DOCUMENTO:
LA REVOLUCIÓN CUBANA
Adolfo Sánchez Vázquez

dialéctica

■ Nueva Época ■ Año 23 ■ Número 32 ■ Invierno de 1999■



KANANKIL 1998. CONVERSACIÓN ENTRE MUCHOS
Pablo González Casanova

LA FRONTERA NORTE
Ramón Eduardo Ruiz

CAPITALISMO Y DEMOCRACIA
James Petras

DEMOCRACIAS: LIBERAL Y RADICAL
Gabriel Vargas Lozano

ÉTICA Y PSICOANÁLISIS
Raúl Páramo Ortega

TEXTOS DE:
FRANÇOIS HOUTART ■ ROBERTO A. FOLLARI ■ JOSÉ R. FABELO
STEFAN GANDLER ■ MARCOS WINOCOUR

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

Editor: Ernesto Vargas Gil

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

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

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

■ Dialéctica, nueva época, año 23, núm. 32, primavera de 1999 ■ Revista cuatrimestral ■ Precio por ejemplar: $35.00 ■ Correspondencia y Suscripciones: Palafox y Mendoza 229 (altos), Centro, 72000 Puebla, Pue.: teléfono y fax: 01 (22) 46 10 02, ó en la Cd. de México, al Apdo. Postal 21-579, teléfono y fax: 6 17 06 88. http://www.filosofia.org Email: dialec@servidor.unam.mx ■ Suscripción por tres números en la República Mexicana: $180.00. En los Estados Unidos, Canadá, Centro y Sudamérica, y Europa, por tres números: $30 USD ■ Tiraje: 2,000 ejemplares

dialéctica

■ Año 23 ■ Núm. 32 ■ Primavera de 1999 ■

■ **Editorial**, 2

■ **Ensayos** □ Kanankil 1998. Conversación entre muchos, *Pablo González Casanova*, 4 □ Capitalismo y Democracia: conflicto, compatibilidad e instrumentación, *James Petras*, 15 □ Capitalismo Global y la Frontera Norte, *Ramón Eduardo Ruiz*, 33 □ Democracia Liberal y Democracia Radical. Las Dos Caras de Jano, *Gabriel Vargas Lozano*, 42 □ India: El FMI, las reformas económicas y los Dalits, *François Houtart*, 50 □ Ética y Psicoanálisis -Hacia una ética (pagana) de la compasión-, *Raúl Páramo Ortega*, 60 □ Del Posmodernismo al Poscolonialismo: ¿Solución al Caso Latinoamericano?, *José Ramón Fabelo*, 100 □ Tesis sobre "Diferencia e Identidad", *Stefan Gandler*, 109 □ Límites de la Interdisciplina y Destotalización del Saber (sobre la condición epistemológica del psicoanálisis), *Roberto A. Follari*, 117 □ El Movimiento de la Historia: de la Antigüedad a la Modernidad, *Marco Winocour*, 128

■ **Documento** □ La Revolución Cubana y el Socialismo, *Adolfo Sánchez Vázquez*, 146

■ **Semblanza** □ Sergio de la Peña, Hombre de Bien. Luchador por la Justicia y la Democracia, *Gabriel Vargas Lozano*, 152 □ Deceso de Sergio de la Peña: Intelectual y académico, *Antonio Ibarra*, 155

■ **Informaciones** □ Plan General de Desarrollo 1998-2001; Reformas a la Ley Orgánica de la BUAP; Congreso Nacional de Filosofía, 157 □ Distinción al Historiador Ramón Eduardo Ruíz; Instauración de la Cátedra Adolfo Sánchez Vázquez en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP; Presentaciones de *Dialéctica*; Actuel Marx, 158 □ *Thirth Radical Philosophy Conference*. San Francisco; El Manifiesto Comunista 150 Años Después; Spaces Marx; 159 □ Doctorado *Honoris Causa* a Immanuel Wallerstein; Facultad de Filosofía y Letras de la Buap: III Informe, 160 □ Doctorados *Honoris Causa Post Mortem* a Elena Garro Navarro y Germán List Arzubide, 161

■ **Dialéctica recomienda...** 163

■ **Libros** □ Mariátegui: Un Modelo para Comprender y Transformar el Mundo de Hoy, *José Ramón Fabelo*, 164 □ *Nuevo Tiempo Mexicano* de Carlos Fuentes, *Ma. Teresa Colchero*, 168

□ Producción editorial y cuidado de la edición: *Susana Alvarado B.* □ Impresión: *Impresos Integrados del Sur, S.A. de C.V.*

EDITORIAL

El Estado y la Educación Superior en México

En 1867, el Dr. Gabino Barreda fundó la Escuela Nacional Preparatoria, a partir de la nueva Ley de Educación juarista y con ello, se originó una nueva época en las instituciones educativas del Estado Mexicano. Esa labor fue culminada por Justo Sierra, al fundar la Universidad de México, en 1910. Desde ese momento, se instituyeron, sobre la base de los antiguos colegios eclesiásticos, universidades oficiales en los Estados de la República para impartir un tipo de educación laica, científica, ajena a los prejuicios religiosos, humanista y, como se añadirá después al artículo tercero de la Constitución, democrática. Se distinguía así la educación oficial de la privada, por lo general en manos de la Iglesia. En 1929, después de múltiples conflictos entre el gobierno y la Universidad, se otorgó la autonomía a esta institución. En algunos momentos, esta autonomía llegó a generar una verdadera ruptura con el Estado como ocurrió en 1933 con la UNAM, cuando se le otorga, por única vez, una determinada cantidad de dinero y se le deja a su suerte. Pronto se vio que la Universidad no podía sostenerse a sí misma y que tampoco lo harían los mecenas privados, como se pretendía y por ello se restableció el subsidio al año siguiente. Después de muchos años, finalmente, en octubre de 1979 se agregó al artículo tercero, una fracción especial (la VII) en la que se definió la autonomía universitaria como la capacidad de autogobernarse. Allí se estableció también que esta institución requiere de una amplia libertad, para poder desarrollar plenamente la investigación, la docencia y la difusión. Pero además, en virtud de que contrata a trabajadores académicos, administrativos y de intendencia, requiere que sus relaciones se rijan de acuerdo a la Ley Federal del Trabajo. Pero más tarde, en la reforma de 1993, se agregó que el Estado se haría cargo, obligatoriamente, de la educación primaria y secundaria; sin embargo, en lo que se refiere a la educación superior, se dice que sólo la "promoverá y alentará". Las razones que se adujeron en el momento del debate fueron que el Estado no podía hacerse cargo de la enseñanza superior. En esta dirección, a fines del año pasado, por primera vez en la historia, el gobierno envió a la Cámara de Diputados, un presupuesto deficitario para las Universidades. Este hecho provocó un fuerte movimiento entre autoridades, profesores y estudiantes del país, logrando que el gobierno cubriera la cantidad que se pedía; sin embargo, se dejó abierto el problema para el año próximo debido a la crisis económica en que se encuentra el país. Este asunto debe ser analizado, en primer lugar, por los universitarios y en segundo, por todos los

sectores de la sociedad. El gobierno fundó las universidades para que sirvieran como palanca para el desarrollo nacional. Desde sus inicios, les ha otorgado un subsidio para el desempeño de sus funciones; les ha otorgado una autonomía relativa para su administración; sus leyes orgánicas han sido sancionadas por el Congreso de la Unión o por los Congresos estatales y adicionalmente apoya una serie de proyectos de investigación por medio de otros organismos. Pero además, la educación cultivada a nivel superior, es la única posibilidad de remontar los desafíos de la revolución científico-técnica y los problemas que está generando la globalización. Por tanto, los universitarios debemos proponer al Congreso de la Unión que se determine con claridad, en el artículo tercero, que el Estado tiene la obligación de mantener y fomentar la educación superior para beneficio del país.

¿Por qué las universidades estatales son el mejor lugar para el libre estudio de las ideas? En primer lugar, porque de acuerdo a la constitución, la educación que imparte el estado es laica, es decir, no pretende realizar un adoctrinamiento religioso sino estudiar el fenómeno desde el punto de vista teórico, es decir, sociológico, económico, político, ético, filosófico o histórico. La creencia o no de tipo religioso es un asunto privado. Pero además, la Universidad estatal tiene otra ventaja con respecto a las privadas: no la mueve el beneficio económico. La Universidad estatal busca ofrecer un auténtico servicio a la comunidad y sus funciones no están subordinadas necesariamente a la lógica del mercado. En la Universidad pública se realizan una serie de investigaciones que beneficiarán extraordinariamente a la nación en los campos de las ciencias y las humanidades pero cuyos beneficios no pueden medirse en términos económicos inmediatos.

El Estado tiene la obligación de preservar, para las grandes mayorías, los beneficios centrales que constituyen la clave de su evolución futura. Un pueblo que no recibe educación es un pueblo que puede ser fácilmente manipulado, enajenado y explotado. Las Universidades públicas deberían evaluar esta situación en el seno de sus Consejos Universitarios y elevar una propuesta de reforma al artículo tercero que sancione jurídicamente lo que de hecho se ha dado hasta ahora: el presupuesto necesario para cumplir sus funciones sustantivas.

(GVL.)

Kananki 1998. Conversación entre muchos

pablo gonzález casanova

(DOS FANTASMAS RECORREN EL MUNDO. POR UN MOMENTO SE DETIENEN EN LA LACANDONA. SE LLAMAN MARX Y ENGELS. INICIAN UNA CONVERSACIÓN ENTRE MUCHOS EN QUE NO SÓLO VAN A INTERVENIR OTROS FANTASMAS CON SUS PROPIAS REFLEXIONES, SINO QUE VAN A AMPLIAR LO QUE AL PRINCIPIO DE LA CONVERSACIÓN DIJERON MARX Y ENGELS. EL DIÁLOGO DE DIÁLOGOS SE REALIZA EN FORMA DE PALIQUES, ASAMBLEAS, Y POR INTERNET.)

Desgrabaron Pablo González Casanova, Georges Labica, Paulina Fernández Christlieb, Fawzy Mansour, Carlos Lenkersdorf, Claudio Albertani, et. al.

Engels — Me parece que deberíamos escribir de nuevo el "Manifiesto Comunista".

Marx — Habría que cambiar tanto...

Engels — Sí pero también tendríamos que conservar mucho. Y eso sería lo interesante. ¿No te parece? En qué cambió el río y qué queda de él, cómo anda su curso y qué tanta agua lleva...

Marx — Todo el mundo está leyendo "El Manifiesto" porque cumplió ciento cincuenta años, nosotros tendríamos que reescribirlo pensando en lo que va a pasar en los próximos años.

Engels — Eso es: pensar en "lo que viene"..., y me gusta. Pero primero tendríamos que precisar "lo que queda", y...

Marx — (Interrumpiéndolo) "A lo que aspiramos"... Entre los dos está toda la historia de lo que pasó, de lo que no ocurrió como pensábamos, de lo que surgió de una manera imprevista...

Pablo González Casanova, sociólogo mexicano. Director del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Ex-Rector de la UNAM y conocido autor de *La Democracia en México*.



Engels — Si no queremos quedarnos en una ociosa especulación debemos reescribirlo página por página, o releerlo y pensar cómo lo reescribiríamos...

Marx — Leámoslo página por página, sólo para repensarlo. Después ya veremos con quiénes y dónde nos reunimos o comunicamos para escribirlo de nuevo... Por lo pronto tenemos que darnos cuenta que el fantasma del comunismo no recorre Europa. Después de las experiencias del "socialismo real" y el fin de la "guerra fría" siguen prevaleciendo las críticas de la burguesía al comunismo por encima de las de los revolucionarios. Quiere decir que nuestra primera tarea consiste en sacar a la luz del día esas experiencias para mostrar ante el mundo entero nuestras ideas, tendencias y aspiraciones. Pero tendríamos que considerar las tres: ¿Cuáles son nuestras ideas, cuáles nuestras tendencias y cuáles nuestras aspiraciones?

Engels — Empezando por aclarar ese "nosotros" que "cree" en esas "ideas": ¿Nosotros, los proletarios, nosotros, los comunistas, nosotros los espectros?

Marx — ¿Nosotros los marxistas? (Sonríe) ¿Y los otros, qué? Muchos de los otros forman un nuevo nosotros... ¿Qué tan nuevo desde el punto de vista de la lucha de clases? ¿Y qué tan distinta o parecida es la lucha de clases? Pero me estoy adelantando...

Engels — No, para nada. Hasta el día de hoy la historia sigue siendo una historia de la lucha de clases. Pero, reconfirmado eso, y en vista del curso que ha tomado esa lucha, necesitamos aclarar algunos yerros de los que en general sólo se ocupan los contrarrevolucionarios y los nuevos filisteos mientras esconden nuestros aciertos. Quienes aspiramos a destruir este régimen oprobioso de apropiación que domina al mundo somos los más indicados para precisar hoy cómo es la lucha de clases. Es una falacia afirmar que porque no se confirmaron algunas tendencias, la lucha de clases no existe. Nomás eso nos faltaba: se acabó la historia y se acabó la lucha de clases. Eso dicen.

Marx — Muchos son los problemas esenciales que aparecen de golpe: Voy a enunciar varios que me vienen a la cabeza para que estemos pendientes (levanta el pulgar de la mano izquierda): 1o. Pensar más en el mundo desde fuera de Europa y de Estados Unidos y de Japón —sin eurocentrismos como diría Samir Amin— y con particularidades mayores de las que alcanzábamos a

imaginar cuando no teníamos claras las variaciones del "centro" y la "periferia".

Engels — Y de lo que Wallerstein llama la "economía-mundo"...

Marx — (Sigue) 2o. Pensar en la lucha de clases como lucha contra la explotación, contra la apropiación inequitativa del excedente y contra la opresión del capitalismo...

Engels — Lo que quiere decir que a reserva de precisar las clases en lucha y los tipos de lucha de clases debemos plantear una lucha mínima y evidente que es la lucha contra la explotación local y global, añadir a ella la lucha contra la apropiación local y global del excedente, y a ambas, la lucha contra un régimen de dominación mundial y local que produce en forma sistemática el empobrecimiento y la miseria por exclusión, o por despojo de la inmensa mayoría de la población, o por abolición de toda propiedad privada o colectiva para las nueve décimas partes de la población, que era lo que entendíamos entonces por exclusión.

Marx — Lo que corresponde hoy al "ejército global de reserva" a la que se refiere Chossudovsky, un ejército virtual que tarde o temprano, y más temprano que tarde, contribuirá con sus contingentes a la múltiple lucha internacional...

Engels — (Levanta el índice de la mano derecha). Y tenemos que ver la lucha de clases en las propias formaciones anticapitalistas como diría Mao. Esto es, tenemos que analizar la lucha de clases en el interior de los nuevos proyectos de liberación, de desarrollo económico y social, díganse o no socialistas o socialdemócratas o zapatistas. Analizar mucho más las contradicciones internas del proletariado, de los movimientos revolucionarios y socialistas, incluso de los más radicales como considerábamos a los comunistas, de cuyas contradicciones internas teníamos por aquella época una noción muy vaga o muchísimo menos rica de la que hoy tenemos.

Marx — Es necesario pensar también, y éste sería un cuarto punto, en la evolución e historicidad de la dialéctica. Verla en formas menos cíclicas y lineales. Ir más allá de los momentos de auge y receso revolucionario, esos que nos dejaban siempre con la idea de una dialéctica progresiva o en espiral ascendente. Recordar al efecto la alternativa planteada por Rosa Luxemburgo de "socialismo o barbarie", una posibilidad mucho más amenazadora hoy que entonces. El exterminio de ambas clases, es decir de la humanidad, es inminente según han

comprobado Alrvater y muchos otros, a menos que se logre la transformación del régimen mundial capitalista, de sus modelos de explotación de la naturaleza y la sociedad, y de sus modelos de consumo y destrucción de la energía y el medio ambiente. Como ayer, la espiral puede derivar en la barbarie, sólo que con más posibilidades de exterminio.





Engels — Pongamos que ese cuarto punto es el de una *dialéctica adaptativa*, de una dialéctica en las organizaciones mismas, que de todos modos terminará con la implosión del sistema a menos que haya un cambio revolucionario.

Marx — Por revolucionario...

Engels — No, déjame terminar. En relación a la dialéctica hay un 5o. punto en el que debemos reflexionar. Aceptar que las mediaciones y mediatizaciones del proceso revolucionario son mucho más ricas y significativas de lo que creímos, y nos obligan a pensar en términos gramscianos de "guerras de maniobra" y "guerras de posición" con varias preguntas a responder en formas muy concretas y precisas, cosa que no hemos hecho: ¿Cómo se gana una guerra de posición? ¿Cómo se ganan las luchas por la hegemonía? ¿Cómo se ganan las luchas por las mediaciones? Y fíjate, no sólo digo en las mediaciones sino *por* las mediaciones.

Marx — El caso es que debemos hacer hincapié en que las clases dominantes no sólo han aprendido marxismo sino han mejorado y mejoran sus respuestas con información y organización, y que, dialécticamente, "con mucha información y mucha organización" nos están llevando a un verdadero caos en el sentido clásico de la palabra...

Engels — Y también en el que le dan las llamadas "nuevas ciencias" que relacionan organización y caos... Esas ciencias comprueban y enriquecen nuestras viejas tesis acerca de la concatenación de los procesos naturales y su trabazón con la historia de la humanidad. El caso es que las leyes que rigen las transformaciones cualitativas (tosc) se precisan en los estudios de la organización y el caos, y en ellos aparecen tanto los límites de las organizaciones que producen resultados distintos a los propuestos, a veces contrarios a sus intereses, como esas acciones diminutas en que un pequeño empujón tiene grandes consecuencias en el orden que surge del desorden...

Marx — En todo caso la dialéctica sigue su marcha con todo y cibernética.

Engels — Sí, pero mientras la burguesía va triunfante y altanera, camino al desastre, es muy eficaz para destruir, mediante represión, corrupción, cooptación o concesión a las organizaciones revolucionarias, a sus líderes y bases, su memoria histórica y su solidaridad. Aquí se plantea también el problema de las generaciones... Las nuevas generaciones no tienen el mismo pasado que las anteriores... Buscan y en parte logran no tener el mismo futuro. Es necesario hablarles en otro lenguaje, respetar el suyo y sus motivaciones concretas. Estas ponen hoy más atención en las organizaciones democráticas capaces de enfrentar a la represión, a la corrupción, a la cooptación, a... ¡qué se yo! incluso al lenguaje esclerosado que pierde el poderío de las palabras y los vínculos de la historia pasada y de la que quieren hacer y están haciendo.

Marx — Exactamente de eso quería hablar, ¿sigo?

Engels — Sí.

Marx — Hoy la guerra civil más o menos embozada se llama "guerra de baja intensidad" y combina, como unidad estratégica, la mediación y la violencia. La guerra y la paz no son "opuestos". Forman parte de un conjunto técnicamente operante. Obedecen a una misma política de represión y sometimiento. Por eso el 6o. problema a repensar es el de la guerra civil más o menos embozada que busca eliminar no sólo física sino moralmente a quienes se enfrentan al sistema: "te vendiste, te jodiste".

Engels — Lo hace con una maestría que, más que un arte, es una técnica de cambiar tendencias esperadas "disfuncionales" al sistema.

Marx — En efecto, opera a niveles "micro" y "macro", en etapas de auge y depresión... Refuerza o construye —óilo bien— refuerza o construye "contra-tendencias" útiles al sistema que provocan una especie de adaptación estructural del capitalismo. Con todo eso quiero decir que a la moral revolucionaria se le plantean problemas políticos mucho más profundos que los de pequeños grupos o individuos que abandonan la lucha y a los que acusábamos de "socialtraidores", o "desclasados" que se habían pasado a la "aristocracia obrera" o a la burguesía. Frente a las políticas de cooptación y mediatización aparece la importancia enorme de vincular la moral individual y la organización de las colectividades para ganar la lucha de tendencias en el neocapitalismo. El fenómeno se da claramente en la "guerra de baja intensidad", que en sus maniobras y posicionamientos combina la represión, la

cooptación y el humanitarismo para desmoralizar, corromper y avasallar a los rebeldes. Las lecciones de Ernesto Ché Guevara, así como la organización de tendencias y prácticas morales, de relaciones político-morales para la defensa de la Revolución Cubana son aportaciones a las que debemos dar una enorme importancia.



Engels — Yo diría que la acumulación moral como acumulación de fuerzas es tan importante como la acumulación teórica de la que hablaba René Zavaleta. La acumulación teórica y sus prácticas se tienen que ligar a la memoria histórica; también a las prácticas de solidaridades y acciones colectivas con voluntades organizadas y con una creciente difusión de la educación para pensar, y para pensar en forma crítica, reflexiva y combativa.

Marx — Son muchos problemas, el de la acumulación de teoría y la acumulación de fuerzas, incluyendo en la acumulación de teoría la de las prácticas, y en la acumulación de fuerzas a los explotados y oprimidos de las más distintas civilizaciones del mundo. Limitándonos a las prácticas de acciones colectivas organizadas y a la articulación de fuerzas para alcanzar la hegemonía pienso que los viejos conceptos de agitación y propaganda política han mostrado ser del todo insuficientes y que la educación para pensar y actuar, como dices, debe estar por encima de esos conceptos. Tiene que ir más allá de la divulgación del marxismo o de cualquier pensamiento científico, moral, crítico, histórico, político-revolucionario. La mayoría de los trabajadores y de los pueblos pueden dominar elementos fundamentales del pensamiento profundo. Con Paulo Freire y la cuarta tesis de Feuerbach tienen que pensar y transformar el mundo desde su mundo, la sagrada familia desde su familia. Me parece que sus líderes, como Fidel Castro en sus primeros y en los más recientes discursos, no sólo les tienen que transmitir la capacidad de análisis y la capacidad de síntesis, sino el conocimiento de una retórica que sirva para construir realidades. El objetivo es que dominen la filosofía, la economía, la política y la ciencia, y vivan su pensamiento y acción desde una cotidianidad moral y vital, que incluya la alegría y el coraje junto con la capacidad de persuadir y de fascinar.

Engels — Eso parece romanticismo o postmodernismo; pero tienes razón. Hoy la posibilidad de dar "mejor educación a muchos" es un problema que se puede resolver por

medio de redes de enseñanza-aprendizaje, de grupos de concientización, con diálogos de pocos, o "tsikbal" como se dice en maya, y de muchos, o "kanankil" como se dice en esa misma lengua. Y traduzco porque de esos pueblos viene, entre los pobres, el pasar de asambleas a redes, y el combinar el diálogo directo con el electrónico. Añadiría, en todo caso, que la pedagogía de Freire se inserta en un importante movimiento de sacerdotes y monjas que han hecho la "opción por los pobres" y que a su "conversión" añaden el difundir las religiones para despertar a los oprimidos, a los "*sem-terra*", a "los sin papeles", a los "desplazados" y a los perseguidos por "la migra", o por los "paramilitares", o por las "compañías". De donde se deduce que hay liberación sin teología y con teología, como diría el "Sup" y que la religión está lejos de ser siempre el opio de los pueblos... Todo eso revela que debemos reubicar las concatenaciones imaginarias que concuerdan en los hechos con innumerables voluntades, fortaleciendo a los movimientos y las organizaciones de los pueblos. No se trata de renunciar a nuestras creencias materialistas comprobables sino de respetar las creencias religiosas de quienes construyen una ética poderosa que en los hechos se puede comprobar.

Marx — Aquí ya nos está haciendo falta pasar a otro punto central que me parece es el 7o., y que corresponde al problema del protagonista, o del sujeto o los sujetos históricos. Aclarar, por un lado, si las dos clases antagónicas siguen siendo estratégicamente la burguesía y el proletariado, como decíamos, o son la burguesía y los trabajadores como señala Ralph Milliband. En todo caso prestar mucha atención al papel protagónico de los campesinos, las etnias, las mujeres, los estudiantes, todo sin descuidar a los obreros y trabajadores manuales e intelectuales y su papel central variable pero necesario. Es cierto que los campesinos corresponden, a fines del siglo XX, a poblaciones minoritarias, pero siguen jugando importantísimos papeles de detonador en muchos movimientos. En cuanto a las "etnias" y pueblos oprimidos nos plantean a la vez los peligros de una historia universal tribalizada, con nacionalismos y "purezas étnicas" autodestructivas, y proyectos de historia que sea realmente universal, con unidad en la diversidad, con respeto tanto a las particularidades como a los derechos universales de los individuos y los pueblos. En este planteamiento sobresalen con fuerza magnífica los

mayas de México y su Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Engels — Todo eso nos lleva a replantear la revolución comunista como revolución democrática. Pero antes yo creo que debemos recordar que quienes administran como políticos y gerentes "el régimen oprobioso" han logrado imponer una explotación acentuada en las periferias, y políticas de apropiación excluyente de la inmensa mayoría de la humanidad. Han desestructurado lo más que han podido a la clase obrera y a los pueblos, que unidos intentaron liberarse con el proyecto de Lenin. Al mismo tiempo, han logrado organizarse como grandes complejos militares-industriales-financieros, de poder, producción y apropiación. Montados sobre los antiguos imperios coloniales articulan a las burguesías metropolitanas y periféricas en redes formales e informales, institucionales y estructurales. Con ellas ejercen el poder a través del Estado y del Mercado, de los gobiernos y las bancas centrales, de los "ejércitos del conocimiento electrónico" y sus auxiliares semientrenados del ex-Tercer Mundo. En fin, despliegan su colosal aparato publicitario con medios focalizados y de masas. Esos "complejos" subsumen a las burguesías, a los gobiernos y al imperialismo: los comunican y los organizan, los arman y los someten...

Marx — Sí, pero entre luchas que no dan razón a Kautsky ni a los que hoy piensan como él sin saberlo, pues aunque los complejos parezcan un "ultraimperialismo" sus contradicciones internas son tan brutales que el mundo vive al borde de una crisis mucho peor que la de los años treinta. La cooperación interimperialista para explotar al mundo y repartirse sus recursos y excedentes siempre está al borde de una nueva guerra abierta, como lo estuvo en tiempos de Kautsky, y peor se va a poner conforme los recursos escaseen. El ideal del imperio —como dijo Hilferding— sigue consistiendo —por ejemplo en Estados Unidos— en asegurar a una nación la dominación del mundo. El camino al desastre está abierto.

Engels — En todo caso al hablar de lucha de clases vemos cómo una, la burguesía, muestra reestructuraciones y articulaciones organizadas que el concepto clásico e incluso el de la burguesía monopólica ocultan, o de que no dan suficiente cuenta. Al mismo tiempo, la otra clase, el proletariado muestra desestructuraciones y

heterogeneidades muy distintas a las del proletariado clásico y a las del proletariado universal hegemónico que imaginábamos constituiría a la inmensa mayoría de la sociedad. Es un hecho. Hoy nos encontramos con proletarios diferentes, desdibujados y desorganizados hasta en sus propias naciones y más aún a nivel internacional. Me pregunto si el concepto de "clases pobres" que en nuestra juventud usábamos no es mejor para pensar en las alianzas de éstas con las "clases trabajadoras", y si no debemos articular unas y otras con "los pobres de la tierra" y con las "clases medias" depauperadas... En todo caso, tenemos que aceptar que ciertas tesis como la "pérdida de centralidad de la clase obrera", son absolutamente exactas. Si al reconocer ese hecho muchos de sus autores dieron por terminado el proyecto socialista y más aún el comunista, tenemos que preguntarnos en qué medida el proyecto socialista y comunista siguen siendo la meta y en qué forma se plantea hoy la revolución.

