vistes
coronado de áureo yelmo de
ilusión;
que nadie ha podido vencer
todavía,
con la adarga al brazo, toda
fantasía,
y la lanza en vistre, toda
corazón.*

Alberti clama: "¡Campanas y palomas para Cervantes y Rubén, aquí, en esta ciudad de Alcalá de Henares, cuna de plenitud del idioma, en el que el poeta universal de Nicaragua, rogó por el ilusionado caballero de la Mancha!".

Alberti cierra su discurso diciendo: "Yo, señor, volví. Tuve la suerte de volver, de recomponer de verdad las rotas raíces".

Ernesto Sábato, 1984.

El escritor argentino nos transmite que en su obra aparecen la vida, la muerte, el amor, la relación con lo trascendente, la crisis colectiva de la humanidad, la violencia, el sufrimiento, la tiniebla, la oscuridad, el dolor y la esperanza.

Ernesto Sábato subraya: "Conmover el destino el del idioma castellano que en sus mil años, revelador del misterio de la Conquista. Porque si únicamente fuera cierto lo que cuenta la Leyenda Negra, los descendientes de la raza subyugada deberían manifestar hoy su resentimiento y no. Dos de los más grandes poetas de nuestro tiempo, Rubén Darío y César Vallejo, con sangre india en sus venas, no sólo escribieron en la lengua de los conquistadores, sino que cantaron a España en poemas memorables".

Como todos los oradores anteriores, Sábato se refiere al Quijote y a Cervantes, y sobre esto nos dice: "Cervantes revela y enuncia misterios del alma de todos los hombres. Esta suerte de complejidades es lo que vuelve imposible juzgar razonablemente la obra máxima de Cervantes. Sumamente comenzó planeando un pasatiempo al pecho melancólico, pero su instinto poético logra, finalmente, levantar de entre las ruinas de su protagonista opaleado, escaneado, ridiculizado, una figura imponente y conmovedora y no son los ingeniosos y deditos bachilleres los que se imponen al lector, sino el destituido hidalgo con su fe inquebrantable, su candoroso coque, su heroica ingenuidad. En eso

que después o hasta en medio de la risa llena de pronto de lágrimas nuestros ojos".

Gonzalo Torrente Ballester, 1985.

El autor de *Las sombras* reflexiona sobre la tarea del creador, más específicamente del artista y sobre la relación que éste guarda con la realidad. Uno de los problemas más complejos de la teoría del arte. Y así, Torrente Ballester nos indica: "Porque el artista, todo artista, está en la realidad como un hombre que es, pero lo que le distingue y especifica es precisamente el modo. También el investigador y el filósofo están en la realidad de un modo sui generis que caracteriza sus actividades y las distingue. El científico, ante la realidad, busca averiguar lo que es, cómo está construida, cuáles son las leyes que la rigen, en tanto que el filósofo lo que intenta es dar sentido al saber, establecer entre las diversas clases de conocimientos una coherencia, una relación o declarar a veces, desoladoramente, que no la encuentra, o, al menos, que no la percibe. El artista, con independencia de que conozca lo real y de que le halle o no el sentido, lo siente, en un proceso que va desde la mera sensación hasta el delicado sentimiento".

Ballester también nos señala que el escritor inevitablemente vive en la realidad, pero además esta realidad es la materia prima de su arte.

Al referirse a Cervantes, Ballester, menciona que la sátira de los libros de caballería no es más que una lanzada a moro muerto, y los satiriza de tal modo que fácilmente se

descubre el amor que les tiene. El Quijote que inventó Cervantes también lleva la sonrisa escondida tras el yelmo y, lo mismo que su autor, sabe jugar.

Antonio Buero Vallejo, 1986.