Marx — Estás tocando nuestras creencias más profundas... Voy por ellas. Creo que debemos formular con la mayor precisión posible, la "teoría de las alternativas". Para eso tenemos que partir de la "praxis" de alternativas anteriores, y no sólo en relación a la socialización de los medios de producción, sino en relación a la construcción de fuerzas que no reproduzcan, ni antes ni después de la toma del poder, los regímenes de apropiación, corrupción y dominación contra los que originalmente lucharon. El control de los gobiernos alternativos implica desarrollar lo que en "La Nueva Gaceta del Rhin", llamamos "la revolución democrática". No podemos ya ni pensar en que a nombre de una clase domine un partido, y a nombre del partido el Comité Central y a nombre del Comité Central el secretario general. En "El Manifiesto" denunciamos de antemano semejante atrocidad derivada del marxismo-leninismo-estalinismo. No basta hoy con denunciarla una y otra vez. El control democrático de los gobiernos alternativos es esencial, junto con la "autogestión generalizada" del mayo francés, junto con "las autonomías" múltiples de los mayas mexicanos y, también, con las prácticas consistentes del "mandar obedeciendo", que ellos proponen como modos de relacionarse incluyentes, respetuosos de la dignidad de las personas y las colectividades chicas y grandes. Las prácticas de gobernar con las mayorías, y para ellas son lo



contrario del proyecto comunista o populista que se perdió con el triunfo de las burocracias y las mafias. El control democrático de los gobiernos alternativos tiene que preocuparse de que no se repitan tampoco las experiencias de la socialdemocracia que se asoció a los regímenes de apropiación capitalista y de saqueo colonialista. La revolución democrática, me parece, no sólo tendrá que controlar en forma creciente los procesos de autoritarismo y cooptación, de corrupción y humanitarismo que rehacen el domînio del sistema. Tendrá que articular todas las fuerzas heterogéneas de la liberación: locales, nacionales y mundiales, de pueblos soberanos, de ciudadanos universales y de trabajadores internacionalistas. ¡Menuda tarea! Esa tarea obligará a dar un gran paso a la revolución democrática, con un respeto creciente en las asambleas, en los movimientos y en las organizaciones al pluralismo religioso, filosófico, político y "étnico" de las mayorías empobrecidas. En otros términos, pueblos y trabajadores necesitarán construir más y más sus propias organizaciones democráticas, y aprender a defenderlas de las furias que desaten. El resultado de la revolución democrática profunda, universal, será el socialismo, y esa sociedad en que a cada quien se le da de acuerdo con sus necesidades. La democracia —como ha dicho Adam Schaff— será el socialismo...

Engels — A mí me parece un poco gradualista tu razonamiento y por momentos no estoy de acuerdo. En todo caso yo diría que sin revolución democrática no hay revolución socialista...

Marx — ¡Por supuesto! ¡No cabe duda! Y hay que quitarle todo gradualismo a lo dicho. Pero tampoco es posible postular que primero vendrá el socialismo y sólo después la democracia... Tal vez precise mis preocupaciones mejor recordándote que en todos los momentos pusimos de relieve el régimen de propiedad como "la cuestión fundamental". Hoy tenemos que incluir también el régimen de democracia como *cuestión fundamental* (con énfasis). Ambos constituyen un problema endemoniado cuya solución urgente nos obliga a recordar que el hombre solo se plantea los problemas que puede resolver...

Engels — Tal vez no te cueste trabajo decirlo... Pero a muchos sí nos cuesta. Elen Meiksins publicó un libro que se llama *La Democracia contra el capitalismo*. Yo me pregunté por qué no lo había titulado "El capitalismo contra la

democracia" pues ella da las más amplias pruebas de que el capitalismo es el peor enemigo de la democracia, peor que el esclavismo griego. Pero lo que te quiero decir es que cuando esperas que te invite a luchar por la democracia contra el capitalismo regresa a la creencia o paradigma, del largo siglo XIX y del corto siglo XX, de la lucha ortodoxa por el socialismo. En todo caso lo que hemos confirmado desde Luis Felipe hasta nuestros días, y en lo que debemos insistir, es que en el régimen de propiedad y de apropiación que domina el mundo es muy clara la lucha de clases. Si la liberación se perfila hoy de nuevo como una revolución democrática, la estrategia de guerra de baja intensidad va a colocarnos constantemente en posiciones de mediación y conflicto, de negociación y represión frente a un sistema que tratará por todos los medios de defenderse y rehacerse. Una lección se repite desde el 1848 para acá: La burguesía o las estructuras de poder dominantes consideran que hay "democracias buenas" y "democracias malas". Y en un momento dado es de esperar que reaccionen con una extrema violencia mental, verbal y física ante los movimientos democráticos, conforme estos afecten su régimen oprobioso de apropiación y explotación. ¿Qué medidas de seguridad tomarán las fuerzas democráticas? ¿Cómo harán compatibles su respeto al pluralismo con el avance de un proceso que tenderá con sus victorias a endurecer al agresivo régimen? ¿Qué firmezas y negociaciones requerirán para avanzar en la paz y la guerra hacia un movimiento histórico que fortalezca sus posiciones? En todo caso "las democracias malas" que luchen por la justicia y la dignidad, tarde o temprano verán aparecer, con las mentiras oficiales, los intereses de clase. Pero eso no será suficiente. Tendrán que desarrollar, con mayor profundidad, las prácticas de una democracia multicultural capaz de imponer modos democráticos de dominación, producción y distribución, y semisistemas —como les llamábamos— más respetuosos de la humanidad y de la naturaleza.

Marx — Me parece que ya tenemos algunos lineamientos generales y algunos problemas sobre los que es necesario reflexionar más. Ahora, manos a la obra.

México, abril-octubre, 1998.

Capitalismo y Democracia: conflicto, compatibilidad e instrumentación

james petras

El debate en torno a la relación entre democracia y capitalismo ha sido continuo, desde el comienzo del siglo XIX hasta el presente. Para algunos investigadores, el capitalismo y la democracia están en "contradicción". Ellos sostienen que el 'contenido democrático' en la democracia capitalista es un producto de los movimientos populares y la lucha de clases más que un elemento integral de la expansión de las relaciones de mercado. Resultante de la fusión 'capitalismo' y 'democracia' es visto como un desarrollo contradictorio sustentado por un equilibrio político en el que las fuerzas democráticas deben vigilar constantemente las prácticas autoritarias inherentes al poder capitalista.

En el otro lado, están los académicos que sostienen que el desarrollo de el capitalismo y la democracia están interrelacionados: la libertad de mercado y las elecciones libres son vistos como procesos que se refuerzan mutuamente. De acuerdo con esta línea de razonamiento, la libertad de mercado aumenta las opciones, favorece el individualismo y promueve el pluralismo social; ingredientes que son esenciales en la producción de un sistema político democrático.

Una tercera escuela de pensamiento sostiene que los principales discursos históricos pasan por alto la importancia de los procedimientos y la clara definición de 'las reglas del juego' que son las garantías básicas de la democracia independientemente de la existencia o la presencia de movimientos populares o de mercados capitalistas. Ellos sostienen que el acuerdo social sobre las reglas de la competencia política (el consenso político) garantiza que las fuerzas en competencia permanecerán en alternancia política en el entendido de que las mismas reglas permitirán a los gobernantes retener el poder y a la oposición alcanzar el poder.

James Petras. Reconocido sociólogo norteamericano, investigador de la New York State University. Autor, entre otros, del libro *Imperio y Nación.* Su colaboración fue enviada en exclusiva para *Dialéctica.*

© *Dialéctica,* año 23, núm. 32: primavera de 1999

Estas tres concepciones enfocan diferentes esferas del sistema social: los críticos del capitalismo, las luchas y los movimientos en la sociedad; los que celebran el capitalismo, la *magia* del mercado, y los procedimentalistas, las relaciones al interior de las clases políticas. Aunque estas perspectivas teóricas captan parte de la realidad no son capaces de explicar las experiencias históricas discordantes que no encajan dentro de sus teorías.

Por ejemplo, los que sostienen el punto de vista que percibe una contradicción entre capitalismo y democracia tienen dificultades para explicar la introducción y el apoyo hacia los regímenes democráticos de los políticos capitalistas en Europa occidental al término de la Segunda Guerra Mundial. Y aunque es cierto que los políticos capitalistas en Estados Unidos resistieron la inclusión de la gente de color y de las mujeres en el campo electoral, su eventual incorporación tuvo lugar bajo la égida del capitalismo y no ha habido ningún intento de revertir su inclusión en el proceso político. Más recientemente, políticos capitalistas en Europa y en Estados Unidos han estado promoviendo la democracia en América Latina, Asia y África, incluso condicionando préstamos económicos e inversiones a la introducción de elecciones libres. Y aunque los críticos del capitalismo sostienen que este cambio a la democracia es incompleto, oportunista o meramente procedimental y no sustantivo, dichas acciones parecen poner en duda, no obstante, la idea de las inherentes contradicciones entre el capitalismo y la democracia: el proceso de más mercados y más elecciones nos trae a la mente la idea de Lenin de que la república democrática burguesa es la forma institucional ideal bajo la cual las relaciones capitalistas pueden alcanzar su expresión más plena.

Los teóricos de la democracia de libre mercado tienen un serio problema al considerar un gran cúmulo de experiencias históricas que comprenden largos períodos de tiempo. Los orígenes del capitalismo en los estados absolutistas europeos tienen poco que ver con la democracia, como también tienen poco que ver la conquista y la esclavitud de millones de personas del Tercer Mundo que financiaron la revolución industrial temprana. Más recientemente, durante los años 60 y hasta la mitad de los años 80, la introducción de las reformas de mercado en Asia (Indonesia) y en América Latina (Brasil, Chile, Argentina y otros países) fue precedida y alentada por crueles dictaduras militares. Los defensores del libre mercado y la democracia podrían sostener que existe un 'atraso' entre la democracia y los mercados libres, y que estos



últimos requieren un periodo de autoritarismo para consolidar el sistema económico, estableciendo con ello las bases para el surgimiento de la democracia. Sin embargo, los que sostienen esta teoría se equivocan al dar por hecho que las economías de mercado revertirán un gobierno dictatorial o autoritario. Pensemos en el caso de Italia, en los años 20; de Alemania, en los años 30; de Francia, al final de los años 50; de Grecia, en los años 60 y de Turquía, en los años 80. Los países recientemente 'democratizados' que experimentaban políticas democráticas anteriores a la introducción de las reformas de libre mercado —bajo los regímenes socialistas y populistas— como Chile, Argentina y Uruguay, sucumbieron a las dictaduras y a los mercados libres, los cuales subsecuentemente evolucionaron hacia la fórmula actual de democracia y libre mercado. Las afirmaciones simplificadoras de los ideólogos del libre mercado y las elecciones libres, no obstante su mérito propagandístico, no pueden explicar las numerosas experiencias históricas discordantes disminuyendo su valor analítico.

Los procedimentalistas proponen un conjunto más preciso de condiciones que definen los prerrequisitos de la democracia, independiente de las ideologías político-económicas que están patentes en la discusión precedente. Las "reglas del juego" especifican los procedimientos para la competencia electoral, la alternancia y la sucesión. Las reglas se basan en el consenso político que excluye la disrupción del proceso democrático en tanto los actores políticos sigan las reglas. El problema es que la noción "reglas democráticas del juego" es tautológica, se asume como hecho lo que aún tiene que ser demostrado: que las reglas por sí mismas den una oportunidad suficiente a los conjuntos alternativos de intereses y movimientos para acceder a las sillas del poder. En otras palabras, las suposiciones de la aproximación procedimental acerca de los parámetros del poder político excluyen un análisis de los antecedentes históricos que formaron a las fuerzas institucionales que deciden las "reglas del juego". Por ejemplo, las "reglas democráticas del juego" en América Latina tuvieron lugar en el contexto de la continuación de las instituciones autoritarias del estado que tenían la capacidad de definir los asuntos fundamentales del poder, la estructura social y las relaciones internacionales. Así mismo, las "reglas democráticas" en Europa occidental, tuvieron lugar bajo la ocupación militar norteamericana y la reconfiguración del estado fascista.

Por otra parte, el planteamiento general acerca de la importancia de las reglas procesales en el sostenimiento de la

democracia pasa por alto la manera en que esos mismos procedimientos pueden ser aplicados de manera diferencial, revisados y redefinidos en diferentes coyunturas históricas para sostener a los gobernantes y a sus clases aliadas en el poder. En ese sentido, lo que parecen ser 'ajustes' en los procedimientos pueden cumplir la función de un *coup d'etat* al negarle a la oposición la oportunidad de ejercer el poder. Los ejemplos en América Latina de presidentes en funciones que modifican cláusulas constitucionales para permitir su reelección es una muestra del ejercicio de prácticas autoritarias dentro de los procesos electorales. Puesto que esos cambios son vistos como cambios "solamente" procedimentales, se consideran parte del sistema político democrático competitivo. Irónicamente, los teóricos de la centralidad de los procedimientos frecuentemente pasan por alto o se equivocan cuando analizan la manera en que los cambios sutiles del procedimiento alteran el contenido fundamental de los procesos democráticos. Igualmente importante resulta el que los procedimentalistas no acierten cuando examinan la larga lucha política por el poder y el modo en que ésta afecta el camino para lograr un consenso sobre las reglas del juego y la manera en que los 'procedimientos' mismos se redefinen para perpetuar el ejercicio autoritario del poder. Lo que parece ser una definición neutral de la democracia basada en un conjunto de procedimientos comúnmente aceptados, en realidad oculta la interrelación entre la economía política y los cambiantes usos y abusos de las reglas electorales.

Democracia capitalista: una perspectiva instrumental

Además de los ideólogos normativos que hablan de la democracia como "un bien en sí mismo", parece haber algunas bases históricas o empíricas para hacer ese pronunciamiento a nombre de los principales actores políticos en las democracias capitalistas, a saber, la clase capitalista. Durante largos períodos de gobierno capitalista más o menos *estable* esta proposición parece reflejar una realidad creciente. Los partidos de oposición son tolerados, existe una prensa crítica y elecciones competitivas y la alternancia es la norma entre partidos que comparten la ideología económica dominante. Por consiguiente, el argumento de que la democracia y el capitalismo son al menos compatibles si no es que se refuerzan mutuamente, parece ser una proposición válida.

Sin embargo, la cuestión crucial es ver el comienzo de la democracia, cualquiera que sea su origen, 'popular' o 'de

EVOLUCIÓN DEMOCRACIA EVOLUCIÓN DEMOCRACIA EVOLUCIÓN DEMOCRACIA EVOLUCIÓN DEMOCRACIA EVOLUCIÓN DEMOCRACIA

mercado', como un proceso inacabado, *contingente*, en la perpetuación de un régimen de propiedad, poder y privilegio. Si la democracia es la culminación del trabajo de las fuerzas del mercado, ¿qué ocurre con las circunstancias en las que las relaciones de mercado son desafiadas por fuerzas sociales *dentro del marco democrático*? Si los mercados globales alientan la democracia en todas partes, ¿cómo explicamos la intervención de fuerzas políticas externas para socavar regímenes democráticamente electos que desafían los dictados del mercado de "los poderes hegemónicos"? ¿Cómo explicamos que los poderes hegemónicos alternativamente sostengan a regímenes democráticos y a dictaduras militares que apoyan el libre mercado? Inversamente, ¿cómo explicamos la subversión de regímenes democráticos que se oponen al libre mercado por regímenes que también pueden ser considerados democracias? Claramente, hay fuerzas más profundas trabajando que la simple afinidad a los regímenes democráticos por sus partidarios. A nivel nacional, ¿por qué los actores políticos que estaban a favor de las reglas democráticas repentinamente patean bajo la mesa cuando pierden las elecciones y aceptan arbitrariamente regímenes dictatoriales? ¿Por qué personas y asociaciones empresariales ligados por mucho tiempo a partidos y procedimientos democráticos aceptan soluciones totalitarias y rechazan los resultados democráticos que le son desfavorables a sus intereses? Y, ¿Por qué vuelven a procesos democráticos más adelante?

Es claro que la democracia no es un valor universal que opere de acuerdo a grandes leyes históricas económicas; ni tampoco es accidental la aceptación de valores democráticos y normas procedimentales. Como hemos sostenido, éstas *varían en tiempo y lugar, en muchos casos* alternan con otros conjuntos de intereses, compromisos y realidades políticas. La democracia tampoco es un producto de la lucha popular que modifique el funcionamiento del sistema capitalista para hacerlo responder a los intereses de la mayoría: hemos visto cómo inclusive las democracias capitalistas socialmente más avanzadas pueden ser transformadas en estados dictatoriales.

La clave para comprender la evolución de la democracia dentro del sistema capitalista es entender su naturaleza fundamentalmente contingente, desde siempre y en todas partes, al menos en donde contamos con datos históricos y empíricos. Contingencia significa que su verdadera existencia y no existencia depende del grado en el que las reglas democráticas son compatibles con la perpetuación del sistema de relaciones de propiedad capitalista, la estructura de clase y

las instituciones del estado que sostienen a éste último y a las relaciones hegemónicas entre los estados.

En pocas palabras, los capitalistas tienen una visión instrumental de la democracia en la que sus virtudes o defectos son definidos de acuerdo a los más fundamentales intereses de la propiedad. Esta aproximación nos permite explicar la relación cambiante entre la democracia y el capitalismo en cualquier tiempo y lugar. Cuando la democracia es dirigida por la clase capitalista es vista como "buena en sí misma". Cuando proporciona una plataforma para la transformación de las relaciones sociales y los derechos de propiedad es vista como un "lujo", prescindible, reemplazable por un sistema autoritario que es un mejor instrumento para la protección de la propiedad.

En este sentido, los teóricos procedimentalistas han incorporado esta condicionalidad dentro de su teoría de la democracia sin reconocer públicamente sus profundas consecuencias teóricas: que la amenaza capitalista de volver a la dictadura si la propiedad cambia, es un factor procedimental clave que le resta fuerza a cualquier idea acerca de un campo de juego equitativo y una creación abierta de reglas democráticas. La primacía de la propiedad y de los intereses hegemónicos sobre la democracia son entonces el verdadero significado de la asociación 'democracia capitalista'. Por tanto, existen límites en la democracia, aún en el más avanzado estado benefactor. Esta 'ley' no escrita se ha verificado en numerosas experiencias históricas que han tenido lugar tanto en Europa como en Norte América así como en el Tercer Mundo. Vale la pena examinar estos casos. Para los propósitos de este ensayo podemos considerar a Finlandia (1918), Guyana (1953), Chile (1973), Alemania (1933), España (1936), Guatemala (1954) e Irán (1955).

En todos estos casos, regímenes populares fueron electos democráticamente y eventualmente derrocados por fuerzas militares respaldadas por la clase capitalista y por los poderes hegemónicos debido a sus intentos de transformación o de reforma de las relaciones de propiedad. No existen casos registrados en los que la clase capitalista consintiera una legislación que hiciera una profunda incursión en el poder y en las prerrogativas de la posesión de la propiedad. Vale la pena examinar brevemente los ejemplos históricos.

Finlandia (1918). Un poco después de la Revolución Rusa de 1917, se llevó a cabo una elección democrática en la que los trabajadores socialistas de base, simpatizantes de la Revolución, fueron elegidos democráticamente para gobernar. El nuevo



gobierno, respaldado por representantes de los trabajadores, sindicatos y comités de fábrica, adoptó una serie de medidas diseñadas para mejorar la posición de la clase trabajadora en la sociedad. Frente a ello, la clase capitalista recurrió a una serie de medidas extraparlamentarias que fueron diseñadas para socavar al régimen. Luego que éstas fallaran apoyaron un levantamiento militar respaldado por una invasión de las tropas alemanas que, durante el derrocamiento del régimen y la instalación del gobierno autoritario pro-capitalista de Mannerheim, masacraron, encarcelaron o forzaron al exilio a uno de cada cuatro trabajadores. Mannerheim restableció el dominio capitalista en las fábricas y en el Estado.

Guyana (1953, 1961-1964). En 1953, la mayoría de ciudadanos guyaneses eligió como Primer Ministro a Cheddi Jagan, un socialista democrático. Jagan, marxista, intentó, en medio de las vastas desigualdades socio-económicas de la sociedad guyanesa, tomar el mando, limitar el papel de las compañías multinacionales e introducir una distribución más equitativa de la tierra. A ciento treinta y tres días de su mandato, el gobierno británico intervino y derrocó al gobierno democrático, implantó un régimen interino dócil, reescribió la Constitución y concentró el poder en el gobernador colonial. Subsecuentemente, se llevaron al cabo nuevas elecciones dentro del marco de una constitución restrictiva. En 1956 y en 1961, Jagan ganó nuevamente las elecciones. Sin embargo, cuando éste adoptó una vez más una serie de medidas para democratizar a la sociedad e incrementar el control nacional sobre la economía, la CIA intervino para socavar su gobierno, atizando animosidades raciales entre los afro-guyaneses y los indo-guyaneses, dando como resultado el reemplazo de Jagan por el régimen corrupto y déspota de Forbes Burnham. En este caso, los intereses políticos y económicos imperialistas intervinieron, a través de la fuerza militar y la policía secreta (CIA), para reestablecer el control político y reafirmar la primacía de los intereses de la propiedad privada como factor fundamental condicionante del regreso a la política electoral. El retorno de políticas electorales se apoyó en la nueva constitución y en el parámetro político-económico-militar definido por el ejercicio de poder autoritario. El ejercicio de gobierno autoritario subsecuente del régimen de Burnham cimentó sus bases en los eventos históricos antidemocráticos y la configuración institucional que le precedieron. La experiencia guyanesa ilustra claramente la naturaleza 'instrumental' que tiene la democracia para la burguesía anglo-americana: el derrocamiento de un régimen democrático

cuando es incompatible con su mando, su restauración cuando un régimen dócil puede ser ajustado al poder.

Chile (1970-73). El derrocamiento del gobierno socialista democráticamente electo de Salvador Allende es probablemente el caso más notorio y mejor conocido en el que la burguesía (local e internacional) estableció claramente su preferencia por una dictadura que defendió a los grandes inversionistas sobre una democracia que estaba orientada hacia políticas redistributivas. El golpe militar de 1973 estuvo precedido por un conjunto entero de acciones extraparlamentarias que emprendieron la clase capitalista y la policía secreta norteamericana: paros, boycots, sabotaje terrorista, asesinatos de importantes funcionarios del gobierno, acaparamiento de productos así como subsidios de la policía secreta norteamericana a grupos selectos de los medios de comunicación. El haber fracasado en el debilitamiento del apoyo electoral del régimen socialista —en realidad, su voto electoral se incrementó entre 1970 y 1973— llevó a la burguesía y a los intereses de las compañías norteamericanas a dar un decidido apoyo al golpe militar. Después del golpe, importantes sectores de la burguesía colaboraron con la dictadura militar proporcionándole los nombres y las direcciones de los antiguos activistas sindicales, socialistas y comunistas, que habían sido empleado por medio de un contrato colectivo. Muchos fueron encarcelados, torturados, exiliados o asesinados. El gobierno norteamericano, junto con las mayores compañías multinacionales, organizó y financió el programa de desestabilización, colaboró de manera cercana con los militares golpistas y proporcionó a la recién formada policía secreta chilena una lista detallada de los activistas democráticos del régimen derrocado. Después del golpe, el gobierno de Estados Unidos, que se había opuesto al financiamiento internacional del régimen electo democráticamente, dio su aprobación para un flujo masivo de recursos financieros para la dictadura militar.

En la mitad de la década de los años 80, debido a que la economía chilena entró en una profunda depresión (entre 1982 y 1984 la economía declinó más de un 15%) y debido a que el malestar masivo se extendió por todo el país desafiando al régimen, Estados Unidos en alianza con sectores de la burguesía buscaron un regreso a las elecciones dentro del marco de la Constitución autoritaria de 1980 establecida por la dictadura. El enviado norteamericano Gelbard intervino y dividió exitosamente a la oposición, convenció a la dictadura de llevar a cabo un referéndum y aseguró la aprobación de los socialistas y los demócratas cristianos de los contornos básicos

del estado pinochetista y del orden socio-económico. Después del referéndum y de la consolidación del modelo de libre mercado, tanto la clase capitalista como Estados Unidos apoyaron la reintroducción de las elecciones.



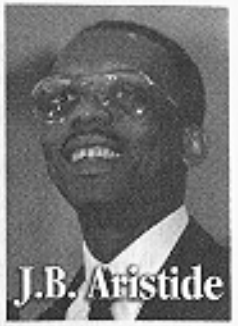
El sistema electoral ha servido para legitimar el liderazgo político y para profundizar la política del libre mercado dentro de los parámetros institucionales de la dictadura, incluyendo la permanencia de Pinochet, durante toda una década después de la primera elección, como Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas. Durante la nueva década electoral, los líderes militares frecuentemente emitieron pronunciamientos interrumpiendo de manera efectiva la discusión legislativa o la acción judicial o ejecutiva en asuntos relacionados con la violación militar de los derechos humanos, el presupuesto, los nombramientos, etc. La concentración de la riqueza y las vastas desigualdades producidas por el régimen militar permanecieron intactas, como lo muestra la ausencia de cualquier iniciativa legislativa seria respecto a políticas redistributivas de tierra, ingresos o impuestos. De este modo, la burguesía y Estados Unidos reintrodujeron la democracia en respuesta a la presión popular pero bajo condiciones que garantizaban el dominio de los intereses de la propiedad capitalista en la conformación del poder institucional, las reglas constitucionales y el papel y la posición del Ejército.

Guatemala (1950-1954). En 1950, los guatemaltecos eligieron democráticamente a Jacobo Arbenz como Presidente. Arbenz fue un populista-nacionalista moderado interesado por un lado, en restringir el poder excesivo de la *United Fruit Company*, propiedad norteamericana y, por otro lado, en extender los derechos sociales a los sindicatos. En 1954, la CIA en alianza con los sectores del Ejercito guatemalteco, terratenientes y grandes intereses empresariales derrocaron al gobierno y establecieron un régimen militar que encarceló, torturó y asesinó a muchos activistas democráticos. Durante los siguientes 30 años, el gobierno de Estados Unidos y sus empresarios corporativos simpatizantes entrenaron, armaron y organizaron al Ejército guatemalteco. El resultado fue el asesinato de cerca de 200,000 guatemaltecos. Elecciones fraudulentas fueron convocadas periódicamente a fin de eliminar sistemáticamente cualquier oposición, primero a la élite socio-económica y, luego, a los aliados militares corporativos. Una prolongada lucha popular y guerrillera resurgió a principio de los años 60 y continuó hasta la mitad de la década de los años 90. Washington, respaldó a sectores de la élite guatemalteca que intentaban abrir algunos espacios electorales para los comandantes de la guerrilla.

Subsecuentemente, la élite y Washington negociaron y apoyaron un acuerdo de paz. Dicho acuerdo desarmó a las guerrillas, preservó el *status quo* socio-económico, dio impunidad a los militares en los crímenes cometidos en contra de la humanidad y permitió a los ex-comandantes y a sus seguidores organizar partidos políticos y presentar candidatos en las elecciones. Así, la reintroducción de elecciones libres por la burguesía, estuvo condicionada a la aceptación por los comandantes de la guerrilla de la abolición de la temprana legislación progresiva de Arbenz, a la permanente existencia de fuerzas militares y paramilitares y a un estado autoritario. Es tan clara la primacía de la propiedad en esta transición democrática, que muchos defensores de los derechos humanos, campesinos e indígenas y organizaciones de masas han rechazado o criticado agudamente la naturaleza autoritaria y elitista del sistema político-económico. Mientras tanto, inclusive las cláusulas del Acuerdo de Paz que garantizarían derechos elementales son inoperantes: aún operan fuerzas militares que asesinan activistas —e inclusive ministros de culto— que elevan la voz para denunciar los abusos de los derechos humanos. Ello no impidió al presidente Clinton y a la Secretaria de Estado Albright declarar una gran victoria para la democracia y los mercados libres a la Cumbre Hemisférica de Santiago, Chile (15-17 de abril de 1990), menos de 2 semanas después de que los militares apoyaran el asesinato del Obispo de la Ciudad Capital de Guatemala y pocos días después de que fuera asesinado el *ombudsman* de los derechos humanos en Bogotá, Colombia.

Irán (1954). Al comienzo de la década de los años 50 Mossadegh fue electo Primer Ministro de Irán. Mossadegh fue un nacionalista que intentó reducir la excesiva dependencia de Irán de las compañías petroleras extranjeras en el país (principalmente anglo-americanas). Fue derrocado por un golpe largamente organizado y financiado por la CIA. Mossadegh fue reemplazo por el Shah Pahvklavi quien promovió los negocios norteamericanos y mantuvo los sentimientos nacionales iraníes en jaque a través de las operaciones de un vasto aparato policiaco secreto, la infame SAVAK. Washington proporcionó entrenamiento al ejército y a la policía militar así como armas y asistencia financiera durante más de un cuarto de siglo.

Como en Guatemala, el alcance y la duración del apoyo norteamericano a la dictadura sobre la democracia sugiere que esta política no es una aberración o un producto extraordinario de una presidencia conservadora sino un componente fundamental de la política norteamericana que



antepone los intereses de la propiedad capitalista sobre los valores y las instituciones democráticas cuando las dos están en conflicto. La respuesta unificada de los inversionistas extranjeros indica los valores autoritarios profundamente arraigados que rigen el negocio de las ganancias privadas. La falta de una cultura democrática y de un compromiso con las instituciones democráticas cuando el mandato popular desafía las prerrogativas capitalistas no excluye, sin embargo, el apoyo capitalista para políticos democráticos en diferentes circunstancias. Cuando el Shah fue derrocado y la policía secreta y las Fuerzas Armadas desmanteladas, Washington cambió a los aparatos y respaldó a los políticos liberales en contra de los políticos nacionalistas islámicos y los marxistas. En el contexto donde los principales pilares de apoyo dictatoriales se habían colapsado, Washington y los intereses comerciales anglo-americanos promovieron a los políticos democráticos liberales con inclinación hacia los inversionistas extranjeros como vía para conservar sus privilegiados intereses en la economía.

En este sentido, tanto la dictadura como la democracia son consideradas instrumentalmente y las relaciones entre el capitalismo y la democracia son definidas *contextual y estructuralmente.* Aunque el capitalismo tenga como prioridad sus intereses de propiedad al definir sus preferencias políticas, *el modo en el que funcionan* sus intereses económicos varía de acuerdo con las posibilidades en cada contexto político. Históricamente hablando, el capitalismo no tiene relaciones permanentes con la democracia (o con las dictaduras), sólo tiene intereses económicos permanentes.

Haití (1991 y 1994). A final de la década de los años 80, un movimiento popular masivo conocido como *Lávalas* forzó a la corrupta y elitista dictadura de Haití a la realización de elecciones. Después de muchos años de apoyar a la dictadura de la familia Duvalier, Washington optó por apoyar a un ex funcionario del Banco Mundial en la campaña electoral de 1991 en contra del sacerdote populista Jean Bertrand Aristide. Washington ejerció una intensa presión sobre Aristide para retirarlo de las elecciones. El auto-denominado observador electoral y ex presidente de Estados Unidos, James Carter, advirtió a Aristide que habría un 'baño de sangre' y una masacre si el pueblo haitiano votaba a su favor. Aristide ignoró los consejos de Carter, continuó en campaña y finalmente obtuvo más de las dos terceras partes de la votación. Después de asumir el cargo, de manera inmediata comenzó a implementar su programa de reformas populistas y democráticas y, al mismo tiempo, intentó limitar el poder

absoluto y los privilegios de los militares corruptos. Washington, consternado por este cambio en los acontecimientos, entabló vínculos secretos con las fuerzas militares, paramilitares y la policía secreta. En menos de un año, Aristide fue derrocado. Aunque el presidente Bush condenó públicamente el golpe... de hecho Washington entabló una relación de trabajo con el nuevo régimen.

El apoyo de Washington al golpe en Haití parece contradecir su apoyo a las transiciones democráticas en otros países en América Latina. Esta paradoja puede explicarse por el hecho de que el régimen en Haití intentó implantar, en el periodo de transición, políticas nacionalistas y redistributivas, mientras que en América Latina, los nuevos regímenes electorales que llegaron al poder profundizaron y dieron gran campo de acción a los inversionistas locales y extranjeros y fueron muy parciales con el programa de "libre mercado, libre comercio" de Washington.

La antipatía antidemocrática subyacente que avisa a Washington y a los grupos empresariales extranjeros cuándo se encuentran en riesgo los intereses de los inversionistas, fue también notoria en al caso de Nicaragua. En este país, en 1984, el régimen revolucionario llevó a cabo elecciones libres y competitivas, garantizadas por observadores imparciales de Europa y América Latina. Sin embrago, Washington rechazó las elecciones y sus resultados (la victoria de los sandinistas) y eligió acelerar la guerra que patrocinaba a través de un ejército dirigido por la CIA debido a que el partido ganador se había opuesto a su programa económico.

La cuestión teórica importante es que durante la década en que Washington aceptó ostensiblemente las transiciones democráticas, no lo hizo en los casos en donde los regímenes democráticos desafiaban el poder absoluto de los inversionistas locales y extranjeros.

Al definir la relación del capitalismo y la democracia, la idea del predominio de los intereses de la propiedad se fortalece con la serie de eventos que acontecieron más tarde en Haití y Nicaragua. Después del golpe de 1991, decenas de miles de haitianos huyeron de la dictadura y de las adversidades económicas y se dirigieron a la Florida. Clinton desarrolló una doble estrategia de presión sobre los militares, para permitir el regreso de la política electoral y sobre Aristide, para hacerlo renunciar a su programa de reformas en favor de un programa de "libre mercado" diseñado por Estados Unidos. A través de una invasión militar y de una intensa presión Washington fue capaz de imponer su propia versión de una transición

democrática. Una transición que marginó a las masas, que destituyó a los gobernantes militares y que privilegió el papel de la propiedad privada.



Un proceso similar tuvo lugar en Nicaragua en 1989, cuando la candidata derechista pro-norteamericana Violeta Chamorro derrotó a los sandinistas. Washington cesó su apoyo al ejército mercenario y reconoció esas elecciones como democráticas.

La evidencia es bastante concluyente. Con la eliminación de todo régimen político que pudiera imponer obligaciones al capital en el Hemisferio, Washington y sus grandes socios comerciales pudieron proclamar su apoyo a la democracia y el vínculo cercano entre las elecciones libres y los mercados libres.

Alemania (1933). La conexión del capitalismo y la democracia también puede ser examinada en el contexto de los países capitalistas avanzados. El colapso cercano del capitalismo, el desempleo masivo y la existencia de poderosos partidos socialistas y comunistas y sindicatos dentro del sistema político democrático alemán presentaron un serio desafío a la clase capitalista. Por un lado, los socialistas (quienes desde mucho tiempo antes habían renunciado a su programa revolucionario) presionaron a la clase capitalista para obtener concesiones y conservaron una capacidad potencial de veto sobre las más severas medidas económicas de austeridad. Por otro lado, los comunistas, aunque representaban una minoría, comenzaron a atraer a los trabajadores jóvenes desempleados y encabezaron de manera creciente marchas a gran escala y protestas que pusieron en problemas al sistema capitalista. Los dos partidos juntos representaban cerca de 20 millones de votos, aunque éstos en realidad nunca formaron un bloque unificado.

El ascenso de los nazis al poder fue financiado en parte por un sector del capital alemán, que vio en Hitler un bastión frente a los bolcheviques. Cuando los nazis tuvieron todo el poder y destruyeron sistemáticamente a los partidos socialista y comunista y a los sindicatos, la clase capitalista colaboró abiertamente con el estado y fueron los principales beneficiarios. Los patrones proporcionaron a la policía secreta nazi nombres y otra información sobre los militantes de los sindicatos mientras tomaban ventaja del nuevo régimen para librase a sí mismos de los acuerdos previos con los trabajadores sobre la repartición del poder y los contratos colectivos. La clase capitalista alemana prefirió un trato directo con la élite política nazi que la más tortuosa y difícil tarea de

comprometerse en elecciones con resultados inciertos. Mientras la clase capitalista se volvió hacia el autoritarismo nazi, los líderes socialistas del parlamento alemán continuaron siguiendo tácticas de acomodo, inclusive con el nuevo orden emergente dirigido por Hitler. Los comunistas creyeron que la victoria del nazismo era un resultado temporal que crearía las condiciones para su próximo ascenso.

El aspecto teórico es que ambos partidos de izquierda no reconocieron la concepción 'instrumental' de la democracia sostenida por la burguesía. Los socialistas, por principio, los comunistas, por consideraciones tácticas en las que asumieron que el orden electoral y constitucional proporcionaba las bases para cambios en el poder político. Esta fe en el orden político democrático existente explica el porqué los socialistas y los comunistas no activaron las decenas de miles de militantes de la clase trabajadora ni utilizaron su bien surtido arsenal para combatir el ascenso al poder de Hitler. Éste, por supuesto, no poseía semejantes reservas y la burguesía no tuvo remordimientos serios para respaldar la violenta represión de Hitler en contra de su enemigos de clase.

Experiencias similares, de apoyo burgués para la resistencia violenta frente a las victorias populares en los resultados electorales, tuvieron lugar en Italia en los años 20 y un poco después de la victoria del Frente Popular en España, en 1936. Mientras la Izquierda percibió a la democracia como "un bien en sí mismo" y se limitó ella misma a las normas constitucionales y a las reglas habituales del juego electoral, la burguesía vio a las mismas reglas y normas como instrumentos de apoyo o desecho de acuerdo con sus intereses estratégicos. El fracaso de la Izquierda para desarrollar una visión más realista de los parámetros de clase de las reglas democráticas y poner sus intereses de clase en el centro estratégico de sus cálculos políticos impidió cualquier acción efectiva de contragolpe que hubiera evitado el triunfo del autoritarismo burgués. Así mismo, el retorno de la democracia capitalista, que continuó extendiendo su gobierno autoritario, siempre incorporó configuraciones institucionales de poder y prerrogativas del capital establecidas durante el periodo dictatorial.

Los teóricos de las transiciones democráticas han creado toda una mitología para justificar la clasificación del régimen democrático híbrido, cuando de hecho éste combina reglas democráticas y poder estatal burgués incontrovertible. El pasado pre-autoritario, en el que la Izquierda era poderosa, en el que eran desafiadas las relaciones de propiedad y en el que



la lucha era por los asuntos básicos de la desigualdad de clase, es clasificado por los publicistas y los académicos apologistas de las actuales transiciones como "caótico", como "crisis destructivas", "dominadas por extremistas de la izquierda y de la derecha". Esta imagen diabólica del pasado oculta el hecho de que el elemento esencial en el fallecimiento de la democracia fue el rechazo burgués de las reglas democráticas del juego. En contraste, a la democracia establecida recientemente bajo la hegemonía burguesa se le asigna un carácter 'sin clase' y las reglas del juego y los procedimientos políticos que gobiernan la competencia electoral y la alternancia política son descritos como "buenos en sí mismos", como si éstos no respondieran a los grandes modelos históricos y a los amplios intereses de clase a los que sirven.

La naturaleza instrumental de la democracia es la norma histórica en todo el mundo capitalista. Éste ha llevado frecuentemente al retroceso de los beneficios acumulados que ha logrado la clase trabajadora y otros grupos oprimidos. Esto es particularmente cierto en momentos históricos en donde diferentes clases sociales explotadas en diferentes regiones convergen en un movimiento nacional para desafiar a la hegemonía capitalista.

Estados Unidos (1877). Inmediatamente después de la Guerra Civil norteamericana (1861-65), los antiguos esclavos fueron liberados de sus opresores y empezaron a ejercer sus derechos democráticos bajo la mirada protectora del Ejército Federal. Comenzaron a organizarse políticamente y a demandar derechos sociales y económicos incluyendo la redistribución de la tierra de las plantaciones. En el Norte, la rápida industrialización creó una nueva clase trabajadora, altamente explotada y concentrada en grandes industrias. En el Oeste, los granjeros comenzaron a cuestionar el poder y la autoridad del transporte privado y de los monopolios financieros. Cada región representó un conjunto distinto de intereses sociales y, sin embargo, encaraban a un adversario político común: una Legislatura y un poder ejecutivo controlado por los grandes intereses. La convergencia de estos intereses de clase regionales pudieron haber alterado seriamente el balance del poder de la Nación. El Acuerdo de 1877 cercenó al menos una pierna de esta alianza potencial al reestablecer el poder del capital sobre las plantaciones y aceptar su dominio regional a cambio del respaldo, a nivel nacional, del capital industrial del Norte. El resultado fue un retroceso masivo de los derechos democráticos de los antiguos esclavos a un reino del terror. Grupos paramilitares como el KKK, respaldados por autoridades locales y estatales, cuidaron

el poder de los antiguos terratenientes y de los intereses comerciales. A su vez, la élite del Sur respaldó la legislación del capital industrial del Norte limitando el papel del trabajo y reprimiendo a los sindicatos.

El aspecto teórico es que las reglas democráticas fueron aplicadas a una competencia electoral entre élites, Norte y Sur, y excluyeron por medio de leyes y del terror a la mayoría negra en muchos estados del Sur.

Así, el mantenimiento de las formas constitucionales y de los acuerdos políticos fueron aplicados selectivamente y sancionados discriminatoriamente entre los actores políticos legítimos en el sistema. El retiro de las tropas federales proporcionó a las élites políticas del Sur grandes oportunidades políticas para ejercer sus derechos políticos a la vez que se excluyó a la mayoría negra. El mito de la continuidad de la democracia fue difundido y el debate público y los procesos electorales se realizaron sobre la base de una definición racialmente selectiva de ciudadanía.

La visión instrumental burguesa de la democracia no sólo lleva al abandono de la democracia sino también a la redefinición de las reglas y los procedimientos para el arreglo de nuevas alianzas estratégicas.

Conclusión

La idea de que hay "reglas del juego" y procedimientos que gobiernan la participación política en las democracias pasa por alto la suprema importancia de los intereses de la propiedad capitalista. La experiencia histórica nos proporciona muchos ejemplos en la que los procedimientos democráticos fueron desechados por la clase capitalista cuando proporcionaban un vehículo para los desafíos populares a los derechos de propiedad. La idea de que "la democracia es un bien en sí mismo", expuesta por los teóricos políticos liberal-democráticos, no es un postulado analítico útil porque supone que uno de los mayores contendientes por el poder comparte esos valores. Como hemos visto, no ha sido éste el caso de la clase capitalista en numerosos contextos. Por el otro lado, la Izquierda que ha aceptado este concepto ha avanzado, trabajosamente, con una decidida desventaja: el limitarse ella misma a normas y prácticas constitucionales que no son efectivas frente a las prácticas violentas y subversivas que llevan a cabo sus adversarios capitalistas locales y extranjeros. Aunque no hay nada teóricamente objetable sobre el establecimiento de normas y procedimientos para la democracia, bajo el



argumento de que éstas son "buenas en sí mismas" independientemente de los resultados, uno también está obligado a identificar al sistema social y a los actores de clase que están dispuestos a aceptar esas reglas independientemente de su desenlace político. De aquí que es irresponsable que los científicos sociales expliquen a la Izquierda el valor intrínseco de la democracia y sus procedimientos bajo la hegemonía capitalista, ignorando al mismo tiempo los datos históricos que demuestran que cuando se voltean las mesas, los capitalistas están destinados a recurrir a prácticas antidemocráticas.

El aspecto teórico es que la democracia capitalista no existe independientemente de los intereses de clase y la lucha de clases. Sostener que es "buena" es un juicio relativo basado en el grado de tolerancia capitalista de la oposición. La tolerancia no comprende cambios en el poder del estado. La democracia y los procedimientos democráticos funcionan mejor bajo condiciones en las que no hay lucha contra la hegemonía capitalista o, hablando en términos teóricos, donde los trabajadores han consolidado un nuevo estado libre de la subversión capitalista e imperialista. En el primer caso, el funcionamiento de la democracia se relaciona directamente con pugnas aisladas sobre la propiedad, donde el capitalismo, a través de las élites políticas, puede elaborar políticas estratégicas que favorezcan sus inversiones. En el segundo caso, las reglas democráticas proporcionan los elementos necesarios para la alternancia y la competencia entre las clases sociales y grupos antes explotados, quienes no derivan su status, sus ganancias y su influencia política de la propiedad. En el contexto de la democracia de los trabajadores, la competencia y el conflicto tienen lugar dentro de los parámetros de la posesión de la propiedad pública y de la posesión de la propiedad privada a baja escala.

La idea de que la democracia y el capitalismo están en conflicto constante ignora los largos periodos de tiempo y las extensas regiones del mundo donde los regímenes capitalistas, particularmente desde la Segunda Guerra Mundial, han introducido o restablecido la democracia y los procedimientos democráticos. La idea de que hay un 'contenido subversivo' para la democracia implica que los votos, las libertades democráticas y la competencia política contienen las 'semillas' para un cambio radical. Los más serios desafíos a los gobernantes autoritarios y a las democracias capitalistas dominadas por una élite han tenido lugar en luchas extraparlamentarias como las del Verano de 1968, en Francia, el Otoño caliente en Italia, en 1969, y las luchas de las masas en

contra del libre mercado que han tenido lugar en América Latina durante los años 90. El así llamado "contenido radical" de la política democrática proviene de una actividad extraparlamentaria que antecede los avances electorales de la Izquierda. Pensar de otra manera es atribuir a las elecciones una influencia independiente de la hegemonía ejercida por el capitalismo sobre el conjunto de las fuerzas sociales. Los procesos y los procedimientos electorales son 'modificados' y ampliados mediante la acción social, y son precisamente la ampliación y la profundización del compromiso político de las clases contra-hegemónicas las que producen el rechazo de la clase capitalista a las reglas y a los procedimientos democráticos y a las propias instituciones democráticas.

La aparente estabilidad de la democracia capitalista y de las reglas del juego democrático en el mundo contemporáneo pueden ser atribuidos, en parte, a que la Izquierda dejó de lado, estratégicamente, cualquier amenaza seria a la propiedad capitalista. Es crucial entender la secuencia política histórica que antecede a este acomodo y el papel que, al producirse dicho acomodo, juegan para la hegemonía capitalista la represión, el terror y la ilegalidad. La secuencia comprende desafíos de la Izquierda a la propiedad dentro de la política democrática, la reacción capitalista y el reino de un régimen represivo, el retorno a la democracia y la aceptación de la Izquierda de la hegemonía capitalista. Lo que es crucial en la secuencia es el 'factor medio'; el papel de la violencia y la represión capitalista en la alteración de los valores y la orientación política básica de la Izquierda. El control sobre la Izquierda, el reconocimiento forzado de que la democracia tiene límites bajo el capitalismo, es subsecuentemente "interiorizado" en su ideología política. Esta debilidad y acomodo estratégicos es luego convertido en una virtud, la idea de que "la democracia es un bien por sí mismo". Esta vaga fórmula oculta la política democrática sustantiva de la Izquierda en el pasado, la visión instrumental burguesa de la democracia y el control sobre la Izquierda.

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

Capitalismo Global y la Frontera Norte

ramón eduardo ruiz

I

Desde la década de los 70's, dramáticas transformaciones ocurren en la frontera norte de México. Éstas son el resultado de un próspero sector comercial, un auge en la industria de servicios, un sector agro-comercial más dinámico y el asombroso surgimiento de las maquiladoras. Al mismo tiempo, un crecimiento demográfico sin precedente convierte a pequeñas ciudades en metrópolis urbanas. Una estadística en particular llama la atención. Desde los 70's, la economía nacional estaba o bien estancada, o soportando una salud errática. En contraste, en la frontera norte la producción industrial entre 1970 y 1975 creció en un promedio anual del 4.9 por ciento; durante los 10 años siguientes, saltó al 12 por ciento, y aunque no sigue subiendo tan rápidamente, ronda el 11 por ciento. La principal razón para este fenómeno es la maquiladora, prototipo de la economía global.

A pesar de esto, el futuro brillante predicho por los neoliberales norteamericanos, el bienestar del pueblo jamás ha visto la luz del día en el Tercer Mundo, donde se ubica la frontera norte. El comunismo soviético, el horror predilecto de ellos, llegó al colapso, pero en México, donde las élites bebieron a grandes tragos el tónico del vecino yanqui, albergan las injusticias de ayer, y la distancia entre los que tienen y los que no tienen aumenta más y más. El triunfo del capitalismo ayudó a los ricos a hacerse más ricos e intensificó la pobreza en países tales como México.

Claro, mucho ha cambiado desde los años 20's. Los pueblos fronterizos de cantinas y burdeles ya no existen, reemplazados ahora por ciudades en donde los palacios del placer del ayer son meramente una atracción secundaria. Una creciente clase media próspera y los ricos se ven donde quiera. Empleados de los gobiernos federales, estatales y municipales casi nada dependen de su vecino yanqui para su sustento. Médicos, abogados, arquitectos e ingenieros venden sus servicios a mexicanos, y muy raramente deben algo al turista u otro extranjero. Ellos forman lo que Pablo González Casanova llama la burguesía nacional.

Ramón Eduardo Ruiz. Historiador mexicano-norteamericano. Autor de libros como *La gran rebelión*. En 1998, fue distinguido por el Gobierno de E.U. con la Medalla Nacional de las Artes.

Sin embargo, la transformación puede ser más un espejismo que una realidad. Como lo revela la naturaleza de las maquiladoras, el crecimiento económico continúa siendo hijo del capitalismo foráneo. Obviamente, esto preocupa a muy pocos norteamericanos. Pero esto es el meollo del problema, la creciente subordinación de México a los caprichos del dólar. Esta relación simbiótica, sin tener en cuenta qué es lo benéfico de ella, es la dependencia. El lado fronterizo de los Estados Unidos, con sus mayores recursos de capital y gigantescos mercados, controla la dinámica del otro. En gran medida, los mexicanos, incluyendo indirectamente la burguesía nacional, dependen para su pan diario del vínculo económico con los Estados Unidos.

Esto es así por la naturaleza obsequiosa de la economía de la frontera, compuesta de un sector primario débil, básicamente una industria agropecuaria para exportación; un sector secundario que sube rápidamente sobre la escalera económica con plantas de ensamblaje, pero también dependiendo de extranjeros; y un inflado sector terciario, ocupado principalmente con el manejo de exportaciones e importaciones y en servir a los turistas. Esta distribución ocupacional ha sido formada o, como algunos insisten, deformada, por la naturaleza de los vínculos internacionales.

Por esta razón las ciudades fronterizas mexicanas pronto reaccionan a modificaciones en su relación con el otro lado. Prueba de esto es el cierre de las plantas ensambladoras en 1975 que dejó a 26 mil trabajadores sin empleo; la escasez norteamericana de gasolina de 1977, que abruptamente redujo el flujo de turistas desde California y Texas; y obviamente, las devaluaciones del peso que hunden a la economía en el caos.

Esto es escasamente una economía dinámica binacional, como los partidarios de la teoría del desarrollo nos hacen creer. De acuerdo a ellos, la frontera representa las dos partes de una sociedad dual, en donde lo moderno y lo atrasado coexisten. La mitad marginada, en este caso mexicanos pobres, está fuera de la sociedad dual, no estando ni incorporada ni integrada. La solución, según ellos, exige la incorporación del marginado a la sociedad moderna. Esta interpretación alega que una mejor distribución del ingreso y mayor democracia en México cambiará la naturaleza de las relaciones internacionales y hará más equitativas a las dos sociedades.

Pero estos teóricos ignoran las causas estructurales de esta relación asimétrica. No puede haber igualdad entre dos sociedades siempre que una, la más rica y poderosa, obtenga lo mejor de la otra. A menos que ocurra un milagro, el lado

mexicano será siempre la cola del perro. La teoría de la ventaja comparativa, la cual es la base de la tesis del desarrollo, simplemente no funciona. La abundancia de mano de obra barata en el lado mexicano no complementa la avalancha de capital, tecnología y poder adquisitivo del otro. Es equivocado argüir que las economías mexicanas y norteamericanas se benefician igualmente de este intercambio. La "interdependencia", la dependencia mutua, que muchos norteamericanos elogian, no puede basarse en un intercambio desigual, en una relación en donde la dinámica de uno controla a la otra. La realidad de la vida fronteriza mexicana es la dependencia.

÷+ricos
=+pobres

Por supuesto, no estoy tratando de medir el grado de dependencia; como Fernando Enrique Cardoso y Enzo Faleto enfatizan en su *Dependencia y desarrollo en Latinoamérica*, esto tiene poco sentido. Dependencia del otro lado es inevitable por la débil economía fronteriza mexicana, el resultado de una dependencia estructural. México, después de todo, exporta más de tres cuartos de su producto nacional a los Estados Unidos, pero este país le compra solamente un 4 por ciento de sus importaciones. Por lo tanto, la retórica de la interdependencia es más un mito que un hecho; hay solamente una deformada dependencia mutua. Claro, nosotros podríamos hacer juegos de palabras, y llamar esta relación interdependencia asimétrica, ya que un país domina al otro; o, para turbar aún más la verdad, declarar que un país se beneficia más.

Un enorme abismo, sin embargo, ha aparecido a través de los siglos entre las naciones capitalistas ricas y las que están en la periferia. Nosotros podemos, si así lo deseamos, hablar de naciones en desarrollo, como dicen los economistas norteamericanos. Más, entre los miserables de la tierra, la realidad de México, y los ricos, la distribución de la riqueza es más desigual ahora que antes. En el mejor de los casos, no importa cómo sea dicho, del desarrollo dependiente solamente las migajas les llegan a los más necesitados. Cuando economías desiguales interactúan, la más avanzada recibe los rendimientos, un proceso que exacerba las divergencias en el desarrollo de los dos países. La abrumadora cantidad de mano de obra barata en las ciudades fronterizas, mucha de la cual busca trabajo del otro lado, sirve como un freno a los sueldos en ambos lados y, por lo tanto, tiene un papel funcional que jugar dentro del sistema. Por otra parte, los trabajadores marginados, quienes por diversas razones no fueron incorporados, son disfuncionales. Para ellos, la marginalización

no es un fenómeno transitorio sino un aspecto estructural del capitalismo dependiente.

II

Estos son los días de la economía global que jala hacia su vorágine el mundo entero, siendo la frontera mexicana simplemente una de muchas regiones. La globalización encarna la esencia del capitalismo, el afán por el lucro, sin importar qué precio paga la mano de obra. La meta de esta insaciable búsqueda del capitalista por la mano de obra barata forma parte de un *modus operandi* de abaratarla donde quiera que sea, con el fin de ensalzar el lucro privado. Este proceso debería alertarnos de la manera en que la desigualdad en ingresos crece, no solamente dentro de la nación sino también entre naciones, mientras que el capitalismo se vuelve un sistema verdaderamente ubicuo. Las corporaciones transnacionales, los portavoces de este capitalismo omnívoro, circundan el globo, a medida que la automatización y una extraordinaria cadena tecnológica invitan cambios a nivel mundial en la organización de la producción, haciendo posible la separación de etapas. Los hombres que manejan las enormes corporaciones pronto se dieron cuenta que las ganancias pueden ser multiplicadas muchas veces usando la mano de obra mal pagada de los países del Tercer Mundo. Esto relega a ciertos tipos de trabajos, en países como los Estados Unidos, al cesto de la basura, despachándolos a países en donde las mujeres y niños son la mano de obra. El capitalismo industrial de antaño sufre una metamorfosis, cambiando su imagen como parte integral del estado nación y adquiriendo la de un fenómeno sin nación, aunque aún es vástago de las economías capitalistas de Europa Occidental, Japón y los Estados Unidos.

Aunque la idea de una economía global le impresiona a uno como algo novedoso, la realidad no es enteramente así. Sus orígenes se encuentran en la expansión de Europa, cuando el alardeado descubrimiento de Colón desencadenó el saqueo del oro y la plata de los indios de México y el Perú. Entonces vino la colonización europea, cuando los nativos de la periferia del mundo fueron puestos a trabajar cultivando los artículos comestibles y extrayendo materias primas para los conquistadores. Después, en el apogeo de la Revolución Industrial, las industrias europeas inundaron los mercados periféricos, haciendo virtualmente imposible la industrialización local. Con el aumento de la popularidad del concepto de la industrialización a base de la sustitución de importaciones de los años 50's (la meta de las aspiraciones en naciones tales



como México) los empresarios extranjeros fueron bienvenidos con los brazos abiertos por las *burguesías* locales, circundando así barreras arancelarias para establecer subsidiarias en los países subdesarrollados. La producción en el extranjero es la última fase en este revelador drama.

Con el advenimiento de la Gran Depresión, México buscó, aunque nunca exitosamente, las maneras de proteger a hombres y mujeres de los estragos de la economía del mercado libre, el flagelo del Siglo XIX. Para México esos fueron los días de las reformas cardenistas, cuando los líderes políticos pusieron la justicia social por encima del lucro personal. En el mundo de la economía global, estos intentos ya no están de moda. El desempleo sube mientras que el político compite con los banqueros y los magnates de la industria para eliminar las redes de seguridad. Las contraseñas son la privatización y el librar al gobierno del papel de guardián en los asuntos del bienestar del pueblo. Algún día los historiadores van a contemplar esta época, con la venta de sus recursos nacionales y su mano de obra a extranjeros, como un renacimiento del Siglo XIX.