Buero Vallejo nos habla de la metafórica navegación de los escritores entre los peligros de Escila y Caribdis. Buero Vallejo nos habla de una hipotética fórmula en la que lo más simple y lo más consabido es la materia con la que edifican los poetas las extrañezas que imaginan. La excelencia del relato cervantino se aquilata justamente, por el certero pulso con que en él parecen desacreditarse las veleidades imaginativas de su protagonista mientras de hecho, tiene en ellas su incommovible fundamento, incluso para Sancho. Escila y Caribdis presentes: La disposición de acontecimientos lógicos y quiméricos sobre el suelo de la más evidente realidad inmediata.

Carlos Fuentes, 1987.

Carlos Fuentes se refiere a que "nuestra lengua de asombros y descubrimientos recíprocos, de celebración y de crítica, lengua mutante que en un día es la de San Juan de Cruz y al que sigue lengua fénix. Esta lengua nuestra mil veces declarada, prematuramente, muerta, antes de renacer para siempre a partir de Rubén Darío en una constelación de correspondencias trasatlánticas, ha sido todo esto porque ha sido espejo de insuficiencias, pero también agua del deseo, hielo de triunfos y cristal de dudas, roca de la cultura, permanente, continua en medio de horrascas

que se han llevado a la deriva a tantas islas políticas; vidrio frágil, la lengua nuestra, pero ventana amplia, también, gracias a los cuales tenemos refugio y compensación, así como visión y conciencia, de los tiempos inclementes".

El escritor mexicano también alude a que la lengua de Nebrija se ha transformado en algo mucho mejor, la lengua universal de Borges, de Neruda, de Julio Cortázar y Octavio Paz. Al mismo tiempo, Fuentes señala que hoy para nosotros en la crisis causada por las promesas de la "modernidad" debemos hechar mano de nuestras reservas que nos permitan renovar sin negar y así encontramos en la comunidad de la lengua y de la imaginación castellana, pues Carlos Fuentes los considera dos surtidores inagotables. Así pues, Fuentes reflexiona: "Mas apenas intentamos ubicar el punto de convergencia entre el mundo de la imaginación y la lengua hispanoamericana y el universo de la imaginación el lenguaje de la vida contemporánea, nos vemos obligados a detenernos, una y otra vez, en la misma provincia de la lengua, en la misma insula de la imaginación, en el mismo autor y en la obra misma, que reúnen todos los tiempos de nuestra tradición y todos los espacios de nuestra imaginación". Y así Fuentes, a través de una bella comparación nos dice: "Acá abajo, con Rocinante, la provincia es la Mancha. Allá arriba, con Clavileño, la insula es la literatura".

Fuentes nos habla de la poética de la Mancha y su descendencia numerosa, entre los cuales se encuentran Sterne, Diderot, Gustave Flaubert,

Dostoyevsky, Dickens y Nazario de Pérez Galdós.

Uno de los elementos más importantes a tratar es el de la locura en Don Quijote y la proveniencia de esta locura. Ya que, Don Quijote sale a probar la existencia de una edad pasada, cuando el mundo era igual a sus palabras. Se encuentra con una edad presente, empeñada en separarlo todo. Para Carlos Fuentes el Quijote es símbolo de modernidad y de pluralidad.

Otro aspecto interesante que al autor de *La región más transparente* nos señala en su discurso, es el de la ambigüedad. En primera instancia, encontramos la inestabilidad de la memoria: "En un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme..." Su incierto autor ni siquiera recuerda o no puede recordar, el nombre del lugar. Según el pensamiento de Fuentes, Don Quijote inaugura la memoria moderna con la ironía del olvido. Segunda inestabilidad, la autoría, el Quijote a decir del propio Quijote ha sido escrito por el historiador árabe Cide Hamete Benengeli. Tercera inestabilidad, el nombre, Don Quijote es sólo uno de los nombres de Alfonso Quijano, que quizás es Quiarda o Quezada y se convierte en Don Quijotiz.

En resumen, Carlos Fuentes nos señala que esa memoria inestable, autoría y nominación inestables, son la búsqueda del género mismo, de la propia literatura, de su identidad: la novela. Carlos Fuentes menciona que el Quijote es nuestro contemporáneo porque Cervantes ha creado para nuestro mundo con-

temporáneo la inestabilidad de nuestro propio mundo.