En esta reestructuración de la frontera, el capital industrial busca lugares más estratégicos, así como una mayor fuente de mano de obra barata. Gracias a las maquiladoras y el surgimiento de bloques económicos en Europa Occidental, el Medio Oriente, y las Américas, la economía globalizada jaló a su vientre la frontera mexicana. Para sus habitantes, el tinte global es norteamericano; de las 500 corporaciones más grandes del mundo, la mitad son norteamericanas, algunas de ellas controlan presupuestos mucho más grandes que los de sus anfitriones del Tercer Mundo; sus 18 mil sucursales mundiales emplean aproximadamente a 7 millones de trabajadores. Cada vez más, países como México que sirven como puertos para estas plantas de ensamblaje, arman una gran parte de la producción mundial, pero casi las dos terceras de ella termina en los mercados de los países de origen. Más y más, los norteamericanos compran los productos armados con mano de obra extranjera hechos en las sucursales de sus mismas corporaciones.

Para marchar al paso con esta corriente global, las élites mexicanas han dado la espalda a la política nacional de antaño y, de la misma manera que Porfirio Díaz, pusieron su fe en el capital extranjero. Sin embargo, como saben los fronterizos por su larga experiencia, los obstáculos son enormes. Es un negocio muy arriesgado el jugarse el bienestar de uno con extranjeros. Cuando el capital, la tecnología y los mercados son

uno y lo mismo, el resultado es generalmente un enclave aislado orientado hacia la exportación de la producción, sin tener una base de industrialización interna. Las nubes de una tormenta aparecen cuando se trata de hacer negocios con las plantas de ensamblaje extranjeras. En la frontera mexicana, este miedo de lo que puede suceder es una realidad. Las maquiladoras son un enclave industrial sin lazos con la economía local.

III

Si la globalización significa progreso o no, depende sobre todo dónde se encuentre uno en el cuadro económico. Desde mi perspectiva, el pronóstico no está nada claro. Como muchos opinan, el contenido moral de las relaciones económicas desaparece cuando el comercio no está bajo cierto control social, mientras que al mismo tiempo la necesidad de cumplir con las demandas del mercado por precios más bajos promueve una indiferencia descarada hacia las condiciones de la producción. Los historiadores de inclinación progresista ven los talleres donde se abusa de los obreros, tales como las maquiladoras de México, como el equivalente de la esclavitud colonial, porque la demanda del consumidor y el hambre del capitalista por el lucro hacen a un lado los derechos y los sueños de hombres y mujeres cuya mano de obra produce lo que se vende. Escribiendo en *Proceso*, Heberto Castillo puso estos pensamientos en un claro español: aquéllos que marchan al tono de la economía global terminan siendo lacayos de los poderes imperiales. Gracias al GATT, el precursor de NAFTA, que también fue aceptado por los salinistas, México ahora confronta la peor crisis de este siglo. Hasta ahora, añade Rachael Kamel, la integración económica ha significado la globalización del poder, el movimiento libre de capitales a través de fronteras internacionales, haciendo más ricos a los ricos y produciendo lo que se ha llamado un pillaje global.

El nuevo orden económico está en pugna con la responsabilidad del estado en el Tercer Mundo por el bienestar común, y el derecho del pueblo de escoger su propio destino. La competencia feroz entre los países en bancarrota por el capital extranjero y los empleos es responsable parcialmente por el orden de las cosas. La consecuencia es una carrera hacia el fondo, en donde los salarios tienden a bajar al nivel de los más desesperados. La globalización, al mismo tiempo, es un mal agüero para la lucha histórica de México de construir una industria nacional y desarrollar un mercado interno. Así mismo, las recurrentes crisis de deudas que vuelven a surgir

arriesgan las esperanzas de una apariencia de independencia. Para evitar el incumplimiento de sus obligaciones, México tiene que rogarle al Fondo Monetario Internacional para que le otorgue crédito, lo cual requiere una austera política monetaria y cortes profundos en los gastos de programas sociales.



IV

Cierto, las maquilas están evolucionando. Una de cada cinco ya no dependen simplemente de la mano de obra barata, sino más y más de maquinarias y tecnología avanzadas, mayormente en el ensamblaje de televisores, refacciones para automóviles y partes electrónicas. Las maquilas también les dan trabajo a más hombres, no simplemente a mujeres jóvenes. Para algunos, las nuevas maquilas están mostrando que pueden ayudar a México a moverse hacia un nivel más alto de desarrollo, pero, ellos advierten, es muy temprano para declarar si las maquilas van a llevar el desarrollo de México hacia un nivel más alto.

Al mismo tiempo, los signos abundan que no es muy temprano para ofrecer un pronóstico. Como dice Leslie Sklair, el erudito inglés, las esperanzas que los planificadores mexicanos tienen en las maquiladoras son sueños hasta ahora; las maquilas, en cambio, exacerban distorsiones endémicas en la economía. El consumo de insumos nacionales, esenciales para la promoción de una industria mexicana, es irrisorio, así como también las transferencias de tecnología, la cual si se llevara a cabo costaría miles de empleos. Las maquilas tampoco han resuelto el problema del desempleo masculino. En cuanto a los trabajadores de las maquilas, Sklair los compara con peones rurales sin tierra, mal pagados, carentes de sindicatos, y sujetos a la largueza del gobierno para sus beneficios sociales.

Los economistas tradicionales predicen que las condiciones de trabajo y los sueldos, aunque sean pobres hoy en día, van a mejorar como sucedió en Europa Occidental a principios de este siglo. Además, los trabajos mal pagados son mejores que el desempleo y, con el tiempo —sigue este argumento— estas industrias, sea como sea, ayudan a los países pobres a alcanzar el desarrollo y eventualmente promueven el aumento de los sueldos. Esta suposición, en el mejor de los casos, es muy tenue, como lo confirma un estudio reciente de la Organización Internacional del Trabajo: según dicho estudio, este tipo de industria ayuda muy poco al desarrollo económico a largo plazo en los países pobres, estimulando,

debido a la competencia entre ellos para satisfacer las demandas del mercado, un empuje hacia abajo de sueldos y condiciones laborales, las cuales llevan a formas atroces de empleo, como un aumento del trabajo en el hogar y el uso de la mano de obra infantil, que ya son características del escenario mexicano. Más aún, no solamente está bajando el nivel de vida de los trabajadores en naciones como los Estados Unidos, pero es igualmente cierto que los países ricos siempre han dependido para su fruto de la explotación del pueblo de la periferia. Las transnacionales casi nunca ayudan a elevar el nivel técnico de un país como México, porque los empleos que ofrecen no son especializados. Cuando se utiliza una tecnología avanzada está generalmente bajo el control extranjero y no es transferida a la industria nacional.

Es cierto que Corea del Sur, Hong Kong y Taiwan han ensanchado sus propias industrias mientras producían para la economía global, pero lo hicieron detrás de aranceles, mediante una política que obligaba a las corporaciones extranjeras a comprar un porcentaje de los componentes para ensamblar a fabricantes nacionales. También había divergencia en las metas, porque los países asiáticos estaban buscando principalmente la inversión extranjera para mantener su crecimiento económico, no empleos como es el caso en México. Las fuentes de capital extranjero y los mercados de exportación también fueron diferentes; al contrario de México, donde el capital y los mercados son norteamericanos, los asiáticos son más diversificados. No dependen solamente de un país. La industria de la maquila asiática no es un enclave, modelo de México, sino el más sofisticado proveedor de componentes en donde su elaboración se lleva a cabo en el mismo país, y el ensamblaje final generalmente se hace en las naciones más desarrolladas de Asia. Sin embargo, la pobreza es desaforada en estos lugares, porque la riqueza nunca llegó a los de abajo.

Además, en México, en vez de integrar la economía fronteriza a la de la República, las maquilas la ligan más a los Estados Unidos. En realidad, como se suele decir en México, las maquilas se apoderan de las tierras, utilizan escasos recursos, explotan a los trabajadores, y después se van a otro país donde la mano de obra es más barata. Excluyendo los sueldos, dice Samuel Schmidt, ellas traen poco provecho económico y limitadas oportunidades adicionales. O citando a Sklair, a no ser que México y las transnacionales puedan ver la manera de cómo transformar las maquilas en un instrumento más potente para el desarrollo y el avance del pueblo, México

está mejor sin ellas. Sin embargo, México está sentado en los cuernos de un dilema, porque si las maquilas se fueran mañana su economía se iría de cabeza.



Sí ha*cemos* *cemos* **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 Dlls.
Europa ____ $ 100 US Dlls.
Asia, Africa y Oceanía ____ $ 135 US Dlls.

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
correo: cemos@servidor.unam.mx
Internet:
http://www.memoria.com.mx



Democracia Liberal y Democracia Radical. Las Dos Caras de Jano*

gabriel vargas lozano

En los últimos años y en algunas zonas del mundo, la democracia se ha convertido en una "buena palabra". Las causas de este hecho proceden de diversos órdenes:

- El derrumbe del llamado "socialismo realmente existente" en Europa del Este y la URSS (1989-1991) puso de manifiesto tanto la importancia de una democracia política en una sociedad que pretendía ser una alternativa al capitalismo, como el déficit teórico de la teoría crítica y del marxismo en particular, en este campo. Por otro lado, al caer aquellos regímenes y su ideología legitimadora, dejaron un vacío que tendió a ser cubierto, principalmente, por el binomio economía de mercado-democracia.
- El segundo elemento que contribuyó al prestigio de la democracia fue el inicio de una nueva etapa del sistema capitalista denominada "globalización". Entiendo por globalización un proceso complejo e irreversible que es producto de la ampliación de los mercados; la recomposición general del sistema y del empleo de las nuevas tecnologías en todos los ámbitos de la sociedad. Este proceso afecta las identidades culturales e históricas; la soberanía de los estados; las formas de representación; los sistemas de comunicación, la cultura y una forma de concebir el desarrollo. Así como el liberalismo ayudó a la constitución del estado-nación, la globalización hegemonizada hoy por el neo-liberalismo, está coadyuvando a su destrucción. Sin embargo, si consideramos que existe una prioridad ontológica de la práctica y un complejo de contradicciones implicadas, podemos decir que existen posibilidades de generar alternativas en otros sentidos y direcciones. (Véase Amin, 1997).
- El tercer aspecto que contribuye al prestigio de la democracia es el tránsito que se ha observado en Latinoamérica, durante la década de los ochenta y noventa, de los gobiernos dictatoriales o autoritarios a la democracia política. Este tránsito ha sido posible debido a que los grupos dominantes han tenido que flexibilizar sus condiciones de dominio para compartir, con otros sectores, la profunda crisis económico-social por la que atraviesa Latinoamérica. Por otro lado, la misma crisis ha causado la emergencia de una serie de movimientos sociales que buscan la defensa de sus derechos y su expresión política (grupos étnicos, vecinales, feministas, por los derechos humanos, por el medio ambiente) cuyas demandas ya no pueden ser contenidas por la forma política anterior y finalmente, el proceso de globalización también actúa a favor de un cierto tipo de democracia.
- Agreguemos que, tanto el derrumbe del "socialismo realmente existente" como el fracaso de los movimientos que querían instaurar un nuevo orden por la vía de la violencia en América Latina, han producido una crisis en el paradigma de la revolución fundacional, dando lugar a que se plantee la opción de un cambio social a largo plazo.
- Finalmente, la crisis teórica en que han caído varias tradiciones del pensamiento político como el liberalismo, el socialismo y el republicanismo, ha generado un debate importante que implica renovaciones o transformaciones de dichas teorías.

En contraste con lo anterior, en las sociedades en que se ha podido desarrollar la democracia liberal, se observa un marcado escepticismo con respecto a las posibilidades reales que la forma-democracia pudiera tener para modificar a la sociedad en un sentido más justo. Esto es lo que expresa, por ejemplo, John Dunn en su libro *Western political theory in the face of the future* (1996, 43-44) al afirmar que: "andan sueltas hoy por el mundo, en realidad, dos diferentes teorías democráticas desarrolladas: una de ella es deprimentemente ideológica y otra evidentemente utópica. En la primera, la democracia es el nombre que se da a una forma determinada y bien palpable de Estado moderno que, en el más optimista de los casos, no pasa de ser el mecanismo menos malo para garantizar, en los Estados modernos, una cierta medida de responsabilidad de los gobernantes ante los gobernados. En la segunda, la democracia (o, como se llama a veces, la democracia participativa) tiene simplemente un significado cercano al de la sociedad buena en funcionamiento(...) y en la que todos los dispositivos sociales representen auténticamente todos los intereses de todas las personas". Para Dunn estamos atrapados entre dos racionalidades incompatibles y en lo que respecta a la última, no la podemos dejar de desear pero no la podemos tener. Se ha llegado a una encrucijada.

Gabriel Vargas Lozano. Filósofo mexicano. Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la UAM-I y Co-director de *Dialéctica*. Autor, entre otros libros, de *Mas allá del derrumbe*.

© *Dialéctica*, año 23, núm. 32: primavera de 1999

ONG'S

Se presenta entonces una paradoja: mientras en unas zonas del mundo en donde no ha habido una tradición democrática fuerte debido a que la han impedido tanto las oligarquías locales como los imperios, hay un interés creciente por la democracia, en otras zonas, en donde sí ha existido esta tradición existe un profundo desencanto. ¿Ello quiere decir que, por ejemplo en Latinoamérica, solo nos toca "esperar" un tiempo para que reconozcamos los límites y las debilidades de dicha democracia y por tanto, las razones de nuestra equivocación?

A mi juicio, lo que está en crisis es la democracia liberal que involucra un compromiso con la economía de mercado. Es por ello que se requiere, a mi juicio, profundizar en la experiencia democrática moderna para encontrar cuáles han sido sus fallas; sus principales problemas y tratar de desarrollar nuevos caminos. Para ello podemos partir de las siguientes bases: rescatar los aportes de la democracia liberal como han propuesto C.B. Macpherson, Bobbio y otros; distinguir entre los diversos modelos de democracia, unos adecuados al proceso capitalista, ya que como dice Marcos Roitman "ninguna concepción de la democracia es imparcial con respecto del tipo de estado y orden de dominación" (en González Casanova, Roitman, 1995, 63) y otros en confrontación con él (véase esta dialéctica en el libro de Meiksins, *Democracy against Capitalism)*, registrar el proceso de "adaptación y distorsión" con respecto de una democracia entendida como "soberanía popular" a su consideración como una forma de dominio (desde Bentham y James Mill con la democracia "como protección" hasta Schumpeter con la democracia como procedimiento y Hayek con su "democracia legal"); profundizar en la lucha por los derechos diferenciales de los ciudadanos; fortalecer a la sociedad civil; buscar los fenómenos que bloquean las decisiones mayoritarias (como lo son las formas de representación, la burocracia y la tecnocracia) y finalmente, generar una concepción alternativa. En otras palabras, una democracia radical que puede ser definida como lo hace Carol Gould en su ensayo "*Diversity and Democracy. Representing Differences*" : "*Governance in a democracy is self-government by means of participation and representation in a contexts of decision-making*" (en Seyla Benhabib, 1996, 176) aunque esta idea de la democracia deba ser considerada como una "idea regulativa" de la acción.

El binomio democracia y globalización ha producido en Latinoamérica una serie de efectos pero solo señalaré brevemente, cuatro de ellos: 1) desigualdad y democracia; 2) crisis del estado-nación; 3) liberalismo *versus* comunitarismo y 4) los poderes tras las urnas.

democracia radical alternativa

1. Desigualdad y democracia.

Más allá de la diversidad económica, social, política y cultural, como dice Pablo González Casanova, "la democracia (como realidad y proyecto) forma parte del desarrollo histórico de las naciones y pueblos de América Latina" (1995, 12). Pero el tipo de modernización aplicada favoreció la desigualdad y la pobreza extremas tanto al interior del estado-nación como respecto a la relación norte-sur. En estas condiciones ¿es posible tener una democracia política? No hay duda de que la democracia, entendida en su sentido genuino requiere condiciones económicas y sociales básicas; educación, formación de la voluntad y constitución de la ciudadanía pero es justamente en este punto en donde se juega el tipo de democracia que se requiere. Una democracia limitada y excluyente como la que se ha querido desarrollar, lo único que lograría es perpetuar las condiciones de inequidad extrema que padecen nuestras sociedades. En cambio, una democracia radical tendría que permitir no sólo la defensa de los derechos políticos sino también la de los derechos sociales que permitirán lograr las anteriores condiciones.

2. Crisis del estado-nación.

La democracia política ha sido parte del proceso de constitución de las naciones Latinoamericanas. La independencia fue alentada por las ideas de Juan Jacobo Rousseau y la consolidación de las repúblicas bajo el impulso del pensamiento de John Stuart Mill. El liberalismo permitió combatir a las corporaciones (iglesia, grupos militares y comunidades indígenas) tratando de establecer la homogeneidad y la igualdad. El estado-nación fue también la forma en que un país se protegió de las agresiones de las grandes potencias. Sin embargo, el resultado de esa estrategia fue la profundización de la desigualdad económica, social y cultural. Hoy en México existen 40 millones de pobres de una población global de 91 millones y de esos 40, 18 millones se encuentran en estado de miseria extrema. Esa es también, en términos generales, la proporción existente en Latinoamérica. La política de la homogeneidad aparente junto a una economía que en los últimos años ha buscado destruir el estado populista o benefactor ha permitido que emerjan, con mayor fuerza, las injusticias y las desigualdades. Es por ello que filósofos como Luis Villoro, en su libro *El poder y el valor*, han abogando por la constitución de un nuevo orden simbólico

que reconozca la heterogeneidad de los integrantes de una sociedad junto a una economía de justicia distributiva.

3. Liberalismo versus comunitarismo.

Lo anterior cobra mayor relevancia si examinamos la insurgencia indígena que apareció en Chiapas justamente el día primero de enero de 1994. Ese día se iniciaba el "Tratado de Libre Comercio de Norteamérica" que era la expresión americana de la recomposición global pero a diferencia de la Unidad Europea, se vinculaba a dos países altamente industrializados, con un país hundido en la crisis económica. Por tal motivo, el NAFTA no fue visto como la construcción de una plataforma económica igualitaria sino como un proceso de subordinación de la economía mexicana en la norteamericana. Este hecho produjo, entre otros, dos efectos: el intento de una reproducción del sistema político norteamericano (hecho que resultó imposible) y una reacción en contra de la política neo-liberal entre un sector que había sido reprimido durante quinientos años: el sector indígena. La rebelión de Chiapas y su posterior evolución sacó a la superficie de la conciencia: 1) la existencia de una compleja cultura indígena integrada por 56 etnias con sus lenguajes; 2) la enorme resistencia de los pueblos a la asimilación por la sociedad liberal; 3) su propósito de lograr una autonomía relativa con respecto al estado-nación; 4) su decisión de no aceptar el atraso sino, por el contrario, incorporar las normas internacionales que respetan los derechos humanos; 5) por primera vez se presenta la solidaridad internacional por medio de las Organizaciones No Gubernamentales; 6) el choque entre la concepción neo-liberal de una sociedad formada por individuos autónomos y las formas colectivas comunitarias y 7) su interés por ensayar una forma propia del desarrollo en conjunción con el estado. Este conflicto presenta a la sociedad mexicana el siguiente dilema: después de tantos años de represión y desigualdad, ¿se debe imponer la concepción política neo-liberal sin tomar en cuenta las tradiciones milenarias que los indígenas han conservado? Mi respuesta es negativa. Solo una democracia radical podrá permitir la representación de los diversos grupos que componen la sociedad mexicana y latinoamericana.

4. Los poderes tras las urnas.

Pero existe un problema mayor planteado inicialmente por Norberto Bobbio (1986) y luego por Offe y Schmitter



(1995): detrás de la democracia concebida por Bobbio en términos procedimentales ("conjunto de reglas —primarias o fundamentales— que establecen quién está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué procedimientos". Bobbio, 1986, 14) existen una serie de poderes que atentan en contra de la democracia misma. Estos poderes son: el corporativismo; separación entre el *demos* y sus representantes; las oligarquías; la tecnocracia como un "poder invisible"; el desinterés de los ciudadanos; la burocracia; el narcotráfico y agreguemos por nuestro lado, el interés de las grandes potencias que han impedido el desarrollo de la democracia como ocurrió en Chile en 1973 y condicionó a Nicaragua en 1990. La propuesta de Bobbio para salir de este atolladero es ampliar la democracia a otros ámbitos de la sociedad. Independientemente de los problemas que plantea su concepción procedimental al no tomar en cuenta las adecuaciones de la democracia al sistema económico, su propuesta es válida. Se requiere ampliar la democracia a los ámbitos de la fábrica, la iglesia, la familia, etc., aunque en estos ámbitos, se requieren reglas diferenciales en cada uno de los ámbitos de acción y falta una estrategia política para el cambio.

Otra tesis también importante es la de Habermas en el sentido de entender a la democracia como "procedimiento y deliberación" en su libro *Facticidad y validez*, ya que plantea la conformación de un debate racional en la esfera pública pero ambas propuestas (la de Bobbio y la de Habermas) generan escepticismo cuando observamos la profundidad que han adquirido en el mundo de la vida, los procesos de mercantilización, cosificación y enajenación así como el control de las grandes transnacionales y de las oligarquías sobre los sistemas políticos nacionales e internacionales. A mi juicio, a pesar de que algunas de sus propuestas son rescatables, su debilidad surge en que se mantienen en la distinción liberal de la política y la economía.

Se requiere entonces no sólo impulsar una democracia radical alternativa sino también crear las condiciones internacionales para lograr el paso a la democracia generando una sociedad civil fuerte en las dimensiones nacionales e internacionales.

Una democracia alternativa no excluyente basada en una idea de sociedad justa en términos económicos y políticos, es decir, de fuerzas, instituciones y movimientos articulados.

Hemos titulado nuestra ponencia: "Democracia liberal y democracia radical. Las dos caras de Jano". Como se recordará,

Jano fue un Dios romano , guardián del cielo y Dios de los principios y de los fines. Su cara hacia el pasado observaría hoy a la democracia liberal que ha llegado a su fin como tal. Su cara del futuro visualiza la democracia radical no excluyente que apenas se inicia.

* Ponencia presentada en la mesa: "Problems of Democracy in an Age of Globalization". *XX World Congress of Philosophy*. 10-16 de agosto de 1998. Boston, Mass. EUA.

BIBLIOGRAFÍA

Abendroth Wolfgang , Lenk Kurt, *Introducción a la ciencia política*, De. Anagrama, Barcelona, 1971.

Amin Samir, *Los desafíos de la mundialización*, Siglo XXI -UNAM, México, 1997, Trad. Marcos Cueva.

Benhabib Seyla (de), *Democracy and difference. Contesting Boundaries of the Political*, Princeton University Press, N.Y., 1996.

Bobbio Norberto, *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 1989, Trad. J.F. Fernández Santillán.

————, *El futuro de la democracia*, FCE, México, 1986, Trad. J.F. Fernández Santillán.

Cunningham Frank, *Democratic Theory and Socialism*, Cambridge University Press, N.Y., 1987.

————, *The Real World of Democracy Revisited and Other Essays on Democracy and Socialism*, Humanities Press Int., N.J., 1994.

Dunn John, *Democracia, el viaje inacabado (508 a.C.-1993 d.C.)*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995, Trad. J. Fibla.

————, *La agonía del pensamiento político occidental*, Cambridge University Press, London, 1996.

Gimbernat José Antonio (de), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, De., Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.

González Casanova Pablo, Roitman Marcos, (Eds.), *La democracia en América Latina. Actualidad y perspectivas*, Siglo XXI Editores, México, 1995.

Gould Carol C., *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*, FCE, México, 1983, Trad. M. Caso.

————, *Rethinking Democracy. Freedom and social cooperation in politics, economy, and society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Habermas Jürgen, *Facticidad y validez*, De., Trotta, Madrid, 1998, Trad. M. Jiménez Redondo.

Held David, *Democracy and global order*, Stanford University Press, Stanford, 1995.

Jardin André, *Historia del liberalismo político*, FCE., México, 1985.

Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI Editores de España, Madrid, 1987.

Macpherson C.B., *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Oxford University Press, N.Y., 1973.

McBride William L., *Social and Political Philosophy*, Parangon House, N.Y., 1994.

Meiksins Wood Ellen, *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge University Press, N.Y., 1995.

Mouffe Chantal (ed.), *Dimensiones of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, London, 1995.

Rawls John, *Liberalismo político*, FCE , México, 1995

Roitman Marcos, Castro-Gil Carlos, (coordinadores), *América Latina: entre los mitos y la utopía*, Univ. Complutense de Madrid, Madrid, 1990.

Sabine George H., *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1984, Trad. V. Herrero.

Strauss Leo, Cropsey Joseph, (comps), *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1992.

Touraine Alain, *¿Qué es la democracia?*, FCE, Buenos Aires, 1995.

Taylor Charles y otros, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993.

Varios autores, *Les paradigmes de la démocratie*, sous la direction de Jaques Bidet. Actuel Marx, Confrontation, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE-El Colegio Nacional, México, 1997.

Wallerstein Immanuel, *Después del liberalismo*, Siglo XXI-UNAM, México, 1996, Trad. S. Mastrángelo.

ARTÍCULOS

Dunn, John, "Democracia: la política de construir, defender y ejemplificar una comunidad. Europa hoy", en: *Revista Internacional de filosofía política*. Madrid-México, Abril de 1993.

González Casanova, Pablo, "La democracia de todos" en: *Revista Dialéctica*, num. 31, BUAP, México, 1998.

Gould, Carol. C, "*Group Rights and Social Ontology*", en: *The Philosophical Forum*, Vol. XXVII, num. 1.2, Fall-Winter, 1996-1997.

McBryde William L., "*A soupcon of socialism in our democratic menu choice*", en: *Praxis International 9*, ½ April & July, 1989.

Offe Claus y Schmitter Philippe C, "Las paradojas y los dilemas de la democracia liberal", en: *Revista Internacional de filosofía política*, Madrid, num. 6, Dic. de 1995.

NUEVO ORDEN

India: El FMI, las reformas económicas y los *Dalits*

françois houtart

En noviembre de 1996, el director general del FMI felicitó al gobierno indio por su tasa de crecimiento económico que sobrepasó el 6% en los dos últimos años. De esa manera mostraba su satisfacción ante el hecho de que el gobierno instalado desde inicios de 1996, continuaba con la política de reformas económicas. Sin embargo, el FMI consideraba que esas reformas debían acelerarse, que el déficit del Estado nacional tenía que reducirse y que los obstáculos ante las inversiones locales y extranjeras debían eliminarse[1].

Como en todas partes, las medidas de ajuste tomadas a partir de 1991, implican la disminución de los gastos del Estado, la apertura del mercado, la orientación de la economía hacia la exportación y la privatización de las empresas estatales. Una vez más, el conjunto de esa política no toma en cuenta las relaciones sociales que caracterizan a la sociedad india, ni tampoco las relaciones existentes con las potencias económicas exteriores.

De hecho, esas medidas afectan la estructura social de la India y provocan el enriquecimiento de una minoría y el empobrecimiento de los pequeños campesinos, así como un éxodo rural más acelerado. Tal vez no sea un objetivo explícito de las organizaciones de Bretton Woods, pero es una consecuencia inevitable que los programas de lucha contra la pobreza no podrán doblegar. El analfabetismo social de los grandes organismos internacionales es tan grande que parecieran incapaces de salir del círculo vicioso de su discurso economicista.

Pero en la India, existe un renuevo de los conflictos de castas, particularmente entre los *dalits* (intocables) y las castas superiores, en un momento en que las políticas neoliberales parecen reforzar una estructura de clases, desde ya formadas por la colonización inglesa a lo largo de cincuenta años de independencia. Durante ese primer medio siglo, y basado en la construcción de la nación (*nation building*), el régimen nacionalizó gran parte de las industrias de base (las menos rentables), favoreció el capital nacional (con medidas proteccionistas) y respondió a la presión popular con la educación (las escuelas primarias fueron multiplicadas por tres después de 1951) y la

François Houtart. Sociólogo belga. Autor del libro *Sociología de la religión*. Director de la revista *Alternatives Sud*.

© *Dialéctica*, año 23, núm. 32: primavera de 1999

"Economic Reforms"

salud pública, así como con subsidios a una parte de los alimentos y con el establecimiento de cuotas en los empleos públicos a favor de las castas y las tribus de la parte baja de la escala social (*scheduled castes o tribes*).

Una parte de esas medidas buscaba favorecer a la población urbana, lo que permitía mantener salarios bajos para el desarrollo de una industria local que producía sobre todo bienes de consumo para los 15 ó 20% de los ciudadanos que conformaban un mercado rentable. Y así como la política keynesiana de los países industrializados, orientada a sacar al capitalismo de la crisis, había realmente beneficiado a las clases obreras, también el populismo de la burguesía india tuvo resultados benéficos para una parte de la población. Claro que fueron resultado muy relativos, ya que después de medio siglo, la mitad de la población india vive hoy por debajo del nivel de la pobreza.

I. Las reformas económicas

En esas circunstancias, ¿cuál es y cuál será el efecto de las orientaciones neoliberales de la economía, reforzadas aún por la presión de los organismos internacionales y por la mundialización de hoy? Algunos investigadores indios trabajan sobre el asunto. Así, G. Parthasarathi muestra que la apertura hacia las inversiones extranjeras no tiene efectos positivos sobre el empleo en el sector organizado de la economía[2]. Desde 1980, este último no ha aumentado. Con respecto al sector informal, se habrían perdido de 500 a 800,000 puestos de trabajo desde el inicio del Programa de Ajuste Estructural[3]. Causas: las nuevas inversiones utilizan tecnologías importadas con un alto componente de capital; la mano de obra no calificada es reducida; y los trabajadores calificados se buscan en el sector no organizado.

Por otra parte, el aumento del precio de las materias primas locales, debido a una política de exportación, afecta en primer lugar al sector no organizado cuyos bienes básicos de consumo dependen del sector organizado. Así, en el sector textilero, centenares de pequeños talleres deben cerrar, causando situaciones de miseria en Andhra Pradesh, y hasta hambruna y muerte[4]. El gobierno ya no está autorizado a interferir sobre los precios ni puede proteger el mercado, y debe reducir sus gastos.

Y es precisamente el levantamiento de esas medidas de protección (subsidios alimentarios y subsidios para los insumos de la producción agrícola, cuotas para el empleo en las castas y

las tribus inferiores) lo que afecta directamente a los que están abajo. En el sector rural más particularmente, donde se concentra la mayoría de los pobres, la liberalización del mercado de la tierra tiene como resultado la expulsión de miles de pequeños campesinos que se transforman en obreros agrícolas ocasionales, con ingresos totalmente aleatorios. Menos del 25% de los agricultores (grandes y medianos) serán beneficiados con esta medida. Hay que añadir que la exportación de los productos agrícolas (más de cuatro millones de toneladas de arroz, a compararse con la mitad de la población en condiciones alimenticias inadecuadas), exportación que proviene de un aumento de los precios internos, y que está ligada a la disminución de los subsidios, tiene como efecto el aumento de los ingresos de los grandes productores, mientras el salario real de los obreros agrícolas disminuye y la migración hacia las ciudades aumenta.

La demanda nacional creciente por una élite, tiene efectos negativos sobre el sector no-organizado. De hecho el sector organizado, a la vez que no crea ningún empleo, entra en competencia con el sector no-organizado en cuanto a las materias primas. Este último tiende entonces a articularse con el primero utilizando la maquila. Por ejemplo, en Chennai (antiguamente Madras), un pequeño taller que fabrica vasos metálicos no ferrosos utiliza varios niños de 9 a 10 años. Trabajan en una pieza sin ventanas, con un torno eléctrico para pulir el metal y sin ninguna protección. No hay ventilación y hay un intenso polvo metálico. El trabajo empieza a las 7 de la mañana y termina a las 7 de la noche. El salario varía entre 10 y 20 rupias al día (0.25 a 0.55 USD).

En la rama textilera, son principalmente las niñas las que trabajan. Empiezan a la edad de 5 ó 6 años y ganan entre 5 y 8 rupias al día (0.12 a 0.25 USD) y están obligadas a trabajar de 10 a 12 horas. Lo mismo sucede en la fabricación de cajas de cartón, flores de plástico y tapices en la región de Varanasi (Benares), sin mencionar el sector de la construcción que emplea niños muy jóvenes, aunque la ley prohiba contratar a niños de menos de 14 años. En Chennai (Madras), una ONG local (Arunodhaya: rayo de sol) forma a las mujeres de varios barrios populares para tratar de recuperar a los niños y llevarlos a la escuela. La mayoría de esas mujeres son *dalits*. Se oponen a los pequeños dueños de empresas y talleres, y entran a menudo en contradicción con los padres. Han tomado conciencia de que la solución del problema depende de políticas más globales y empiezan a organizarse: *«El gobierno no se ocupa realmente de este problema»*, dicen, *«los sindicatos tampoco se*

interesan en los niños. Debemos transformarnos en un grupo de presión».



Pero no son solamente las empresas indias las que realizan la maquila. También las transnacionales americanas y europeas lo hacen en los sectores textileros, fábricas de zapatos y ropa. Por tanto existe una hipocresía increíble cuando se critica a los gobiernos de los países del Tercer Mundo, y a la vez se contribuye a crear el problema. La nueva política económica, al poner el acento sobre las exportaciones, ha tenido un efecto importante en el crecimiento del trabajo de los niños, en la industria de los tapices, por ejemplo, que es controlada por grandes intermediarios comerciales y por intereses exteriores. Lo mismo sucede con la producción agrícola. En Uttar Pradesh, cada vez más niños *dalits* del Bishar son empleados por los agricultores locales, para que pueda funcionar la agricultura de exportación.

En cuanto a las políticas gubernamentales de apoyo a los medios populares, tienden a disminuir bajo la presión internacional. Desde los años 70, el modelo populista parece erosionarse, sobre todo en términos cualitativos. Responde cada vez menos al proyecto de acumulación de la burguesía india, la cual está interesada en las producciones sofisticadas para una minoría solvente (mercado casi tan importante como el mercado europeo) y no para las masas, que tienen poco valor agregado. La presión aumentó con los Programas de Ajuste Estructural a partir del finas de los 80, y sobre todo con la nueva política económica de 1991.

En la India, la resistencia fue sin embargo importante, tanto gracias a las acciones de las organizaciones obreras y los partidos de izquierda, como gracias a cierto sentido de solidaridad nacional por parte del Estado y por el temor de cierta burguesía consciente de las consecuencias sociales de un cambio político brusco. Así, según un estudio del *«Indian Council for Research on International Economic Relations»*[3], entre 1987-88 y 1992-93, el porcentaje de los subsidios socio-económicos pasó de 15.28 a 15.20 con respecto al PIB, mostrando aparentemente una estabilidad en términos relativos. Sin embargo, dicho resultado fue posible gracias a una transferencia importante del gobierno central, sometido a presiones exteriores, hacia los Estados de la Unión. Cuando el primero asumía en 1987-88 el 43% de los gastos, sólo asumió 39% en 1992-93. Y los Estados locales pasaron a asumir de 57 a 61%. Se observa por tanto, como en muchas otras partes, una descentralización de las cargas, pero sin transferencia de medios. Las entidades locales (Estados, provincias,

municipalidades) deben asumir tareas cada vez más pesadas, deben escoger, y le dan prioridad a ciertos sectores en detrimento de otros.

II. Los efectos sobre el reforzamiento de las relaciones de castas

¿Acaso como en otras partes del mundo, esta situación aumenta el alejamiento social, en términos de clases? En términos relativos, el sector organizado de la economía está perdiendo empleos, lo que disminuye la fuerza de los sindicatos; el sector no-organizado sufre una presión económica creciente y el sector informal de las estrategias de sobrevivencia aumenta. Las clases subordinadas en general ven disminuir sus ingresos, lo que aumenta el fenómeno de la pobreza. Solamente las clases superiores y parte de las clases medias se aprovechan del sistema, lo que desmiente la teoría del carácter filtrante del crecimiento económico (*trickle down*). Así, un economista indio muy reconocido, C.T. Kurien, anteriormente director del *Center for Development Studies* de Chennai, mostraba claramente, durante un seminario en el *Tata Insitute of Social Studies* en Numbai (ex-Bombay), que estamos en presencia de un crecimiento sin creación de empleo[6].

Aunque parezca una paradoja, la nueva política económica y los ajustes estructurales refuerzan la estructura de castas y actúan especialmente sobre la toma de conciencia de los *dalits*. De hecho, es lógico que el debilitamiento de los grupos sociales inferiores desemboque sobre una consolidación de las formas sociales tradicionales, ya sea en relaciones sociales, ya sea en expresión de pertenencia cultural o religiosa.

El caso de los *dalits* es significativo. Desde hace 20 años, se conoce una verdadera explosión de movimientos, a menudo poco organizados, que reafirman todos su identidad de «sin-castas». En 1990 el *Indian Social Institute* de Delhi contó más de 5,000 de ellas. El hecho de llamarse *dalits*, es decir oprimidos, y desarrollar por ese medio una conciencia y un orgullo, es algo nuevo en la historia social de la India. La hegemonía de los brahmanes integró de tal modo a los *intocables* o los *chandalas* (mala gente), que éstos últimos no solamente definían su comportamiento social en esos términos, sino que desarrollaron también un desprecio mutuo hacia los demás. En 1932, Gandhi los llamo *harijans*, es decir hijos de Dios, rescatando un término antiguo que se usaba para los niños que nacían de amores prohibidos entre las bailarinas de los

templos y los brahmanes, y cuyo nacimiento se le atribuía a las divinidades. El redescubrimiento del origen de este término brinda hoy más argumentos para rechazarlo.



La Constitución india quería ser secular. Después del *Goverment of India Act* de 1935, se introdujeron los términos de *scheduled castes* o *tribes*, las que recibieron tratamiento preferencial (cuotas de empleo público, o *reservation*). Baba Sahil Ambedkar, siendo él mismo de origen sin-castas, y presidente de la Comisión Constitucional, le dio preferencia a ese término, aconsejando más tarde la utilización de la palabra *dalit*. De manera menos politizada, se les llama hoy *bahujans* (grupos sociales subordinados) o también *adivasis* (gente de terreno).

Sin lugar a dudas, esta tradición de más de 2,000 años de rechazo estaba bien asentada en las tradiciones, sobre todo en las regiones del campo, pero también los movimientos de revuelta y de resistencia fueron numerosos en la historia. Se presentaron principalmente en el campo religioso, como la corriente de devoción *bhakti*, en el siglo XVII, o más recientemente, el movimiento de finales del siglo XIX iniciado por Sri Narayana Guru[7], con los *Erhavas* de Kerala, quienes reivindicaban las prácticas del hinduismo para las castas inferiores y que desembocó en las luchas de los años 30 por la apertura de los templos.

Hoy en día, el ostracismo de casta retoma fuerza, sobre todo en el campo. Son innumerables los actos de violencia contra los *dalits*, sin hablar de su exclusión de los actos más corrientes de la vida cotidiana. Es una reacción de defensa de las castas superiores cuyos miembros, lejos de pertenecer todos a las clases dominantes, ven deteriorarse su situación material con las nuevas políticas económicas. Los que adquirieron o conservaron un status económico privilegiado temen que la emancipación de los *dalits* amenace su situación, sobre todo cuando se trata de reivindicaciones de obreros agrícolas apenas retribuidos y muchas veces ligados a los propietarios de forma instituida (*bonded labour*).

De hecho, las barreras levantadas por las castas superiores son eficaces. En 1982, la Comisión gubernamental sobre los *scheduled castes* informaba que constituían el 20% de la población y sólo poseían el 8% de las tierras. Solamente 21.4% eran alfabetas. En 1991, según censo, el número de *dalits* se elevaba a 138.2 millones, de los cuales solamente 18.72 vivían en las ciudades. Las reacciones sociales de los *dalits* urbanos atañen generalmente a reivindicaciones económicas (empleo, educación, vivienda) y aquéllas de los rurales, principalmente, a la respectabilidad social.

III. Los movimientos dalits

Baba Sahib Ambedkar fue promotor de la emancipación de los *dalits*. Abogado, formado en Londres, sin negar nunca sus orígenes, tomó partido de manera muy diferente a Gandhi. Se mostró radicalmente secular e insistió sobre el concepto de oprimidos. Luchó por el reconocimiento social de los *intocables*, para hacer que el sistema de castas estallara, quedándose en el cuadro de la legalidad democrática y sin poner en duda el sistema económico capitalista. Le reprochaba a Gandhi su actitud paternalista y sus lazos con el brahmanismo, así como la búsqueda de una solución en la conversión de los corazones y en la reinterpretación de las estructuras para «hinduizar» a los *dalits*, en vez de enmarcarlos en una lucha política. En 1936, fundó el *Independent Labour Party*[5] y renunció al hinduismo. En 1950, se unía al budismo como forma de protesta social.

Hoy día, los movimientos *dalits* han despertado la polémica. Uno de sus órganos, *Dalit Voices*, publicado desde 1981 en Bangalore, recuerda en sus columnas las posiciones de Gandhi poco favorables a la emancipación de los negros cuando estaba en África del Sur o, posteriormente, su asociación con los brahmanes del *establishment* económico y político. Su director, Sir V.T. Rajshekar (cuyo pasaporte ha sido retirado por el gobierno indio desde hace más de 10 años), no teme declarar que la ideología del brahmanismo se asemeja a la de los nazis, lo que lleva al racismo interno, representado este último por el *Bharatya Janata Party* (BJB), próximo a convertirse en el principal partido de la India, con el apoyo de las clases medias.

La conversión religiosa se manifestó para los *dalits* en un medio de expresar su deseo de emancipación. Se orientaron no solamente hacia el budismo, con más o menos medio millón de ellos detrás de Ambedkar (más bien clases medias urbanas), pero también hacia el cristianismo, el Islam y el sikismo, con opciones a menudo diferentes según las sub-castas (*jatis*).

Los partidos de izquierda, el CPI (Partido Comunista Indio) y el CPI(ML) (Partido Comunista Indio Marxista-Leninista) deberían haber asumido la representación política de los *dalits*, pero su concepción muy estrecha de clases y su *leadership* parcialmente intelectual y de castas superiores (incluidos brahmanes), fueron obstáculos mayores para lograrlo. Sin duda, una parte importante de su base social, principalmente en el Kerala y en Bengale, está constituida por sin-castas, pero la conciencia *dalit* emergente, exclusivamente

basada sobre la contradicción de castas, les reprochó no tomar en cuenta sus especificidades. Por ello es que se fundaron partidos *dalits*, sobre todo en el norte del país y particularmente en Uttar Pradesh.


Mahatma Gandhi

El más importante de ellos, el *Bahujan Samaj Party* (BSP), creado por Kanshi Ram, está en el poder en ese Estado, el más poblado de la India (150 millones de habitantes), pero si bien el éxito político ha reforzado la conciencia de los *dalits*, los dirigentes no difieren en nada de los demás, en cuanto a sus perspectivas electoralistas, especialmente en el Estado de Uttar Pradesh, en cuanto al uso de prácticas políticas autoritarias y brutales, como lo mostraron los acontecimientos de Luknow en octubre de 1996 (periodistas golpeados con bastón) o en cuanto a la corrupción. Por otra parte, se sabe de la actitud política de Phoonan Devi, popularmente llamada la «reina de los bandidos», que contribuyó a popularizar la opresión de los *dalits*. Por otra parte, las divisiones entre los *jatis* (sub-castas), problema permanente en todos los movimientos sociales en la India, contradice la mayoría de los esfuerzos comunes en el plano político. Y es que la identidad particular (Paryas, Paravars, Maravars, etc.) se impone rápidamente sobre la identidad *dalit*. Por tanto, es difícil prever el futuro de dichos partidos.

Los *Dalits Panthers of India* (DPA) son considerados como el movimiento más radical. Formado en 1972, con la inspiración de los *Black Panthers* de los Estados Unidos, se encuentran sobre todo en el Sur y en el Maharashtra. Sus referencias son las de B. Ambedkar. Reúnen a la base de los jóvenes urbanos principalmente, o a los trabajadores manuales, como los de la mina de lignita de Neivelly, cerca de Pondichery, que aseveran que el término *Panthers* es sinónimo de coraje y negación del miedo. También dicen que su objetivo es unirse a la revolución mundial. Sin embargo, dicho movimiento no ha probado ser eficaz, fuera del reforzamiento del sentimiento de identidad, debido a la división de sus dirigentes, a sus alianzas comprometedoras para el ejercicio del poder y a su ausencia de organización.

También debe señalarse el papel de las mujeres en la creación de una conciencia social *dalit*. Y es sobre todo en el orden económico que los grupos de mujeres demuestran un cierto éxito, lo que les confiere no solamente un nuevo papel como mujer, pero les da igualmente paso a actividades e iniciativas hasta entonces prohibidas a los sin-castas. Se agrupan generalmente en cooperativas de crédito o incluso en cooperativas de pequeña producción. Finalmente, su identidad

dalit se manifiesta por una corriente literaria importante, caracterizada por su carácter de protesta. Los autores se agrupan en el *Dalit Sahitya Academy* (Academia *Dalit* de Literatura).

Igualmente se ha desarrollado a partir de 1989, en Tamil Nadu especialmente, un movimiento de *dalits* cristianos (*Dalit Christian Liberation Movement*). Su presidente, Sir Mary John, nos explicaba en Chennai (Madras) que se acción es motivada por la segregación dentro de la Iglesia Católica: los *dalits* conforman 70% de los fieles y son discriminados en las escuelas y a veces dentro de las iglesias; al contrario, 95% del clero y todos los obispos (excepto uno recientemente nombrado en Vellore), son originarios de castas inferiores tal vez, pero no son *dalits*. Debe recordarse que los que se convierten al cristianismo pierden automáticamente su status de *scheduled caste*, así como las protecciones legales y los puestos reservados para ellos en las escuelas o en el sector público. Algunos jesuitas han sido muy activos en la formación de este movimiento y uno de ellos, el padre Yesumarian, pagó su compromiso con prisión y torturas, en 1994.

Como en muchos movimientos basados en los orígenes sociales precapitalistas (étnicos, religiosos, lingüísticos, de castas), la transición hacia una sociedad de clases pasa a menudo por la emergencia de *leaders* que identifican su promoción social con la de grupo. Sin embargo, la entrada en la nueva estructura social (clase media y excepcionalmente clase dominante, sobre todo en la generación siguiente) no favorece la solidaridad y al contrario tiende a reforzar la emancipación individual en detrimento de un verdadero cambio social para el grupo. La identidad de grupo se vuelve entonces un rasgo ideológico que busca afianzar la posición de algunos, quienes logran subir y llegar a un lugar privilegiado por la vía política o por la cooptación económica.

Solamente una ampliación de las perspectivas que incluya la dimensión de clase, podrá dar lugar a una emancipación a largo plazo, sin renegar la dimensión de casta.

Para concluir, podemos aseverar, junto con el Prof. B.N. Juyal, del *Gandhian Institute of Studies* de Varanasi (Benares), que la nueva política económica, favorecida por los organismos financieros internacionales, aumentará las tensiones entre castas, los *dalits* más particularmente, los que sufren más directamente de los efectos sociales. Esto contribuye a crear polos de resistencia y, en contrapartida, refuerza la reacción a menudo violenta de las castas superiores. Como lo escribe Mathew Kayany: *«con el sistema actual de economía de mercado y mundialización, el trabajo pierde su valor mercantil y el gobierno controla la economía a favor de las empresas transnacionales»*[9]. Sin embargo, aunque sea relativo, eran esos los principales lazos de los *dalits* con el conjunto de la sociedad. Está claro, entonces, que seguir las políticas económicas sin tomar en cuenta la complejidad de las relaciones sociales, tradicionales o nuevas, y sus interacciones mutuas, conllevará al final, un costo humano considerable. Pero tomarlas en cuenta significaría tanta contradicción para la ideología económica liberal, la cual debe privilegiar la eficiencia y crear las condiciones de éxito para los ganadores, que muy difícilmente podría acomodarse a ellas.

Gandhian Institute of Studies

Varanasi, India

NOTAS

1 *The Hindu*, 07.11.96.

2 G. Parthasarathi, *"An organized sector and Structural Adjustment"*, en: *Economic and Political Weekly*, Vol. XXXI, n° 28, (13 de julio 1996), 1897.

3 Sudipto Mundle, citado por G. Parthasarathi, EPW, *ibidem*, 1868.

4 G. Parthasarathi, *ibidem*.

5 *The Weekly Observer*, 09.11.1996.

6 *Times of India*, 08.11.1996.

7 Geneviève Lemercinier, *Religion and Ideology in Kerala*, Louvain-la-Neuve, Centre Tricontinental, Tiruvananthapura, Institute for the Study of Development Areas, 1994.

8 Siddhart I. Monishek, *"Dalit leadership and the challenge ahead"*, en: *Indian Currents*, 07.09.1995.

9 Mathew Kayany, *The eternally marginalized*, DEA en sociología, Louvain-la-Neuve, 1996.

PROYECTO DE FILOSOFÍA EN ESPAÑOL
Universidad de Oviedo
España

http://www3.uniovi.es/~filesp

FILESP

Informes:
Gustavo Bueno Sánchez
Apartado 360/33080 Oviedo, España
E-mail: gbs@las.es

Ética y Psicoanálisis -Hacia una ética (pagana) de la compasión[1] -

raúl páramo ortega

1. Introducción

El psicoanálisis nos presenta una imagen del ser humano según la cual, éste se muestra como "no consciente de sus motivaciones reales". Es decir, ignora —por lo menos parcialmente— no sólo los elementos biográficos que le condicionan, sino que los condicionantes sociales e históricos están fuera del acceso de su conciencia. Siguiendo una metáfora de Freud (1917a, p. 11) el hombre "no es dueño de su propia casa". Esta aseveración psicoanalítica tendrá que incidir necesariamente en aquella parte de la filosofía que pretende dilucidar qué es bueno y qué es malo tratándose de la conducta humana: la Ética.

El psicoanálisis viene a problematizar estas cuestiones. Las relativiza y las complica en cuanto añade elementos contradictorios, dialécticos. Por un lado postula que el campo de nuestra responsabilidad moral se amplía considerablemente,[2] por otro lado parece disculpar todo, a base de explicar con detenimiento los condicionantes de todo tipo que nos restringen el campo de las elecciones libres. En resumen, en una primera mirada sospecha de nuestras virtudes y por otro lado parece perdonar nuestros vicios. El psicoanálisis al poner en entredicho nuestras motivaciones inconscientes lo hace totalmente en serio, es decir, duda tanto de la bondad de nuestras intenciones como de la maldad de nuestros vicios. Dicho más claramente: no acepta las apariencias. Para un tipo de pensamiento dialéctico como lo es el psicoanálisis, no hay certezas absolutas y desde luego, no hay valores absolutos que pretendan tener validez en todas las circunstancias. Para Freud no existe tampoco "una capacidad discriminadora primaria, natural —por decirlo de algún modo— que permita diferenciar el bien del mal" (Freud 1917a [1916] p. 9). Para Freud la conciencia moral tiene una onto y una filogénesis que para nada tiene que ver con 'la voz de Dios'

Raúl Páramo Ortega. Psicoanalista mexicano. Miembro del Círculo de Psicología Profunda de Igor Caruso. Autor de *Sentimiento de culpa*[1] y *prestigio revolucionario*. Colaborador de *Dialéctica*.

© *Dialéctica*, año 23, núm. 32: primavera de 1999



implantada en el alma humana. Lo que propone en el terreno de la ética es, por lo pronto, robarnos ingenuidades: problematizar. "La ética es una moral problemática" (Caruso 1966), es decir, frecuentemente se dan conflictos entre los diversos deberes morales, precisamente porque detrás de ellos se da una multiplicidad de principios éticos que pugnan por imponer su criterio que nunca puede abarcar una 'totalidad' que necesariamente permanece abstracta. Al acomodar nuestra concreta decisión moral a uno de los criterios, quedamos en deuda con los otros: nos sentimos culpables (Cf. Nohl 1986, p.176). Desde sus primeras experiencias clínicas, por ejemplo, en el caso Elisabeth von R. (Freud 1985), Freud señaló que en el fondo de muchos conflictos neuróticos encontramos precisamente un conflicto moral como fenómeno primordial. Freud lo expresó en los siguientes términos: "La muchacha se rebelaba con todo su ser moral a que sus tiernos afectos hacia su cuñado, tuvieran entrada a su conciencia psicológica". Dicho llanamente, esta joven presentaba un conflicto entre su conciencia psicológica y su conciencia moral. En terminología posterior —acorde con la segunda tópica— podríamos decir que Elisabeth von R. presentaba un conflicto entre su *yo* y su *superyo*. No en balde a esta última instancia la ha llamado Ana Freud "fuente de todas las neurosis" (citada por Cremerius 1977). El *superyo* representa también una instancia que surge a base de "internalizar poco a poco la coerción externa" (Freud 1927).

El disculpar todo a base de entender 'todo' es en realidad ajeno a Freud a pesar de que persistentes vulgarizaciones de su pensamiento sigan hablando de ello. Recientemente Roazen (citado por Tischo 1986) hace evidente la postura de Freud mediante el chiste judío según el cual, un rabino al regresar a su casa encuentra que su bella esposa está siendo besada con violencia por uno de sus alumnos. La esposa disculpa el arrebato del estudiante, diciendo: "está enfermo y no es consciente de sus acciones". A esto el rabino contesta: "¡Por qué entonces no se le ocurre besar la estufa que se encuentra al rojo vivo!". Con esto queda suficientemente ilustrado que el *entender* los motivos no debe confundirse sin más, con *justificar*. Literalmente dice: "Me parece injustificado que los hombres se resistan a aceptar la responsabilidad de sus sueños" (Freud 1900).

Con todo, Freud no tenía particular interés teórico por la ética. En carta al pastor protestante Pfister (ver Grotjahn 1976) dice: "El interés por la ética no me es cercano", y añade: "No me quiebro mucho la cabeza en relación con el bien y el mal, pero en términos generales he encontrado poco bien en

la gente. La mayoría son según mi experiencia, unos canallas, ya sea que pertenezcan abierta o solapadamente a ésta o a aquélla o a ninguna doctrina moral (...) si hay que hablar de ética reconozco un ideal elevado, del que casi siempre discrepan lamentablemente los que conozco". Y tres años antes, es decir en 1915 en carta del 8 de julio (Grotjahn 1976) a Putnam, había expresado que "la moral es un sobreentendido"[3]. Sin embargo como luego veremos, a lo largo de toda su obra, aquí y allá se ocupa directa o indirectamente de problemas morales tan básicos como el del origen y significado de la conciencia moral y de la culpa (Cf. *Seidmann* 1979). Así mismo toca el tema del conflicto central entre pulsiones individuales y normatividad social. Incluso en un artículo relativamente temprano (1908) se ocupa explícitamente "de la moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna" en donde después de pasar revista a los efectos de la moral sexual se pregunta seriamente "si nuestra moral sexual cultural vale la pena del sacrificio que nos impone" (Freud 1908), cuando además, "sus procedimientos carecen tanto de sinceridad como de sabiduría". Las observaciones clínicas fueron el punto de partida fundamental de sus reflexiones que le llevaron a acrecentar su pesimismo y su escepticismo. Freud no fue profeta ni moralista[4]. Exploró el sótano, la infraestructura irracional. Freud se ocupó tanto del origen colectivo como individual de la moral, el lugar que ocupa la moral en el aparato psíquico así como el papel que juega ésta en las perturbaciones psíquicas. En síntesis, afirmamos con J. Chasseguet-Smirgel (1987) que en cuestiones de ética se puede hablar claramente de un antes y un después de Freud. Para Freud la ética es, por un lado, derivado lógico de un valor central: el *conocimiento*. Por otro lado, su anclaje primordial es de orden biológico y se llama *compasión*. Así como la compasión es punto de partida de la ética, el punto de partida, el precursor de la ley —según nos recuerda Nietzsche— es la violencia. El primer "Derecho" fue el de el más fuerte, como es de origen, de base, compasivo.

Respecto al papel del *conocimiento*, Freud se inscribe en la tradición socrática cuando el filósofo griego enuncia la relación entre conocimiento y conducta: "Busca primeramente la verdad, pues solamente cuando tú sabes lo que es bueno, puedes realmente hacer el bien" (Sócrates, citado por Jones 1962). Aunque ni la concepción del conocimiento ni la valoración del mismo en Freud es la misma que la de Sócrates, de cualquier manera queda claro en ambos que la conducta moral tiene su mejor anclaje en el conocimiento.