Carlos Fuentes cierra su discurso recordando que México abrió los brazos a la España peregrina para restañar las heridas de una guerra dolorosa. Y así agradece a Luis Buñuel, a José Gaos, a Adolfo Salazar y a los poetas Emilio Prados y Luis Cernuda. Pero muy especialmente, recuerda a su viejo maestro don Manuel Pedrozo, quien fue rector de la Universidad de Sevilla y profesor de Derecho Internacional de la Universidad Nacional Autónoma de México. Carlos Fuentes, lo recuerda diciendo: "Estoy seguro de que a él (Manuel Pedrozo) le gustaría saber que lo recuerdo hoy, aquí, en otra gran Universidad, la de Alcalá de Henares, y en presencia suya, Majestad, pues nadie, como usted, ha hecho tanto para cerrar las heridas históricas y devolvernos, íntegra y generosa a nuestra España, y nadie, más que su Majestad la reina, ha estado tan atenta al cultivo de la relación diaria, humana, gentilísima, entre nuestras dos patrias, España y México".

María Zambrano, 1988.

Lo primero que recuerda María Zambrano es la hermosa Ciudad de México; Morelia, Michoacán, lugares a los que llegó por el destierro. María Zambrano habla del fracaso de la libertad en España y por eso en sus cursos a sus alumnos de Morelia, Michoacán, siempre aludía a que el nacimiento de la libertad provenía de Grecia. Inmediatamente, María Zambrano pasa a recordar una de las más famosas líneas de Don Quijote:

"Sería la del alba..." y así María Zambrano señala que para Cervantes sería: "Con la incerteza propia del alba, del alba que cuando alguien la mira y la sigue es un alboror. No un estado de la Luz. El alba se diría que no lo tiene; que ese su alboror no se lleva a tiempo, no lo gasta, ni lo consume; que es su aparición, que, tratándose del tiempo, no puede darse más que así, en una especie de labilidad como de agua a punto de derramarse. Como si el océano del tiempo y de la luz —el tiempo luz— se asomara de par en par al filo de desbordarse y de retirarse. Pues, por clara que sea el alba es siempre indecisa". Por eso nos dice María Zambrano que Don Quijote se puso en camino a la hora del alba y esto no podía ser de otra manera, ya que Don Quijote padece el sueño de la libertad, ese sueño, en cierta hora tan incierta, se llega a desatar en el hombre. La filosofía española considera que el Quijote es una revelación humana, que también en esto se encuentran novela y protagonista en el lugar y momento del alba; el alba ante la cual el hombre, a veces se fatiga de ir al encuentro.

Posteriormente, María Zambrano dedica una buena parte de su discurso al amor de Don Quijote y Dulcinea. Y así nos dice: "No podía ni soñar en hacer suya; era algo desconocido y que no sabía cómo tratar; ninguna de las mujeres lo había sacado de su distracción. Lo que llega en ese instante rompe el ensueño, y aunque sea una sombra, el rumor del ala de una mosca es real del todo. Aldonza nada tenía de sombra ni de alas, su

risa nada de rumor, pero estaba, estaba siempre, más que existir, estaba, y no había modo de acostumbrarse a esa presencia". María Zambrano concluye diciéndonos que Cervantes perfiló a Dulcinea en un movimiento total de música, de números que mueven el pensamiento, el corazón se le desprendía una y otra vez. Dulcinea no era suya ni de nadie, pero él sí, tendría que pasar un momento junto a ella para atravesar el extraño cielo donde ella respiraba y que lo sabía ya, no era tampoco el suyo. El corazón de Cervantes triunfó a la tentación de sepultar su amor. Pero una vez más, el amor y la muerte aparecen juntos y así al fin Cervantes obtiene el amor, el amor inexistente, el amor que nos recuerda a San Juan de Cruz en el

Cántico espiritual donde su amada es invisible. Así, nos dice María que Cervantes conoció, pues, la inexistencia del amor en forma de mujer inexistente. No podía ser suya ni de nadie, ya que Dulcinea del Toboso sólo tiene un lugar: el arte, que es un remedo humano de la comunión.