2. El Tú como punto de partida



Cualquier reflexión ética se inicia cuando alguna acción mía (incluyo la no-acción) tiene repercusión sobre otro (u otros). Este es el nacimiento, el punto de partida de la ética. En un hipotético solipsismo total —que desde luego es imposible— la ética no tiene razón de ser. Señalemos aquí la inevitable y radical diferencia entre una ética: a) en la que "la raíz del hombre es el hombre mismo" (Marx) en donde justamente es *al hombre a quien debo dar cuenta de mi conducta en la medida que puede afectarle*, y b) cualquier otra ética en donde hay que dar cuenta a una instancia extra-humana, en un más allá . En este punto la ética marxista y la ética que crece coherentemente a partir del edificio teórico psicoanalítico coinciden substancialmente. Freud habla de que la dimensión ética es sobreentendida, en la medida en que le parece sobreentendido el que el ser humano esté consubstancialmente ligado a los otros, con quienes necesariamente estamos obligados a intentar una regulación adecuada de nuestras relaciones con ellos. Aquí estamos frente a una dimensión ineludible, la social y su corolario: la dimensión ética. Si se trata de definiciones, *entiendo por ética el conjunto de intentos de llevar a nivel de ciencia los principios que rigen un quehacer responsable*. El derecho (hablo del derecho positivo) pretende materializar los principios a los que llega la Ética. Ambos, Derecho y Ética tienen su fuente principal en las costumbres sociales. La esfera de lo ético tiene desde luego una urdimbre psíquica.

El *yo* humano nace a través del descubrimiento del *tú* (es decir, no-yo) de la madre. Durante la primera infancia el niño aprende 'qué debe hacer' para no perder el sustento libidinal —no sólo alimenticio— de la madre. *Así pues, la necesidad que tenemos del otro, y el estar inicialmente a merced de ese otro, es el punto de arranque, el substrato, la psicogénesis de lo que después llamamos moral.*

Observaciones psicoanalíticas han establecido ya con toda claridad que el *yo* (aquí entendido como 'yo mismo', *self* en inglés, *Selbt* en alemán) se constituye como tal a través de la presencia ineludible de los otros, particularmente por el camino de la identificación, como la primera y más básica de las formas de comunicación humana. Sobre esta base podemos concluir que no existe una alteridad radical (*Cf.* Levinas 1983): Somos los otros, y yo estoy en los otros. Rechazo, amo u odio a mí mismo en los otros, y los otros se rechazan, aman u odian a sí mismos en la imagen que yo les ofrezco. Este hecho aunque

presente en diversas proporciones y con diversos matices está ahí de base. El *yo* en cuanto tal es hasta cierto punto una ficción, que por cierto no se da en igual medida en todas las culturas. Un fenómeno privilegiado en donde aparecen estas cuestiones de raigambre ética, son la *compasión* y la *responsabilidad*. La primera da cuenta de que el otro está en mí y yo sufro cuando él sufre. La segunda, da cuenta que yo estoy en el otro, es decir, *afecto al otro y por consiguiente, debo asumir el hecho de que lo que hago o dejo de hacer no es solamente un asunto aislado, individual,* frente al cual puedo no responder (es decir, no responsabilizarme de). Todo esto —es preciso señalarlo— entendido no a la manera idealista-voluntarista-moralista, sino llevada al campo del conocimiento lo más riguroso y documentado posible de cómo se realiza esta relación dialéctica entre *yo* y el *otro*, para que de ahí cada quien deduzca sus conclusiones. Independientemente de si ignoro consciente o inconscientemente el efecto de mis acciones, éstas tendrán su efecto en los otros y en mí mismo. Si nos defendemos tanto de cualquier conocimiento es porque el conocimiento, en sí mismo, compromete. No podemos ser los mismos antes o después de haber conocido algo, después de haber hecho algo consciente. Es por eso que es tan socorrido el mecanismo psicológico de cerrar los ojos frente a las realidades tanto externas como internas y refugiarse en la ignorancia y en la inconsciencia psicológica que no viene a ser otra cosa que la ignorancia respecto de mí mismo.

En buena dialéctica la relación entre *compasión* y *responsabilidad* se vigilan una a la otra para no cometer excesos. Así podemos llegar a las siguientes paradojas: por más que me compadezca del otro no puedo y no debo asumir los elementos de responsabilidad que le tocan al otro. La compasión no debe desbordarse en una identificación de tan alto grado que me coloca en el dolor del otro, paralizándome. El correlato sería el siguiente: si el otro está bajo los efectos de lo que yo hago, y sufre las consecuencias de lo que yo soy, también debo reconocer que el otro padece mi acción sólo relativa y parcialmente, pues de otra manera la responsabilidad mía sobre el otro se desborda hacia un sentimiento de culpa desubicado o hacia un activismo que anula al otro. El punto intermedio de esta tensión dialéctica entre compasión y responsabilidad no siempre es fácil de evaluar. Desde luego existen *situaciones límite* en donde a mayor indefensión del otro, mayor responsabilidad mía. *La responsabilidad presupone la compasión. Igualmente la compasión genera a su vez sentido de responsabilidad.* El filósofo francés Levinas sigue precisamente esta línea que estoy desarrollando cuando asevera que la



compasión es una de las formas en que se manifiesta la intuición de la responsabilidad ante el otro: "Para mí —dice Levinas citado por Arteta 1996, p.254— el sufrimiento de la compasión, el sufrir porque otro sufre, no es más que un momento de una relación mucho más compleja —y también más completa— de responsabilidad respecto del otro". Como ejemplo de *situaciones límite* que problematizan la relación entre la responsabilidad que yo tengo sobre el otro y la que el otro tiene sobre sí mismo, mencionemos la relación madre-recién nacido, o la situación en la que hay que decidir salvar la vida de otro en peligro y también habría que mencionar el *ayudar a morir* a alguien que sufre agudamente y sin remedio.

Mencionemos que en los casos de agresividad extrema la compasión y la responsabilidad están radicalmente ausentes: es el caso de la tortura (Páramo 1993). Es muy conocido que situaciones de patología extrema suelen ilustrarnos considerablemente sobre algún problema.

Según la visión de Freud, las formas de organización social hasta ahora existentes no han podido producir un *Homo sapiens* que se conduzca éticamente de manera espontánea en forma ética, o por lo menos sin tanta dificultad. Incluso Freud llega a sostener que la civilización misma —si bien es cierto intenta y logra medianamente el bienestar del hombre— tiene efectos secundarios que no solamente restringen enormemente su felicidad sino que también perturban su conducta en dirección no-ética. La civilización combate el mal que ella misma colateralmente engendra.

Ya es parte bien consolidada del saber psicoanalítico el que la conducta agresiva hacia el exterior tiene como uno de sus más claros nutrientes, la agresividad de la que se ha sido víctima. Las atrocidades padecidas pasivamente se convierten después en agresividad volcada hacia otros.

Si nos hemos detenido en estas líneas de Freud, es precisamente por considerar que aún entre los psicoanalistas se vuelve a presentar la misma resistencia para aceptar estas amargas realidades. A nivel teórico se manifiesta en la actitud elusiva —si hacemos excepción de unos cuantos autores como M. Klein, I. Caruso y K. Eissler— frente al estudio de la pulsión de muerte. Además de este énfasis difícil y tardío de la agresividad, la imagen del hombre, propuesta por el psicoanálisis, incluye la ambivalencia como característica substancial de todo lo referente al hombre. Aplicado a la ética, esto significa que ante los ojos del psicoanálisis no existe lo bueno y lo malo por separado, lo angelical y lo demoníaco cada uno perfectamente diferenciado, sino que el hombre es

malobueno o, si acaso, buenomalo. Al asumir la contradicción inherente a lo humano la posibilidad del maniqueísmo y del fácil camino de la proyección ya no estarían tan a la mano. El psicoanálisis ha sacado a la luz que en nuestro ser llevamos todas las posibilidades de maldad. Y esa maldad no puede ser otra cosa sino unos de los destinos posibles dictados por la sociedad en que vivimos y por las primeras relaciones objetales. En forma paradójica sólo reconociendo el potencial negativo de nuestras pulsiones a-sociales, es decir, fundamentalmente agresivas[5], tendremos mayores posibilidades de un comportamiento ético. Más claramente: quien se sabe criminal tiene más posibilidades de actuar en forma no-criminal. A toda esta visión del hombre se añade una postura que tiende a eliminar coartadas exculpatorias de tipo "Yo no fui; no me acordé; no me di cuenta; no fue mi intención; me confesaré, y seré, absuelto". Si yo no acepto mi participación culpable, son los otros los culpables. El mal manejo del sentimiento de culpa perturba el desarrollo del sentido social, comunitario, impide el desarrollo de la solidaridad cuya piedra de toque es precisamente saberse responsabilizar de lo que haya que responsablizarse, o en palabras de Arteta (1996, p. 257): "No me compadezco del otro por creerme responsable o culpable de su infortunio. La culpabilidad ha de seguirse, más bien, de la falta de compasión". Cuando verdaderamente soy malo es cuando mi acción no muestra compasión alguna.

El psicoanálisis otrora acusado de exculpar todo, se presenta por el contrario ampliando considerablemente el campo de la responsabilidad por asumir. El psicoanálisis contempla la posibilidad de llevar las motivaciones inconscientes al terreno de la responsabilidad personal. Con esto trastoca radicalmente el sacramento católico de la confesión que pone el acento en las intenciones, en el pleno conocimiento y en la plena voluntad.

Freud encontró que algunos síntomas se presentan ahí donde el sujeto intenta eludir una decisión moralmente conflictiva, simplemente eliminándola del campo de la conciencia psicológica. Para Freud (1915bz<) "la esencia más profunda [del hombre] consiste en impulsos instintivos de naturaleza primitiva" y ni siquiera la más eficaz obra cultural logra eliminar su naturaleza ambivalente, según la cual no es posible tajantemente separar el amor del odio, el egoísmo del altruismo y la crueldad de la compasión. Para Freud cualquier intención de transformación moral de la humanidad no pasa de ser idealismo ingenuo si no atraviesa por este inventario de su constitución real.



Mi exposición quedaría demasiado trunca si no añado que la ética implícita en el psicoanálisis, al mismo tiempo que amplía considerablemente el campo de nuestra responsabilidad, también nos propone afrontarla de una manera *sui generis*, a saber: esclareciendo los determinantes individuales y sociales de nuestra conducta para propiciar así, una ampliación del campo de la conciencia que prepare el camino a una conducta éticamente más adecuada. Con todo Freud no cayó en un psicologismo ingenuo, pues considera que un cambio en las condiciones *materiales* puede ocasionar mayores cambios favorables que cualquier prédica. La cita exacta dice así: "También yo considero indudable que una modificación real del hombre con la propiedad, sería (...) más eficaz que cualquier precepto ético" (Freud 1930a [1929] p. 504). Véase también Horkheimer (1988 [1933] y Sandkühler 1978). En ese mismo escrito señala el lado flaco, tanto de la ética cristiana, como de la utopía marxista. De la primera dice que predicará en el desierto con promesas de recompensa en un más allá cuando su virtud predicada no rinde frutos "ya en esta tierra". Al marxismo le reprocha malograr sus loables propósitos al operar sin tomar en cuenta suficientemente los elementos agresivos constitutivos del ser humano, sin tomar en cuenta suficientemente el 'factor subjetivo' diríamos en términos modernos y más generales. La propuesta de Freud va en dirección de tomar en cuenta la naturaleza humana tal como se nos presenta real y no idealmente. Esto queda expresado en el título del famoso libro de P. Parin y F. Morgenthaler (1971), a saber: *Teme al prójimo como a tí mismo*, con lo cual implícitamente está diciendo que el ser humano es más agresivo de lo que está dispuesto a aceptar. Amarnos a nosotros mismos también presenta sus dificultades[6] pues hemos introyectado el odio que flotaba en la atmósfera del medio en que crecimos. Ese odio frecuentemente va disfrazado de bienintencionadas medidas educativas encargadas de infringir a otros las agresiones que a su vez nosotros padecimos en nuestra propia infancia. El "teme a tu prójimo como a tí mismo" invita a reconocer primero en uno mismo el hecho de que uno en realidad puede ser temible, contrarrestando así el fácil camino proyectivo de tipo 'el *otro* es quien tiene intenciones agresivas'. Por cierto, parece haber una extraña relación entre la agresividad y el sabernos mortales. El *Homo sapiens* es al mismo tiempo el animal más agresivo y el animal que más problemas tiene como consecuencia de saberse mortal. Este segundo hecho parece exacerbar sus pulsiones de sobrevivencia, así sea sobrevivencia a costa de otros. Matamos a otros, sea en pequeños actos —calumnias, murmuraciones,

mentiras, insinuaciones, etc.— con un afán secreto y sobrecargado de sobrevivir. Freud (1915) lo formuló de la siguiente manera: "En nuestro inconsciente a diario y constantemente relegamos a los que nos estorban, a los que nos ofenden y nos dañan". Sólo asumiendo plenamente el hecho de nuestra desaparición total, nuestra temporalidad, podemos atemperar el intento de sobrevivencia. El sabernos mortales nos vuelve asesinos. El psicoanalista Zilborg (citado por Becker 1977) lo formula desde otro ángulo cuando dice: "El sadismo absorbe el miedo a la muerte". Quien niega que va a morir se inclina más fácilmente a matar con el implícito deseo ilusorio de 'sobrevivir'. La agresividad muchas veces es un desquite de sabernos mortales. Estamos, pues, hablando de la autoafirmación a cualquier precio. Por cierto, en el asesino sexual encontramos en forma añadida un desquite por el desamor en que vive. Quien mata sobrevive —obviamente— a aquél a quien aniquila. Los deseos de que mueran otros —no reconocidos porque nos asustan— traen consigo enormes consecuencias en lo que a sentimientos de culpa se refiere, porque todos somos asesinos, por lo menos en pequeño, y de seguro a nivel de nuestros deseos inconscientes. La facilidad con que se presentan los sentimientos de culpa parece tener que ver también con el hecho de que las demandas de los diversos principios éticos en pugna en nuestro interior, no pueden ser simultáneamente satisfechos, sobre todo que no tenemos siempre conciencia de ello. En realidad cualquier decisión ética de nuestra parte resulta una solución de compromiso generalmente poco lograda. Los valores débilmente presentes en nuestra decisión, prentenden seguir queriendo hacer valer sus demandas las cuales, al no poder ser suficientemente integradas, se presentarán en forma de pequeños o grandes desgarramientos que llamamos sentimientos de culpa. Sentimientos de culpa —insisto— predominantemente inconscientes y ubiquitarios (*Cf.* Nohl 1986).

4. Agresividad, ignorancia e irracionalidad: fuentes del mal moral

El fundador del psicoanálisis parece acercarse a la posición socrática según la cual el origen de todos los males proviene de la ignorancia, de la inconsciencia diría Freud. Aquí hablo de inconsciencia en el doble sentido del término: como conducta irresponsable y como atributo de la vida psíquica, que a pesar de ser operante no tiene acceso al campo de la conciencia. Nuevamente aquí el conocimiento sedimentado en el lenguaje viene en nuestro auxilio. El utilizar



un mismo término para conducta irresponsable (es decir inmoral) y para la condición de ignorar un contenido psíquico que está dentro de nosotros, apunta a una conexión entre ambas situaciones. Sea pues usado aquí este hecho lingüístico para ilustrar lo que venimos diciendo. Si pretendemos combatir fuera de nosotros la conducta inmoral sin antes registrar con plena conciencia nuestras pulsiones sedientas de consumar actos primitivos inmorales, nos comportamos con el mismo tipo de irracionalidad del sistema social que persigue a los criminales que ella misma ha fabricado. Con esto no estoy en contra de las acciones consagradas legítimamente por el derecho penal, sino que estoy abogando por una lucha contra el crimen que contemple el combatir los elementos de base (etiológicos) que llevan a la conducta criminal. La irracionalidad de base consiste en negar la constitución ambivalente, la constitución contradictoria, mezcla de amor y odio, del ser humano. Freud como último representante del Iluminismo[7], no se propone definir en forma abstracta qué es el bien y qué es el mal, o menos aún, qué es la verdad, sino que se propone trabajar en la construcción de una racionalidad que a fuerza de ser dialéctica, incluye sus propios aspectos irracionales que paradójicamente contribuyen al devenir de una ética más racional. El aporte freudiano no estriba en pretender escalar las altas cumbres de alguna supuesta moral excelsa sino en indagar primero y antes que nada, la dotación pulsional inconsciente que debe ser considerada siempre que se trata de una ética de los seres humanos y para los seres humanos. Freud (1929) insiste: "La ética está basada en las exigencias ineludibles de la convivencia humana, *no en el orden del mundo extrahumano"* (cursivas mías). "Ética es restricción pulsional" (Freud 1939a [1934-38] p. 226): para el cristiano fundamentalmente restricción de la pulsión sexual, mientras que para el judaísmo restricción de la pulsión agresiva. Parodiando al filósofo de las ciencias Paul Lorenzer (1986) podemos decir que ante la "crisis ética" en que se encuentra la humanidad, no se trata ahora de diseñar una ética por la ética misma, desarticulada de una sociedad urgida de una reestructuración político-económica radical. Sin una tal reestructuración no podrá surgir un hombre ético, y sin un hombre ético difícilmente es imaginable emprender una transformación radical de la sociedad. Ante este círculo vicioso hay varias propuestas, algunas de ellas que inevitablemente pasan por la violencia revolucionaria más radical. Entre las proposiciones no violentas se encuentra la psicoanalítica que afirma ante todo que cualquier proyecto debe incluir una imagen del hombre que no excluya la dimensión inconsciente:

las pulsiones y sus destinos biográficos. En lo biográfico aparentemente individual se incluye el reflejo de lo histórico colectivo. En Freud encontramos características propias de una 'ética de la no-violencia' con dos elementos psicológicos comunes con Gandhi, a saber : humillaciones soportadas con actitud de no violencia, y la seguridad de contar con un especial afecto de la madre. Ambos fueron *Lieblingskind* de sus jóvenes madres. En Freud encontramos además una admiración por el Moisés representado en la escultura realizada por Miguel Ángel, en donde el rasgo más sobresaliente es el control de la agresividad puesto al apasionado servicio de la tarea cultural en el sentido más fuerte del término. En la figura de Moisés, Freud dice que Miguel Ángel ha expresado "el supremo esfuerzo de que un hombre es capaz; el dominio de las propias pasiones en aras de una tarea a la cual se ha consagrado" (Freud 1914b, p. 198). Aquí Freud se retrata a sí mismo y muestra otro rasgo judío: "La internalización profunda de la ley fundamental de (...) frenar cualquier tipo de agresión" (Piers 1974 p. 161). Lo que el trabajo de la cultura *(Kulturarbeit)* no consigue por sí mismo, es decir mediante la sublimación reguladora de las pulsiones agresivas, tiene que ser encomendada a una instancia ética, de 'emergencia' digamos, que interviene cargada de prohibiciones y amenazas. Esta es la llamada conciencia moral. Para el fundador del psicoanálisis, ésta es un mero resultado del vivir en sociedad y le llamó *superyo* en su vertiente persecutoria e *ideal del yo* en cuanto define ideales por alcanzar. "La ética —prosigue Freud (1930a)— debe ser concebida como un intento terapéutico, como un ensayo destinado a lograr mediante un imperativo del super-yo lo que antes no pudo alcanzar la restante labor cultural *(Kulturarbeit)*.Ya vemos que en este sentido el problema consiste en eliminar el mayor obstáculo con que tropieza la cultura: la tendencia constitucional de los hombres a agredirse mutuamente". Con esto queda implícito que para Freud las conquistas de la 'labor cultural' entendidas como el terreno que se le gana a la naturaleza bruta mediante el esfuerzo comunitario, harán menos necesarias las llamadas imperativas —y digamos freno de última hora— del *superyo*. Quiero dejar bien claro que en el pensamiento de Freud la tal 'naturaleza bruta' incluye nuestras pulsiones primarias (y no solamente las inundaciones o las sequías, p. ej.). Aclaramos también que el esfuerzo comunitario tiene por meta una mejor y más satisfactoria organización de las relaciones interhumanas, precisamente a través del refinamiento de construcciones 'espirituales' como la ciencia, el arte, la economía, la psicología, la ética, etc. Estas ideas de



Freud contienen un elemento —rara vez registrado por los comentaristas— de tipo prospectivo utópico (en el sentido positivo del término) que podría formularse así: Las conquistas *materiales* y espirituales del hombre pueden traer consigo un mejor manejo de sus pulsiones —particularmente de las agresivas y con ello instaurar un rumbo de la civilización favorable al hombre y no enemigo de éste como parece ocurrir hasta ahora... Retornamos ahora a esa instancia que representa el último dique de control pulsional: el *superyo*. Freud (1917) define el *superyo* como "el representante de las exigencias éticas en el ser humano". El superyo es el 'órgano' por excelencia de la culpa y se encuentra, por desgracia, en la mayoría de los casos, predominantemente dirigido *desde fuera*, en lugar de ser configurado *desde dentro* en una progresiva y compleja discriminación ética entre lo que es bueno y lo que es malo, su fundamento racional validante, sus excepciones, etc. *Un superyo constituido a base de premios y castigos en lugar de agudizar la capacidad de discriminación ética, lleva a la confusión de creer que lo malo es lo que está prohibido, simple y exclusivamente porque está prohibido. En todo caso, la prohibición debe ser consecuencia de que es malo, o para decirlo con más propiedad, de que es inconveniente para la convivencia humana.* Pero la conveniencia o inconveniencia debe ser fundamentada racional y coherentemente, no sólo prescrita o impuesta desde el exterior. Desgraciadamente lo más frecuente es que el sujeto aún en edad adulta manifiesta una conducta moral basada en esquivar la vigilancia de la autoridad para así evitar el castigo. En otros casos su propio juicio es expropiado y cedido a la autoridad. En tales casos se está dispuesto a realizar cualquier crimen si éste es ordenado por la autoridad legalmente establecida. El *superyo* y el *ideal del yo* actúan como electrodos implantados en el cerebro de los ciudadanos, y son manejados a distancia y al gusto de los que imponen la moral reinante. Es por este estado de cosas que desde los comienzos de la construcción del edificio psicoanalítico la cura de las neurosis y la crítica de la moral reinante en la sociedad, van de la mano.

La existencia misma de una instancia llamada *superyo*, da cuenta de nuestra condición conflictiva, de nuestra condición de ser desgarrado. Este hecho es inherente a nuestra condición de necesitar estar incrustados en una sociedad para poder vivir. Tener *superyo* es como tener dos mentes, una de las cuales se ocupa permanentemente de vigilar y examinar a la otra. Este hecho no es para eludirse sino para buscar la mayor consonancia posible entre ambos. Desde el punto de vista de higiene mental es mejor tolerar, soportar las disonancias a negarlas o a declararlas inexistentes.

5. Ética y empatía

Como es de todos sabido la empatía, es decir, la capacidad de captar el sentir del otro, juega un papel primordial en el psicoanálisis. El fenómeno de la empatía está estrechamente emparentado con el de la compasión: percibo el dolor del otro y me conduelo con él[8]. En el psicoanálisis la empatía es llevada a la categoría de instrumento de investigación psicológica. Freud (1912e) lo dice tal cual: el analista "debe orientar, hacia el inconsciente emisor del analizado su propio inconsciente como órgano receptor". Asimismo la empatía es en germen una postura ética implícita en el psicoanálisis. Pfister en 1930 ya practicante del psicoanálisis, lo dice en carta a Freud (S.Freud/O. Pfister; 1966): "¿No hay acaso en el fondo de toda compasión (...) un proceder psicoanalítico?"[9] Incluso, la compasión resulta —a mi manera de ver— el fundamento mismo del comportamiento ético. Todo el acontecer ético se mueve en el eje dialéctico 'me duele tu dolor/no me importa tu dolor'. El sentimiento de culpa se hace presente ante cualquier infracción real o imaginaria de este 'me importas/ no me importas'. Freud consideraba incluso que de no haber en el analista una disposición inicial de simpatía (y desde luego empatía), difícilmente podría llevarse a cabo un tratamiento. En efecto, en 1895 (Freud 1895) nos dice: "No creo que me fuese posible adentrarme en la investigación del mecanismo de la histeria de un sujeto que me pareciese vulgar o repulsivo y cuyo trato más cercano no consiguiera despertar en mi alguna simpatía". La compasión, o sus preliminares la simpatía y la empatía, inician la posibilidad de regular las relaciones humanas y mitigar la agresividad. *La capacidad de sentir compasión es el requisito básico indispensable para cualquier conducta ética.* El sentimiento de compasión puede ser la última válvula de escape que impide la total destrucción del otro. Por otro lado, la compasión se encuentra 'a caballo' entre el altruismo y el egoísmo. Si no quiero tu dolor para que no me duela a mí, estoy siendo altruista por motivos también egoístas, y al ser egoísta puedo ser simultáneamente altruista. *La capacidad de compasión da cuenta de la fundamental solidaridad. La compasión es un sentimiento eminentemente social.* La actuación extrema de este sentimiento se da en el fenómeno Kolb, es decir, en el dar la vida por otro. La capacidad de empatía equivale a tener —a disposición del otro— una especie de órgano extra para detectar su dolor sobre la base de nuestras propias experiencias dolorosas. Con todo esto, queda claro que la compasión la concibo aquí como principio —en el doble sentido del término— de la ética.


A. Schnitzler

Para estar en mejores condiciones de detectar la vida anímica del otro, generalmente la sufriente, Freud hizo dos recomendaciones de orden técnico: la atención flotante orientada hacia el analizado, y la neutralidad benévola. Ambas implican una actitud básica de respeto al analizado. Otro principio ético propio del psicoanálisis consiste en respetar solidariamente el instrumento por excelencia de la comunicación humana, la palabra: "Que las palabras no sean mentiras, hasta donde esto es posible (...) hacer del lenguaje un mejor instrumento" (A. Schniztler 1966). Aunque esta cita freudiana no es directamente de la pluma de Freud, sino de su *alter ego* Arthur Schniztler, bien la pudo haber escrito directamente Freud. Descifrar la ambigüedad del lenguaje es contribuir a un uso menos equívoco del mismo[10].

La empatía consiste en la capacidad de 'ponerse en el lugar del otro', 'sentir lo que siente el otro', y todo esto con la menor distorsión posible. La empatía, en cuanto ética del psicoanálisis, se encuentra fuera de moda. Está a contracorriente por no ser útil al espíritu del capitalismo. A éste le es propia la 'ética de la autoafirmación', es decir, la autoafirmación como valor supremo, así sea autoafirmación a costa del otro. Más bien habría que decir la 'autoafirmación' como 'ética'. Es decir, 'es bueno —sin más— lo que me afirma; es malo —sin más— lo que a otros afirma y no a mí'. En este contexto es bueno recordar que 'la maximización de la ganancia' es un postulado capitalista que secundariamente produce una ética: el bienestar económico como indicio de estar bien ante los ojos de Dios. En otras palabras 'si soy rico es que soy bueno'. El marxismo destaca la influencia en dirección contraria, es decir, primero es el capitalismo y después éste busca en el protestantismo su justificación. Weber destaca otra sucesión temporal. De cualquier manera no deja de ser lo aquí expuesto una simplificación.

A la llamada *psicología del yo* desarrollada particularmente en Norteamérica le corresponde este tipo de ética en forma más o menos disfrazada. Lo que aquí llamo ética de la autoafirmación queda englobada en el capitalismo y en sus instituciones que convierten en virtud ciertas formas de sadismo. Su slogan es 'primero Yo, y luego Yo ante todo'. En la psicoterapia (que no es psicoanálisis) que de ahí brota, la meta primordial del procedimiento terapéutico es el 'fortalecimiento del *yo*'[11]. En esta corriente el problema siempre está en el otro y exclusivamente en el otro. El complejo engranaje de la inter-subjetividad queda de esta manera descuidado. Se ignora paladinamente lo aportado por Freud y por las investigaciones psicoanalíticas posteriores sobre

cómo se produce la esquizofrenia. El racionalismo de carácter práctico, propio de mercaderes y de artesanos, según el decir de Max Weber (1922) se acerca más a las corrientes de *psicología del yo*, en donde la adaptación, la fortaleza del *yo*, y el sagaz oportunismo son *las* virtudes. En cambio, en las clases intelectuales —al decir de Weber— les es más propio el racionalismo de carácter teórico, utópico e idealista. Ahí la búsqueda de metas sociales (ya no individuales) y ulteriores (ya no inmediatas) son *las* virtudes, en donde se incuban tanto los rebeldes como los que resbalan hacia el espíritu mesiánico.

Gracias a las investigaciones minuciosas de J.Cremerius (1979) podemos saber bastante de la técnica psicoanalítica empleada por Freud mismo. Ahí encontramos una gran flexibilidad y espontaneidad que oscila entre proporcionar ayuda económica tanto a un joven y pobre poeta que permaneció en el anonimato, como al posteriormente famoso Medard Boss, practicando así una 'ética de la compasión' digamos concreta y material. Y la otra postura, en donde no tiene empacho en sostener frente a sus analizados sus propias convicciones aún en contra de la moral convencional. En este último caso practica una autoafirmación sin elevarla a postulado ético supremo.