Al final, María Zambrano cierra su discurso aludiendo a otras palabras privilegiadas, escasamente audibles, casi como murmullo de paloma:

*Divís que me he perdido,
Que, andando enamorada,
Me hice perdediza y fui ganada*

Augusto Roa Bastos, 1989.

El escritor uruguayo nos señala que Cervantes en esos espejos del tiempo, de la memoria y de la premonición se co-

municaron sus imágenes en la *Imago* del Mundo. "Entre las magias siempre renovadas de las lecturas del Quijote, hay una que no advertí conscientemente hasta mucho más tarde, ya entrado en la adultez: la ausencia de niños".

Adolfo Bioy Casares, 1990.

El escritor argentino recuerda sus lecturas de las copias de Jorge Manrique a la muerte de su padre, *Agudeza y arte de ingenio* de Gracián, *Vida retirada* de Fray Luis de León, también recuerda la lectura de las hermosas traducciones de Horacio, del encantador de Marcelino Meléndez y Pelayo *Horacio en España*, y así Adolfo Bioy Casares quiere saludar una vez más a don Marcelino en el ancho mar de *Pindaro y de Saffo*.



FILESP

**PROYECTO DE
FILOSOFÍA EN ESPAÑOL**

Universidad de Oviedo
España

<http://www3.uniovi.es/~filesp>

Informes:
Gustavo Bueno Sánchez
Apartado 360/33080 Oviedo, España
E-mail: gbs@las.es

**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 Bernhard de Boer Inc.,
113 E. Centre St., Nutley, NJ 07110, USA

Sí hacemos

ce
MEMORIA

Revista mensual de cultura política, donde la reflexión, el análisis, la información y las nuevas corrientes del pensamiento fluyen hacia el tercer milenio. A través de imágenes visuales e ideas frescas conozca el poder de las palabras y las cosas, encuéntrese con los sujetos emergentes, con la nación y el mundo

SUSCRÍBASE

Para todo el país \$ 150.00 pesos
Norte, Centro
y Sudamérica \$ 90 US Dls.
Europa \$ 100 US Dls.
Asia, África
y Oceanía \$ 135 US Dls.

En el D.F., usted puede
suscribirse por teléfono al
549 61 17.

Giros y Cheques a nombre de:
Centro de Estudios del
Movimiento Obrero y
Socialista, A.C.
Pallares y Portillo N° 99,
Col. Parque San Andrés,
Delegación Coyoacán
04040 México, D.F.;
teléfonos: 549 6117 y 544 9826
fax: 549 0253



NOVEDADES



**siglo
veintiuno
editores**



**LOS DESAFÍOS
DE LA
MUNDIALI-
ZACIÓN**

Samir Amin

Con la colaboración
del C.I.I.C.H.
de la UNAM

**¿IMPERIO
O REPÚBLICA?
PODERIO MUNDIAL
Y DECADENCIA
NACIONAL DE
ESTADOS UNIDOS**

*James Petras y
Morris Morley*

Con la colaboración
del C.I.I.C.H. de
la UNAM



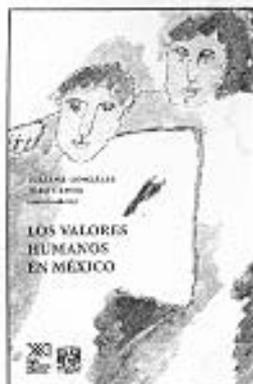
**LA
PROHIBICIÓN
DE MENTIR**

Sergio Pérez Cortés

Con la colaboración
de la UAM Iztapalapa

**LOS VALORES
HUMANOS EN
MÉXICO**

*Juliana González
José Landa
(compiladores)*



**LOS
FALSOS
DEMONIOS**

Carlos Solórzano