6. El problema de la culpabilidad

La culpabilidad es una dimensión humana ineludible en cuanto estamos dotados de pulsiones incompatibles con la vida en sociedad, y no podemos dejar ni de ser sociales, ni de tener pulsiones primitivas. Los sentimientos de culpa no son exterminables, son sólo manejables adecuada o inadecuadamente. Para un manejo adecuado, mucho ayudaría tener amplia conciencia de nuestro repertorio instintivo, antes de pretender hacer valer cualquier moral.

Vivimos en sociedad en cierto modo a expensas de que los demás nos otorguen o retiren su afecto. Esto es paradigmático en la relación madre-hijo. El infante tiene que someterse a las normas que le impone la madre, de lo contrario queda amenazada su propia sobrevivencia. La madre a su vez, es portadora de normas sociales que ahora transmite. El *superyo* del nuevo ser socializado es el resultado de la introyección de esas normas inicialmente ajenas, es decir heterónomas. El sentimiento de culpa es la expresión de cualquier divergencia entre el *superyo* y el *yo*, así como también la no coincidencia entre el *ideal del yo* y el *yo*. En la medida en que existen estas instancias (es decir *superyo* e *ideal del yo*)



estamos condenados a tener sentimientos de culpa, porque nunca podrá haber coincidencia total. Por otro lado la desaparición total de estas instancias nos llevaría a un estado de psicopatología de la conciencia moral que Pritchard en 1835 llamó "*moral insanity*". El *superyo* advierte al sujeto de cualquier infracción a las normas socialmente establecidas, mientras que el *ideal del yo* empuja al individuo a estar a la altura de normas aún no alcanzadas. El asunto se complica si consideramos que estos sentimientos de culpa la mayoría de las veces ni siquiera son registrados en forma consciente y se manifiestan con otro ropaje y en otros campos. Estas instancias no distinguen entre lo que se desea y lo que se ejecuta en la realidad externa. Reaccionan con igual sensibilidad frente a cualquier asomo de deseos o fantasías prohibidas. Cualquier discrepancia entre estas instancias 'morales' amenaza la regulación de nuestra propia estima, es decir, están ligadas al narcisismo. Otra complicación más brota de que al obedecer los mandatos del superyo podemos caer en infracción respecto a otros mandatos de otros contenidos superyoicos que también nos habitan. El ejemplo más craso de este estado de cosas es el del miembro de una mafia que al obedecer los dictados de su grupo puede caer en falta respecto a los dictados de un grupo social más amplio, o viceversa. Dicho en forma más plástica, el *superyo* y *el ideal del yo* traen un defecto de fábrica: no vienen acompañados de un instrumento integrado que garantice qué es lo bueno y qué es lo malo en una situación dada. Además no siempre podemos discernir a cuál amo hay que servir. Estas deficiencias las tenemos que suplir penosamente, agenciándonos conocimientos críticos que nos permitan tentativamente ir distinguiendo qué es lo que debemos hacer y qué es lo que no debemos hacer en cada situación concreta. *Esto explica que cada visión del mundo da a luz sus propias concepciones éticas, aunque ciertamente existen muchas coincidencias —también diferencias innegables— en su dictamen sobre el bien o el mal.*

Otro aspecto que nos hace vulnerables frente a estas instancias normativas es nada menos el que aún estamos inmersos en el pensamiento mágico. Según esto, el mal que le ocurre a otros queda registrado en nuestro inconsciente como posibilidad de que nosotros hayamos sido los causantes. Como es sabido en el pensamiento mágico no se da una clara conexión entre causa y efecto. El registro equivocado proviene paradójicamente también de un hecho cierto: en principio somos capaces de cualquier maldad.

Otra fuente primordial —la más antigua— de nuestros ocultos sentimientos de culpa tiene que ver con el hecho de

ver morir a otros. Desde la perspectiva del pensamiento mágico, como ya hemos señalado, nosotros pudimos haber sido los causantes (Reik 1981). Por otro lado, el oculto bienestar de no haber sido nosotros los elegidos por la muerte en ese momento, hace de las suyas por no ser elaborado a nivel consciente. Como si esto fuera poco, basta haber pensado en la muerte de alguien, así sea en forma pre-consciente y furtiva, para que el sentimiento de culpa surja en todo su esplendor cuando se realicen nuestros deseos de muerte así sean deseos mínimos y mezclados de amor (Freud 1933a). En la página 178 de la misma obra Freud añade: "Apenas podréis negar que la filosofía ha conservado rasgos esenciales del pensamiento animista [mágico], tales como la sobreestimación del poder de las palabras y la creencia de que los procesos reales del mundo siguen los caminos que nuestros pensamientos quieren señalarles".

La dificultad de tolerar los sentimientos de culpa conduce directamente a la actitud irresponsable: "Yo no fui; a mí no me toca ese asunto; yo no tengo la culpa, es que..." son fórmulas desgraciadamente muy conocidas para todos. *El eludir responsabilidades es una forma muy eficaz de agredir, teniendo además siempre a la mano una coartada.* Tal vez por esas características es una forma muy generalizada —tal vez la más generalizada— de agredir. *La irresponsabilidad es una forma de agresividad muy certera y además anónima.* Así pues la conducta irresponsable, es decir no-ética, cumple dos funciones simultáneamente: eludir cualquier sentimiento de culpa y agredir. De estas dos funciones la primera está siempre presente aunque frecuentemente también la segunda, así sea en forma inconsciente e institucionalizada. A fin de cuentas conducta responsable significa conducta que toma en cuenta al otro, que tiene de algún modo piedad de él, o que se solidariza con él o con la comunidad. Responsabilidad significa solidaridad y es la conducta ética propuesta por ejemplo por el psicoanalista Horst Eberhardt Richter en su libro, *Solidaridad como meta educativa.* En esta misma dirección nos encontramos con el concepto de 'indiferencia destructiva' desarrollado por Mitscherlich (1983). Para este autor dicha indiferencia es una extendida y sutil forma de inmoralidad que infringe normas ineludibles de convivencia social, de solidaridad.

En *Consideraciones sobre la guerra y la paz*, Freud (1915b) sostiene que el llamado hombre primitivo tiene en relación a la prescripción moral 'no matarás' una 'sensibilidad ética' (*ethische Feinfühligkeit*) más fina que el llamado hombre civilizado. En efecto el tal hombre primitivo, al regresar triunfante de una batalla en la que ha matado a sus enemigos,



no queda tranquilo. Al retornar a su aldea tiene que recurrir a una serie de medidas mágicas de orden conciliatorio que tienen como objeto tratar de manejar sus sentimientos de culpa. (*Cf.* Watson 1997) La explicación de estos rituales mágicos salta a la vista. El 'salvaje' tiene miedo a la venganza del espíritu de los muertos. Freud añade: "El espíritu del enemigo muerto no es otra cosa que la expresión de su mala conciencia por ver la sangre en sus manos". Por el contrario, para el 'civilizado' y 'moderno' teniente estadounidense William Calley no hay el menor asomo de sentimiento de culpa a nivel consciente. Durante la guerra de Vietnam, Calley arrasó con toda saña con la vida de mujeres, niños y ancianos. Fueron exactamente 102 civiles, para mayor agravante. Después declararía paladinamente: "En aquel día en la aldea de *My Lai* yo no maté a ningún ser humano, quiero decir no fui yo como persona. Yo lo hice para los Estados Unidos de Norteamérica, mi patria. Nosotros no estábamos en Vietnam para matar seres humanos, nosotros estábamos ahí para aniquilar una ideología, para aniquilar el comunismo". El caso del teniente Calley ilustra la psicopatología del superyo, es decir, la psicopatología de la conciencia que opera casi exclusivamente por imposiciones de afuera y con toda la cobertura institucional, del ejército, de la comunidad, de la patria, de la civilización occidental y de la religión. En 1986 Calley (*Cf.* Schnibben 1986) todavía declaró: "Yo obedecí órdenes. Para eso está el ejército. Si los americanos dicen, borra del mapa Sudamérica, la armada lo hará. Cuando una mayoría dice, Teniente, arrase con miles de enemigos, yo arrasaré a miles de enemigos". La "identificación con el rol social" (Parin 1987) produce la inquietante paradoja de que Calley se comportó *normalmente.* Es decir, él no entró en conflicto alguno ante las normas de su *superyo* colectivo (Freud 1930; Piers G. 1974), ni ante su *superyo* personal. Calley simplemente declaró con toda tranquilidad: "...yo hice lo que se me dijo. Le di preferencia al pueblo Norteamericano que a mi conciencia" (citado por P. Parin 1987). Cuando fue llamado a juicio, señaló: "Yo creí que me iban a condecorar, o algo por el estilo. Estaba lleno de curiosidad" (o.c.). *Sólo la pérdida de la capacidad de experimentar sentimientos de culpa explica los crímenes más atroces.* Existen episodios de la Historia que al abarcar todas las ideas dominantes en nuestro entorno, requerirían de nuestra parte enorme esfuerzo y mucha distancia en el tiempo para establecer un juicio. Tengo en mente la Conquista de América iniciada por los españoles y portugueses a partir de 1492. Una masacre de tan inmensas proporciones, llevada a cabo con tal tenacidad como fue la invasión del continente americano,

apenas nos atrevemos a valorarla tal cual fue: gigantesco y lento genocidio, es decir no sólo muerte física de millones, sino minuciosa extirpación de las culturas que encontraron a su paso y que al ser quitadas del camino ensanchaban el 'reino de Dios' y multiplicaban las arcas de monarcas y conquistadores. Esta anomalía es de tales proporciones, que nos resulta difícil entenderla como tal. Ciertamente no todos los llegados a estas tierras estaban de acuerdo con los medios, pero incluso el mismo Bartolomé de las Casas —tantas veces exaltado por su defensa de los indios— no estaba para nada exento del espíritu evangelizador/expansionista henchido de supuesta superioridad por habitar las altas esferas de la tramposamente proclamada 'verdad única' indispensable para la 'salvación final' del indígena (véase Todorov 1984, Páramo 1992/93). Los tan cacareados aportes civilizatorios como la imprenta, no cambian nada substancial de lo que venimos diciendo. Lo que sorprende es la semejanza de la argumentación justificatoria entre el caso Vietnam y el caso de la conquista española. Veamos sino las palabras del historiador católico Robert Richard (1986) en su libro *La conquista espiritual de México:* "[Los misioneros] no podían tolerar que prosiguieran en paz las ceremonias paganas en el mismo lugar en que era predicado el cristianismo: era forzoso entonces arrasar los templos (...) debe resaltarse la primacía de lo espiritual —prosigue Richard— los derechos de la ciencia y el arte deben también rendirse ante los derechos de las almas a la vida eterna y el derecho de la Iglesia [Católica] a establecerse de manera visible (...) no cabe reprocharles, su conducta era lógica y *ajustada a la conciencia*" (cursivas mías). Izcabalceta decía justificándose, y hasta donde sabemos, sin ningún rubor: "Un misionero no es un anticuario", y Zumárraga en su famosa carta del 12 de junio de 1531 informa que se han destruido más de quinientos templos y veinte mil ídolos. Y ya ni hablemos de las hazañas militares de un Cortés o de un Pizarro. Lo que hacían los 'descubridores de América' no era sino "llevar a la práctica las instrucciones de la Corona [española] que con la mayor energía mandaba extirpar cualquier manifestación idolátrica". Abundante —y escalofriante— información al respecto puede encontrarse en M. Weber (1922), Dollinger (1973), Paczensky (1982) así como en la monumental y poco conocida obra de Antonello Gerbi (1982).

De igual manera el teniente Calley o los capitanes Medinas[12] pretendían extirpar —ya no la idolatría como los españoles— sino cualquier manifestación del comunismo. Permítanme documentar aún más la comparación citando a un

juez norteamericano que exculpó los crímenes de Vietnam con las siguientes palabras: "Un soldado debe obedecer las órdenes de sus superiores así sean ilegales. El soldado es un ciego ejecutor de los mandatos provenientes de arriba" (Schnibben ob.c.). Otro soldado —español en este caso— que ha hecho Historia y que cuenta con seguidores en todo el mundo, hizo famosa su prescripción de obedecer "como un cadáver". Su nombre es Ignacio de Loyola[13].

Todo esta larga —aparente disgresión— tiene por objeto mostrar algunos aspectos de la psicopatología de la conciencia que provienen en último término de que ésta presenta tres peligrosas características: 1) Ha perdido todo contacto con la compasión como control filogenético. 2) Ha dejado de ser conciencia autónoma para ser completamente heterónoma, es decir, comandada desde el exterior, proceso por el cual quedo enajenado de mi propia responsabilidad. 3) Elimina cualquier sentimiento de culpabilidad que —en algunos casos— incluye sentimiento de responsabilidad personal con posibilidades de asumir dicha responsabilidad, respectivamente abrir la posibilidad de reparar el daño. El psicoanálisis ganándole terreno a lo inconsciente propicia lo opuesto, es decir: 1) La capacidad de ponerse compasivamente en el lugar del otro sin bloquear los afectos, 2) propicia la crítica de las normas sociales dominantes impuestas desde el exterior como verdades absolutas y/o sagradas, 3) contribuye a localizar y aceptar los sentimientos de culpa que tengan una base razonable. En los casos arriba descritos en donde se consuman actos de crueldad extrema, no solamente no aparecen por ningún lado, sino que por el contrario, trae aparejado "un acrecentamiento del propio valer de por vida, y en muchos países no quedan excluidos estos sujetos de los más altos cargos directivos de la nación" (Parin o.c.). En estos casos hemos visto palmariamente cómo una ideología puede cegar a quien se encuentra dentro de ella. La problemática de quién determina los valores éticos queda como un agudo dilema de sobrevivencia para la especie humana en la era atómica. Hay quienes, como Buchheim proponen una solución pragmática: "Habrá que apelar a un criterio pragmático, a la *ratio* práctica, de que es políticamente más inteligente respetar ciertas normas éticas simplemente porque a la larga redundan en nuestro propio beneficio —en este caso porque es la única que nos permite sobrevivir—. Esta parece ser la proposición de Hans Buchheim en su libro *Política y poder*. Por su parte, la aportación del psicoanálisis consiste en eliminar lo más posible los elementos irracionales inconscientes en la elaboración de los juicios de valor.

Hans Bucheim
●
Política y Poder

7. Los valores en psicoanálisis

Un aspecto poco considerado del método psicoanalítico es el siguiente: La *escucha* del otro no sólo tiene relevancia epistemólogica, es decir en cuanto método de investigación, sino que también conlleva ciertos valores éticos. Veamos con más detenimiento. Si yo escucho realmente a alguien, esto implica que por el momento 'suspendo' mi propio discurso externo, e incluso el discurso 'interno', es decir, lo que inevitablemente yo pienso al estar escuchando al otro es puesto provisionalmente entre paréntesis, incluso —algunas veces— directamente en cuestión. He ahí la diferencia entre oír y escuchar. Si mi propio discurso 'interno' no queda 'suspendido' me estaré ocupando realmente de mí y no me estaré aplicando primeramente a entender lo que sucede con el otro y en el otro. Si realmente yo escucho a alguien de entrada no lo atropello, lo respeto en su individualidad. Le otorgo —en principio— crédito a sus palabras. Le otorgo el derecho de auto-presentación, el derecho de exponer lo que es y cómo es. El método psicoanalítico es importantemente paciente 'escucha' y no es interrogatorio, ni clínico (con lo cual se aparta de la medicina tradicional), ni policíaco (con lo cual prescinde de cualquier intención de enjuiciar a alguien). Al método psicoanalítico se le ha llamado de auto-presentación, de expresión libre, de libre asociación. Esto sienta las bases del verdadero diálogo. Además de esto el psicoanálisis parte de la convicción de que conocemos muy poco e imperfectamente. Desde esta postura gnoseológica podremos comprender el señalamiento de Martin Walser cuando saca la siguiente conclusión de orden ético: "Nadie tiene derecho a tratarme como si me conociese". Este señalamiento de Walser implica que siempre deberíamos de tener presente un ineludible 'índice de ignorancia': ahí y sólo ahí empieza el respeto al otro. Formulado de otra manera: el *otro* tiene frente a mí —de entrada— un crédito a su favor. No está de más señalar aquí que esta postura está en contra del modo de producción capitalista que marca nuestra conducta en dirección de cerrar créditos y sólo calcular astutamente la propia ganancia económica o sentimental. Cualquier relación amistosa o amorosa implica dar amplio crédito al otro. Como todos saben en el capitalismo en realidad no existe el crédito, sino sólo una apariencia de crédito. Incluso han llegado a pervertir la significación del término.

8. Diversas éticas



8.1 Ética de la angustia

Entendemos como ética de la angustia aquélla que tiene como fundamento el temor al castigo y la desaprobación social. Este último punto le hizo afirmar a Freud (1915b, p.330): La ética es "en su origen angustia social y no otra cosa". Este tipo de ética la encontramos empapada de magia y en mayor o menor medida nos habita a todos. Acompaña también, en cierto porcentaje, a otras formas de ética más elaboradas. Esta ética de la angustia nos prescribe determinadas conductas para evitar daños de cualquier tipo, sea éste real o imaginario.

En el animismo (expresión central del pensamiento mágico), como es sabido no existe una concepción clara del principio de causalidad. Esto tiene como consecuencia que ante la observación de las catástrofes naturales (*Cf.* Freud 1930 [1929]) y en general ante la vulnerabilidad frente a los golpes del destino, se intenta dar como explicación que esas catástrofes han sido causadas por nosotros, es decir por algo hecho por nosotros. El sentimiento de culpa tiene pues también elementos que son consecuencia del pensamiento mágico en donde no hay límites entre lo que está en mi interior (impulsos e instintos de todo tipo), y lo que está en el exterior, con absoluta independencia de nuestra acción u omisión. Ante el mal innegable que traen consigo algunos fenómenos naturales preferimos dar como explicación que ese mal proviene de nuestro interior o de agentes externos que encarnan el mal en sí, con tal de no quedarnos absolutamente sin explicación del mal en el mundo. Difícilmente toleramos nuestra ignorancia. Preferimos inventar precipitadamente cualquier explicación o entregarnos a cualquier ilusión indigna de un ente racional.

Recordemos lo expresado por Freud (1933a p. 177) sobre el papel de las religiones a este respecto: "...con ayuda del mismo sistema [de premios y castigos usual en los padres hacia los hijos] gobierna Dios el mundo de los humanos. Del cumplimiento de las exigencias éticas depende la medida de *protección* y felicidad [que] son otorgados al individuo (...) En la conciencia de ser amado por él [Dios] *se funda la seguridad con la que el individuo se acoraza contra los peligros que le amenazan* por parte del mundo externo, incluyendo a sus congéneres. Por último —prosigue Freud— el individuo se ha asegurado con la oración una influencia directa sobre la voluntad divina". Con este tipo de argumentación como la aquí citada expone Freud el cómo las éticas religiosas están engranadas con las angustias propias de la infancia. Quienes acoplan la ética en general a la

religión, arguyen "si no hay Dios todo está permitido" y contemplan azorados —y sin poder encontrar explicación alguna— cómo en ocasiones precisamente los sin-Dios a veces muestran un comportamiento ético más riguroso en aras de otros ideales que tienen que ver exclusivamente con la vida en esta tierra. Sobre esto me extenderé más adelante.

8.2 Ética pragmática utilitarista individualista

Se trata de una ética propia del Capitalismo, está emparentada con la *ética de la angustia* y en ella todas las normas están supeditadas en último término al beneficio económico personal inmediato a costa de cualquier otra cosa. La prescripción 'ética' fundamental es la "maximización de la ganancia económica". Es la "ética de la selva de cemento".

8.3 Ética de la compasión

Esta ética, en donde tal vez podría ser clasificada la ética implícita en el psicoanálisis, postula que lo que en último término puede frenar más o menos nuestra brutal agresividad, es la identificación con el otro y la compasión que esta situación pueda despertarnos, ayudados desde luego por los mecanismos desencadenadores innatos que heredamos de nuestros antepasados del reino animal.

En nuestro momento histórico marcadamente individualista se tiende a ignorar los señalamientos freudianos de los aspectos que acentúa en lo social y que Freud nunca perdió de vista. Freud (1915b, p. 345) insiste en nuestras conexiones con la historia de la humanidad entera, tanto para bien como para mal, cuando nos recuerda: "La Historia Universal que nuestros hijos estudian, no es en lo esencial otra cosa sino una serie de asesinatos de pueblos. El oscuro sentimiento de culpabilidad que pesa sobre la humanidad desde la pre-historia y que en algunas religiones se ha condensado en la hipótesis de una culpa original, no es probablemente sino la manifestación de una culpa por hechos de sangre". La Historia de la humanidad es una historia de crímenes. Para Freud, al pie del cadáver del amigo y del enemigo, nace no sólo la teoría de una 'alma' —que además se considera inmortal— sino también la ética misma. La teoría del alma inmortal surge como desesperada negación y explicación de la dura realidad que nos impone observar un cuerpo que hace unos minutos se movía y que ahora se muestra totalmente inerte. Nuestra explicación primitiva nos hace pensar que "algo" abandonó al cuerpo. Ante el hecho de la muerte concreta surgió también la prescripción de no-

matarás para mantener a raya nuestros más secretos deseos de matar que —a pesar de nosotros mismos— conviven con el amor. Desde ahí nace la ética. *El no-matarás surge como medida de control a nuestros deseos más secretos.* Freud señala con acierto que no habría necesidad de prohibir lo que a nadie le pasa por la cabeza realizar. Una fibra insistentemente solidaria nos inclina a pensar que lo que le pasa a los otros puede tener que ver con nuestros deseos. Esa fibra se convierte en la más secreta de las culpas en el más individualista de los especímenes entre los mamíferos superiores: el *Homo sapiens* contemporáneo. La insistencia en negar el sentimiento de culpa se convierte en pertinaz irresponsabilidad como medida de seguridad para no sentirse partícipe y cómplice de lo que sucede en el mundo: esto podría ser el resumen de la tragedia de la humanidad actual que parece perder toda compasión y todo sentimiento solidario hasta el grado de correr el riesgo de un exterminio nuclear.



La ética de la compasión es la sostenida por Arthur Schopenhauer (1977 [1840]) cuando en su expresión más recortada afirma que la compasión es la verdadera base de la ética auténtica. Sólo la compasión, la auténtica compasión, es la fibra *instintiva* de la ética (*allein ächt moralische Triebfeder*) y en ella confluye todo sentido de justicia y de amor humano. En forma semejante afirma Dostoiewski (1996 [1857]): "La compasión es tal vez la ley más importante y la única que abarca a la humanidad entera".

La compasión no debe disolverse en la esfera más amplia de la doctrina del amor al prójimo como doctrina del cristianismo. En esta doctrina el amor al prójimo es un mandato y no tiene un apoyo biológico. Además cuenta con amenazas ante su no cumplimiento. Recurre a referencias de autoridad e incluso de autoridad trascendente. Nada de esto tiene que ver con la compasión contemplada aquí como guía ética de la conducta. Toda compasión es amorosa, pero un amor al prójimo convertido en mandato, puede no ser compasivo. Es el Abraham que se muestra dispuesto a matar a su hijo Isaac por amor a Dios (un Dios prepotente y arbitrario), en flagrante contradicción con el amor y la compasión de Dios a Abraham y de Abraham a su hijo, Isaac. Desde luego que no faltará alguno que argumente que se trataba solamente de una prueba. Aun así no deja de ser una prueba despiadada hacia ambos, con tal de que quede claro el poder y la autoridad de Dios como valor absoluto. Sale sobrando aclarar que no me interesa Dios alguno, ni el paradigma cristiano del amor de Dios. En realidad desde mi punto de vista *pagano* (no meramente *laico* como quieren suavizar los educados) toda esta

Teología no es más que proyección de una Antropología como dirían Feuerbach, Marx y Freud. Somos pues nosotros mismos, los humanos, quienes frecuentemente sometemos a los otros a crueles reglas de juego para afirmarnos en medio de nuestra debilidad y de nuestra miseria real.

Recordemos por último que la ontogénesis recapitula a *grosso modo* la filogénesis, y en este sentido es una observación muy extendida que en el niño viene primero la crueldad, que el desarrollo del sentimiento de compasión (*die Fähigkeit zum Mitleiden*). Así pues el desarrollo filogenético de la humanidad todavía no muestra el menor indicio de alcanzar pronto un nivel ético basado en una capacidad de compasión universal (Cf. Freud 1905d, 93).

9. Ética sin Dios

Recientemente autores no carentes de respetabilidad intelectual (Hans Küng, Porfirio Miranda, Joahann B. Metz y Carlo Maria Martini) buscan llevar agua al molino de su visión religiosa del mundo a base de tomar como rehén a la ética misma. Ellos pretenden que la humanidad requiere de un fundamento universal trascendente que sea un referente obligado a todo ser humano. Según esto, la existencia de un ser *trascendente* es condición indispensable para una conducta ética[14]. Aquí he venido sosteniendo exactamente lo contrario, es decir, la creencia en un ser trascendente difícilmente se puede convertir en categoría universal (ni siquiera si se permiten ropajes diferentes a ese ser trascendente). En todo caso un fundamento universal tendría que tener un anclaje biológico para corresponder universalmente por lo menos al *Homo sapiens*. Este tal fundamento pretendo verlo en el fenómeno de la compasión como la única guía para no infringir a los demás un mal. Inscribo, pues, a la ética en una dimensión más abarcativa: la compasión como virtud pagana con anclaje en lo que los etólogos han llamado mecanismos desencadenadores innatos[15], o en lo que el psicoanálisis ha mostrado como mecanismo de identificación, empatía, simpatía, y directamente el dolor del dolor del otro. Coincido en este punto con lo desarrollado por Aurelio Arteta (1996) en dirección de desarticular la compasión de sus viejas connotaciones religiosas. Aquí la compasión es una compasión pagana, atea. Si alguien después de cumplir con los principios más elementales de una ética humana basada en la piedad, en forma extra y particular quiere supeditar su postura ética, en un homenaje o en el cumplimiento de un mandato a un creador suprahumano, estará desde luego en todo su derecho



a ello, pero si quiere hacer pasar todo fundamento ético por el camino de una fe trascendente, se arriesga a dejar excluidos de toda obligatoriedad moral a quienes no disponen de una tal creencia en la trascendencia. Aquí coincido plenamente con Freud cuando en una carta al pastor protestante Pfister afirma rotundamente: "La ética está basada en las exigencias ineludibles de la convivencia humana, no en el orden del mundo extrahumano" (Freud/Pfister 1955).

La mayor debilidad teórica de una ética religiosa estriba en la introducción de un elemento extrínseco: Me parece un serio error pretender fundamentar una ética de pretensiones universales en una creencia en algo trascendente. Así pues, las cosas no serían ya buenas o malas (relativamente buenas, relativamente malas), por motivos intrínsecos o de contexto interhumano, sino por extrínsecos, es decir, por mandatos extrahumanos que por añadidura son fatalmente sujetados a categorías de premio o de castigo. Esto último resulta infantilizante y requiere la presencia (la existencia) de un juez universal. Las nociones de premio y castigo dificultan el asumir la responsabilidad personal por motivos intrínsecos a mi acción que repercute sobre los otros. En estas ideas sigo fundamentalmente a Freud, Caruso y recientemente a los filósofos Savater y Arteta. En último término la moral cristiana subrepticiamente pone sus mejores esfuerzos al servicio de lo que considera su único fundamento: la existencia de un ser trascendente. Es por eso que en dicho afán niega el mal en el mundo con tal de no tener que concluir que el creador de ese mundo malo, o bien es extremadamente inepto o extremadamente cruel. Así pues, recurren a la inapelable argumentación de "los juicios inescrutables de Dios". La introducción de la libertad humana sólo resuelve parcialmente el problema de la existencia del mal en la naturaleza y en nosotros mismos que, por supuesto, somos parte de la naturaleza. De esta manera, la moral cristiana se presta a cualquier crueldad con tal de dejar indemne la existencia de un ser que a fin de cuentas supuestamente hará justicia, compensará y enmendará todos los males. Una moral pagana no tiene tales compromisos teóricos *a priori*. Una ética pagana no tiene como motor el deber por el *deber* (ni por *interés* extrínseco alguno). Como propone Horkheimer (1988 [1933]) una ética pagana conviene que sea capaz de *prescindir* de los propios intereses, en beneficio del otro inmediato o en beneficio de miembros de las generaciones futuras. El que el resultado de una conducta ética sea benéfica para el individuo, para la comunidad y/o para la especie es —en cierto modo— un subproducto natural. La guía básica de esta ética que

venimos describiendo es evitar —en lo posible— el sufrimiento. La consigna espontánea es *el mínimo sufrimiento para el mayor número de personas y de situaciones*. Para aproximarse a este fin recurre a la capacidad largamente cocinada de condolerse (o congratularse) con el otro. *En consonancia con Freud (1996 [1930]) creo que la batalla principal que hay que librar es contra el sufrimiento en cualquiera de sus expresiones. Debe ser —desde la ética de la compasión— nuestro principal enemigo.*

Una moral obligatoria, es decir, como mandato, tiene que recurrir a la trágica virtud de la obediencia. El macabro experimento Milgram (1963) nos muestra que el hombre común y corriente, marcado por una moral de corte autoritario (como la moral cristiana) es capaz de comportarse cruelmente con tal de ejercitarse en la virtud de la obediencia. En la ética de la compasión, no se pone el acento en autoridad alguna ni obediencia de cualquier tipo, sino en el sentimiento de compasión hacia los otros. Ya Arteta ha explicado la mala fama que arrastra la compasión, sobre todo en nuestra era en donde la mecánica del sistema capitalista requiere, precisamente, de la no-compasión. En este orden de cosas, la compasión entra en la categoría de sentimientos poco confiables e incluso sentimientos que se pervierten como desprecio hacia los demás. La peste para el sistema capitalista está en la dependencia y la necesidad afectiva y material hacia los otros. Congruente con esto, quien necesita de otro, o quien despierta compasión en el otro, cree ser con ello humillado. Nada más lejos de nuestras consideraciones sobre el tema.

Regresemos a los etólogos. Ellos nos han enseñado mecanismos largamente elaborados filogenéticamente hablando, que permiten controlar la agresividad del otro. El meollo de dichos mecanismos consiste, literalmente, en una "apelación a la compasión del otro" (*Mitleidauslösenden Apell*) (I. Eibel-Eibesfeldt 1973). Sólo desde una teoría creacionista se puede protestar contra este tipo de observaciones que nos recuerdan que todo lo animal está abarcado por la dimensión humana.

Según una ley biológica de universalidad análoga a la ley física de gravitación universal, los genes obedecen a una tendencia que propicia los mayores y mejores resultados de procreación y de evolución que busca la mejor sobrevivencia (Watson 1997). Esta ley observable en los genes marca la conducta humana en tal forma que comportamientos humanos aparentemente muy lejanos, tenderán a ser fieles observantes de dicha ley con total independencia de la intencionalidad consciente. Entre varias conductas posibles, tenderá a tomar los caminos de sobrevivencia y mejoramiento adaptativo

genético. Todo esto explica algunas conductas altruistas (éticas) o egoístas (no-éticas). Con todo, señalemos que algunas de estas conductas que parecen contradecir abiertamente la ley biológica enunciada al principio de este párrafo, es porque en la mayoría de los casos no conocemos suficientemente el hecho de que algunas líneas de desarrollo persiguen fines a diversos plazos de pertinencia. Lo que debe prevalecer es una cierta coherencia entre el corto, mediano o largo plazo. Así, la dimensión ética de la conducta humana debe obedecer también a reglas que contemplen su pertinencia a diferentes plazos y frente a diferentes circunstancias. Todavía más. La conducta ética o no-ética está sometida al choque de intereses de la sociedad o del individuo, del individuo o de la especie. En términos generales, *considero un sistema ético como de más alto nivel cuanto más orientado se esté a la búsqueda del interés del otro y no del propio, de la sociedad y no del individuo, de la especie en general y no del perteneciente concreto de la especie.* Todo esto no implica una ética enemiga de los propios intereses. Hoy en día contamos con innumerables reportes experimentales sociológicos y etológicos que muestran que las conductas altamente éticas (según los criterios mencionados) resultan ser también, digamos como subproducto, altamente benéficas para el individuo mismo o *para su descendencia.* Espero que con todo lo expuesto en líneas anteriores quede clara la imposibilidad de establecer códigos unívocos y valederos en todas las circunstancias y para todos los plazos. La compleja variedad de factores que se entrecruzan impiden soluciones fáciles de determinar. Esta complejidad dificulta también el entendimiento entre quienes viven y sostienen sistemas éticos diferentes de inicio. Así un creyente difícilmente entenderá los valores éticos que requiere, por ejemplo, la revolución (o la eutanasia) y un ateo no podrá estar de acuerdo con las bendiciones del cardenal Spellman a los soldados que se embarcan para luchar 'contra los comunistas' en la guerra de Vietnam. Una ética materialista se entiende a sí misma como el lado teórico de todos los esfuerzos de eliminar la miseria (actualmente existente) de tantos seres humanos. Este es el meollo en la ética marxista. En esto no puedo coincidir con ninguna teología de la liberación que lo que hace con la mano izquierda lo destruye con la derecha. La mano derecha la entiendo como el contribuir indirecta pero eficazmente en el acrecentamiento de la más radical alienación[16] de este mundo en tanto que se sostiene un más allá igualador y justiciero. Lo que necesitamos no es una 'teología de la liberación' sino liberarnos de la teología. La ética pagana no busca apoyo alguno en instancias



sobrehumanas ni sobrehistóricas. Doy por sentado que el cristiano sostendrá que quiéralo yo, o no (créalo yo, o no) de todas maneras esa instancia sobrehumana y sobrehistórica está ahí. Lo que quiero sostener aquí es que más allá de las coincidencias formales, tanto los paganos como los cristianos deben dejar una *zona franca* en donde se acepte la postura ideológica del otro. Por ahora los vientos ideológicos que soplan más fuerte, es decir lo que se ha dado en llamar "La revancha de Dios" se inclina a señalar a los paganos como peligrosos enemigos de la sociedad y de todo orden moral. Por nuestra parte, los paganos pugnamos por dejar en libertad a los creyentes de apelar a un apoyo extra de parte de instancias sobrehumanas como fundamento de la ética. La diferencia infranqueable estriba en que no todos *pueden* o no todos quieren creer y que no es necesaria esa creencia en lo sobrenatural para fundamentar cuándo debo y cuándo no debo matar a mi hermano. *Y esto no por mandato, sino por piedad.* Como afirma el marxista Horkheimer las prescripciones morales no tienen por qué caer bajo la sombra de ninguna angustia, sino como diría Freud, la moral es un sobreentendido, sin premios y castigos que estén fuera de la acción misma. La propuesta ética de *la mayor felicidad para el mayor número de personas* así como la de —en otra formulación— *lucha declarada al sufrimiento* son, desde el punto de vista epistemológico las más económicas, las más abarcativas y, por consiguiente, las que ofrecen una fundamentación más universal para la regulación de las relaciones humanas, incluyendo la relación entre creyentes y no creyentes[17]. Así lo propuso el célebre cristiano Gotthold Emphraim Lessing (1729-1781): "Hay que hacer el bien por el bien mismo". Las motivaciones éticas no deben apoyarse en fundamento religioso alguno.

Si Kant, que tanto reflexionó sobre la ética, no vio en la compasión el fundamento de la ética —como sí lo hizo Schopenhauer— es porque en tiempos de Kant el matrimonio entre moral y compasión pertenecía al espíritu de la época: era un sobreentendido. Para Kant la compasión resultaba inconfiable[18] como criterio de conducta moral; la reconoce sin embargo como un deber (*Pflicht*) y como una fibra instintiva que servía como guía subsidiaria (*subsidiäre Triebfeder*). Por el contrario, si ahora se requiere resucitar a Schopenhauer[19] se debe —desde el punto de vista de la sociología del conocimiento— a dos cosas: una, la crueldad desatada en crímenes de estado, torturas, guerras y exterminios implacables (Auswitz e Hiroshima como ejemplos de impiedad). La segunda causa la veo yo en el impulso que proviene del

psicoanálisis de Freud, de la teoría comunicativa de Habermas e importantemente, de las agudas observaciones de los etólogos (Tinbergen, Lorenz y tantos otros).



Permítame el lector sólo unas palabras sobre el materialismo dialéctico. La ética del materialismo dialéctico pretende una transformación radical de la organización social de tal manera que ésta permita el mejor desarrollo personal de todos y cada uno de sus miembros[20]. Por supuesto todo esto no es concebible sin una compasión universal intrínseca. En pocas palabras: *el fin de toda alienación*. Por otro lado no pretende eternizar el *contenido* de sus conceptos, sino que pretende supeditarlos al mejoramiento de la comunidad existente. Esto, desde luego, no lo ha hecho la confesión religiosa más influyente en Latinoamérica. Con ello, obedece a una lógica interna. La polémica sobre su ética requeriría ir más al fondo, es decir, a aquel fondo en el que no hay premisas intocables. Esto no será posible de realizar en un tiempo previsible. Mientras tanto, el grueso de la población seguirá pagando el costo de la explosión demográfica, de la muerte por aborto, y la pasiva entrega al sufrimiento estéril en aras de un feliz final trascendente. Hacer un llamado a la moral, a la conciencia, carece por completo de sentido. La injusta organización social requiere voltearse de cabeza: no apelar a la igualdad, sino realizar la igualdad. En este sentido entiendo el famoso *sobreentendido* de la moral en Freud. Si no se da la moral, si no se da la compasión, es inútil *llamarla*, más bien es necesario saber cuáles son los obstáculos y la historia de estos obstáculos que dificultan la exteriorización de un movimiento anímico (compasión) que resulta ser una adquisición filogenética, altamente refinada y altamente necesaria para mantener a raya la más antigua, brutal y en su momento indispensable, agresividad.

10. Consideraciones finales, aunque (desde luego) no definitivas

Si alguna esperanza tiene esta civilización, ésta tendrá que venir —al decir de Freud— de los impulsos de Eros. Freud (1915b p.330) lo formuló así: "La civilización ha sido conquistada por obra de la renuncia a la satisfacción de los instintos y exige de todo nuevo individuo [desde el nacimiento] la repetición de tal renuncia (...) Las influencias de la civilización hacen que las tendencias egoístas sean convertidas, cada vez en mayor medida, por *agregados eróticos* en tendencias altruistas, sociales" y líneas más adelante subraya nuevamente Freud que el impulso civilizatorio es tal, sólo "bajo

la acción del erotismo". Una civilización como la nuestra con vieja tradición de enemistad con Eros tiene así pocas posibilidades de sobrevivir. Aquí estoy entendiendo por erotismo: ternuras compartidas, valoración recíproca, lazos afectivos, compasión, en resumen: impulsos a favor de la vida (*Bestrebungen zum Leben*, Freud 1933b [1932] p. 22) y de todo lo que signifique unión. En fin, relaciones humanas en donde el ejercicio de la inteligencia no se confunda con la astucia y el cálculo. En donde el amor se acerque lo más *posible* a la gratuidad (a la condición de gratuito) con lo cual se sale de las normas de cualquier comercio. Sin embargo Freud no fabricó una utopía erótica a la manera de Charles Fourier. No fue ingenuo: el triunfo de Eros sobre Tánatos es, por desgracia mucho más complejo y difícil. En mi opinión el triunfo de Eros tendría que venir primordialmente de la mujer, por ser ella quien hasta ahora los impulsos eróticos (ternura, piedad, conmiseración, conservación de la vida, unión, no-violencia) le han sido históricamente más connaturales.

Toda la historia humana es una "compleja tensión entre los ideales morales y las dificultades [para realizarlos]. Hasta ahora no ha habido ningún indicio de soluciones definitivas" (Lasky 1985). Freud sugirió dos caminos que actúan en contra de las pulsiones de muerte y por consiguiente contribuirían a evitar las guerras. Estos dos caminos son el de la identificación compasiva y el de la sublimación. Con esta última se entiende que cuando no es posible que el amor desemboque en la sexualidad directa y total, queda la opción de modificar la meta de ese impulso, substituyéndola por una atenuada y menos directa.

En resumen el psicoanálisis destaca los siguientes elementos sin los cuales cualquier ética no deja de ser estérilmente idealista: 1) Las motivaciones reales del ser humano son muchas veces inconscientes y conviene convertirlas en conscientes lo más posible, incluyendo los factores inconscientes que las instituciones y la sociedad en general tienen sospechoso interés en mantener ocultos. 2) La responsabilidad del ser humano debe ampliarse hasta sus capas inconscientes. 3) El aparato cognoscitivo del ser humano es deficiente, y es necesario explorar en qué consiste esta deficiencia. 4) La capacidad de comunicarse a través de un código unívoco es imposible y este hecho debe ser tomado seriamente en cuenta. 5) No hay valores ni verdades de validez absoluta. Todo es relativo y está preñado de ambivalencias y contradicciones. 6) Quien asume su condición mortal, está en mejores condiciones de tomar una postura ética. 7) Quien posee una cierta fortaleza en su identidad, tendrá mejor punto



de partida para aceptar y respetar la alteridad del otro, pues en el origen de todo acto inmoral se da el querer imponer la propia realidad. Al tener dificultad en vivir con nuestra ignorancia y con cierto índice de incertidumbre, proclamamos tener ya la certeza única y total. De esta actitud brota el atropello de las diferencias étnicas, culturales, sexuales, nacionales, y tal vez en primer término diferencias de cosmovisión, que supuestamente amenazan robarnos nuestra explicación, nuestro sentido de vivir. Me resulta asombroso leer de la pluma de Carlos María Martini (Eco/Martini 1997) que él encuentra dificultad en comprender "la justificación última" que dan los que describe como observantes de una ética de alto nivel sin recurrir a ningún "fundamento religioso de la existencia humana". En mi opinión, recurrir a un referente suprahumano para legitimar el consolar a un congénere es —dicho suavemente— rebajar tanto el referente religioso como la dignidad entrañable de mi prójimo en desgracia: el amor y una de sus expresiones, la compasión, no requiere padrinazgos de ninguna especie. *Es un valor en sí o no es nada.* En otras palabras una ética para ateos aprende a vivir sin pretensiones de "justificaciones últimas". Si, en cuanto pagano, realizo algo que me parece *justo*, me parece —sin certeza absoluta— *justo* sin buscar ninguna *justificación*, extrínseca a mi actuar mismo, ni menos una *justificación* que no sea próxima, concreta, personal, responsable, amorosa y de éste mundo. Los otros se encargarán —con mayor o menor acierto— de señalarme cuán incompletamente *justa* resulta mi acción.

En la amplia gama de mitos que constituyen el cristianismo (doy por sentado que para el cristiano no son mitos) quisiera resaltar uno central y que además tiene que ver con la compasión: "Cristo el hijo de Dios" se sacrifica en beneficio de toda la humanidad, "entrega su vida por nosotros" para salvarnos. Sin embargo, yo me pregunto: ¿para salvarnos de qué? ¡De la perdición total! No se puede dejar de ver en este mito una estructura como la que se observa en los humanos y en algunas especies inferiores, a saber, *propiciar la piedad del más poderoso mediante el sacrificio y/o la sumisión*. Se ofrece algo que inhiba la posible agresión del otro (Dios Padre o cualquier otro poder). Para tener a los dioses propicios, a nuestro favor, hay que ofrecerles sacrificios. La traducción al dialecto de los etólogos sería: hay que estimular la piedad, la compasión del otro hacia mí[21], sobre todo *si yo estoy en desventaja frente a él.* Como dice Engels (1883), comentando el libro del Apocalipsis: "Hay un punto dogmático dominante, el que los creyentes han sido salvados por el sacrificio de Cristo.

Pero el *cómo* y el *qué* son absolutamente indefinibles" (cursivas mías). El obispo de la iglesia anglicana, el Dr. Horne en carta a Adam Smith, decía sobre el ateo David Hume: "Pero no os dejéis abatir amantes de la verdad, que el ateísmo tendrá corta vida. David Hume tiene la atroz crueldad (*the atrocious wickedness*) de propagar el ateísmo a través del país" (Marx 1867, Tomo I, *El Capital*).

Apéndice [22]

Reflexiones sobre un axioma ético

El axioma ético según el cual "el fin no justifica los medios" ha sido considerado como un sobreentendido incuestionable por cualquiera que no quiere verse bajo sospecha de inmoralidad. Históricamente, el axioma inverso, a saber, 'el fin justifica los medios' se le atribuyó originalmente a los jesuitas y en algún tiempo a la moral revolucionaria de Lenin. Igualmente Maquiavelo estuvo catalogado como un filósofo que suscribía este axioma. Aquí proponemos algunas reflexiones al respecto. Dicho axioma, en su versión denegatoria (el fin no justifica los medios), por el hecho mismo de gozar de tanto consenso y por considerarse verdadero sin más, se vuelve precisamente sospechoso de esclerosis y de no-dialéctico, es decir, que no aborda algunas contradicciones inherentes y se precipita a buscar la seguridad protectora del dogma que ofrece ya la solución. Cualquiera tiene a la mano ejemplos bien claros a favor de este axioma. Ha sido mérito del psicoanalista Rafael Moses (1983) destacar a propósito del caso *Watergate* como fenómeno universal, precisamente el cómo dirigentes políticos con el pretexto de "altos fines" se permiten "cualquier medio". Con todo, prosigamos con la problematización del axioma precisamente en cuanto pretende tener validez en cualquier circunstancia y de una vez para siempre. Intentemos primero la inversión de términos, para asomarnos al problema desde la otra orilla, a saber: "los medios no justifican el fin". Con esto quiero decir que, por ejemplo, en educación frecuentemente se recurren a dudosos medios autoritarios (o incluso punitivos) para obtener altos fines pedagógico-morales "para el bien del niño" (o para el bien del ciudadano en el caso de la política, o el bien de los paganos en el caso de la religión).

Dentro de estos medios dudosos se encuentra la 'indoctrinación', el 'ocultamiento', el '*double-blind*', el 'lavado cerebral'. Creo que el axioma "si el fin es bueno lo son también los medios" constituye el punto nodal, el punto de

convergencia en donde las álgidas cuestiones éticas del aborto, la eutanasia y la violencia revolucionaria confluyen. De cualquier manera todas estas reflexiones —incluida la inversión del axioma aquí propuesto— adolecen de un planteamiento esclerosado que por su inmovilidad misma no toma suficientemente en cuenta el contexto de las circunstancias, relativas, cambiantes, múltiples, en resumen, no toma suficientemente en cuenta el contexto contradictorio en que se desenvuelven, aunque sólo fuese como consecuencia del carácter ambivalente de cualquier acontecer psíquico. Es natural pues que estos planteamiento surjan precisamente desde el psicoanálisis que en su praxis continuamente se topa con éste carácter ambivalente y multideterminado de nuestra psyche. Veamos ahora una situación imaginaria: los que sostienen que "el fin no justifica los medios" tendrían —presumo yo— dificultades en seguir sosteniendo con la misma tranquilidad su postulado. Imaginemos una situación de peligro físico: una persona amada se dirige inequívocamente hacia un abismo. En ese momento al no encontrar otro medio de detenerlo me le abalanzo agresivamente, ejerciendo la fuerza y provocándole dolor y angustia (medios 'malos') para lograr apartarlo (fin 'bueno') de ese peligro. O el caso de la autodefensa en la que utilizo medios violentos 'malos' para conseguir un fin 'bueno', a saber, mi sobrevivencia. En la frase anterior utilizo las comillas para dar a entender que desde un enfoque dialéctico como el que vengo proponiendo no habría nada que se pueda considerar bueno o malo si lo sacamos de su contexto, si lo sacamos de su situación.



Veamos —además— cómo la tajante separación entre medios y fin resulta a-dialéctica y poco sostenible. La ética misma globalmente considerada debe ser un *medio* al servicio del hombre, es decir un intento de regular las relaciones humanas.

En casos de duda, no debemos olvidar que la ética está al servicio de la regulación de las relaciones humanas, y no la regulación de las relaciones deben ser de determinado modo sólo para apuntalar, documentar, los principios éticos abstractos y al servicio de determinadas cosmovisiones amparadas por una supuesta trascendencia.

BIBLIOGRAFIA[23]

Arteta, Aurelio (1996), *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, (Paidós).
Becker E., *La lucha contra el mal*, FCE, México, p. 188.

Burman, Edward (1988), *Los asesinos —la secta de los guerreros santos del Islam—*, Ed. Roca.

Calley, William (1986), *Die Zeit*, N°. 28, 19 de septiembre, 1986, p. 7.

Canzler Peter (1987), *"Parsifal und das Mitleiden des Psychoanalytikers"*, Jahrbuch der Psychoanalyse, N° 21, pp.33-57.

Caruso, Igor (1966), *El Psicoanálisis, lenguaje ambiguo*, México, (FCE), p. 75.

Cremerius, J. (1977), *Grenzen und Möglichgkeiten der psychoanalytischen Behandlungstechnik bei Patienten mit Überich-Störungen*, Psyche XXXI, pp. 593-636.

Chasseguet-Smirgel, J. (1987), *"Die Haltung des Psychoanalytikers zur Ethik"*. En: Kutter/Páramo-Ortega/Zagerman (Hrsg.) *Die Psychoanalytische Haltung*, Verlag Internationale, Psychoanalyse, München 1987, p. 38.

Dollinger, H. (1973), *Schwarzbuch der Weltgeschichte*, München, (Pawlak).

Dostoiewski, F. M. (1996 [1867]), *Der Idiot*, p. 355. Piper Verlag München.

Eco, H./Martini C. M. (1997), *¿En qué creen los que no creen?*, Taurus, (Barcelona).

Eibl-Eibesfeldt I. (1973), *Der Vorprogammierte Mensch*, Frit Moden, Verlag, (Wien).

Engels, D. (1883), "El libro del Apocalipsis" en : Marx/Engels. Sobre religión, (Agora) Salamanca, 1979, p. 323, (original inglés, en: *Progress 11*, 1983.

Freud, S. (1895d), *Studien Über Hysterie*, GW I, p. 222.

——— (1900a), *Traumdeutung*, GW, II/III, p. 624.

——— (1905d), *Drei Abhandlungen zur sexual Theorie*, GW V, p. 93.

——— (1908d), *Die 'kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nervosität*, GW, VII, pág. 167.

——— (1912c), *Ratschläge für den Arzt bei de psychoanalytischen Behandlung*, GW, VIII, p. 381.

——— (1914b), *Der Moses des Michelangelo*, GW, X, p. 198.

——— (1915b), *Zeitgemässes Über Krieg und Tod*, GW, X, pp. 330, 333,350.

——— (1917a [1916]), *Eine Schwierigheit der Psychoanalyse*, GW, XII, p. 9.

——— (1917a), *Trauer und Melancholie*, GW, X.

——— (1927), *Die Zukunft einer Illusion*, XIV, p. 332.

——— (1929), *Freud/Pfister, Correspondencia*, (carta del 16 de febrero de 1929), FCE, México, 1966, p. 124.

——— (1930a [1929]), *Das Unbehagen in der Kultur*, GW, Band XIV, pp. 430, 471, 479, 501, 503, 504.

——— (1933a), *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW, XV, pp. 173, 177.

——— (1933b [1932]), *Warum Krieg?*, GW, XVI, p. 22.

——— (1937), *Der Mann Moses und die monotehistische Religion*, GW, XVI, p. 226.

——— (1996), "Freud, el padre del Psicoanálisis", entrevistado por George S. Viereck en 1930, publicado en: *El País Semanal*, N° 1017, Madrid, 24 de marzo de 1996.

Freud, S./Pfister O.(1966), *Correspondencia 1909-1939*, FCE, México, p. 129.

Gerbi, A. (1982), *La disputa del nuevo mundo*, México, FCE, (Original italiano 1955).



Grotjahn M. (1976), *"Freuds Briefwechsel"*, en: *Die Psychologie des 20*, Jahrhunderts, Band II; Kindler Verlag (Zürich), pp. 59 y 89.

Haglmuller, Elfriede (1983), *Psychoanalyse und Ethik. (unveröffentliche Dissertation)*, Universität Salzburg.

Horkheimer, Max (1988 [1933]), *Materialismus und Moral*, Gesammelte Schriften, Bd. 3, 1931-1936, Frankfurt a.M., (Fischer).

Jones, E. (1952), *Leben und Werk von S. Freuds*, Band III, p. 400.

Lasky, Melvin J.(1985), *Utopia y Revolución*, FCE, México, p. 227.

Levinas, E. (1983), *Die Spur des Anderen. Karl Albert Verlag*, Freiburg, p. 23.

Lorenzer,Paul (1986), *"Vom geistigen Elend der westlichen Welt -Chancen der Aufklaerung in unserer Zeit"*, en: *Die neue Gesellschaft*, 33.Jahrg, N°2, Februar 1986, pp.106-112.

Milgram, S. (1963): *"Behavioral Study of Obedience"*, *Journal abnorm.soc.*, Psychol, Vol. 67, S. 371-378.

Mitscherlich, A. (1983), *Gesammelte Schriften*, Band VI, Frankfurt (Suhrkamp), p. 596.

Moses, Rafael (1983) *"Schuldgefühle in der Politik"*, en: *Sigmund Freud House Bulletin*, Vol 7/1 pp. 2-14.

Nohl H. (1986), *Introducción a la ética*, FCE, México, (original alemán 1947).

Paczinsky, von G. (1982), *Weibe Herrschaft -Eine Geschichte des Kolonialismus*, Frankfurt (Fischer).

Páramo, Raúl (1992/93), "El trauma que nos une", en: *Dialéctica*, Año 16, No. 23/24, pp. 175-197.

Páramo Ortega R. (1993), *"Psychoanalytische Bemrkungen zur Folter"*, en: Sigmund Freud House Bulletin. Vol. 17/1B, p. 25-41.

Parin, P\ F. Morgenthaler (1971), *Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst*, (Suhrkamp) Frankfurt.

Parin P. (1987), *Leutnant Calley -Ein Psychoanalytischer Exkurs. Über die Erträglichkeit unerträglicher Lebensumständen*, manuscrito inédito.

Piers, Gerhart (1974), *Die drei Gewissen des Abendlandes*, Psyche XXVIII, 157-172.

Reik, Theodor (1981), *In Gedanken töten*, Kindler Verlag (München).

Schnibben C. (1986), *"My Lai -die Karriere eines Kriegsverbrechens"*, en: *Die Zeit*, N°38, 19th September 1986.

Schnitzler, A. (1966) Das Wort. Fragment. Aus dem Nachlass. K. Bergel (Hrsg). Frankfurt, p.27

Shopenhauer, Arthur. Über die Freiheit des menschlichen Willens - Über die Grundlage der Moral (Kleiner Schriften II), (Diogene) p. 266y sig.

Seidmann P. (1979) Tiefenpsychologie und Etik. en Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Band XV, Zürich (Kindler Verlag) pg.1167.

Todorov, Tzvetan (1984), "Las morales de la conquista", en: *Diógenes* N° 125 (Zürich) p.87.

Watson, Lyall (1997), *Die Nachtseite des Lebens -Eine Naturgeschichte des Bösen*, Frankfurt a. M. (S. Fischer).

Weber, M. (1922), "Psicología social de las grandes religiones", en: *Ensayos de sociología contemporánea*, Tomo II. México (Planeta) 1986, p.24.

BIBLIOGRAFÍA SUPLEMENTARIA

Boyer, L.B./Bychowsky G y otros (1970), *El Psicoanálisis frente a la guerra*, Buenos Aires, (Rodolfo Alonso Editor).

Dialektik, Enziklop. Zeitschr.f. Philosoph. u., Wissenschft 1992, Heft 2. Thema: *Universalistische Moral und Ethik in der Lehre*, Hamburg (Meiner).

Glover, Jonathan (1972), *Freud, Morality and Responsability*, en: *Freud, the man, his world, his influence*, J. Miller (Ed). Little & Brown, Boston, pp. 151-164.

Haynal, A. (1979), "*Das Menschenbild Sigmund Freuds*", en: *Sigmund Freud House Bulletin*, Vol 3, N° 2, pg. 6-18.

Lorenz, Konrad (1969), *Das sogenannte Böse*, Wien (Borotha-Schoeler)

Richard, G. (1957), *Psicoanálisis y Moral*, (Buenos Aires), Ed. Psique.

Sandkühler, H.J. (1974), *Marxismus und Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt.

NOTAS

1 Esta es una versión considerablemente ampliada de una conferencia pronunciada en el Museo de la Ciudad de Guadalajara el año de 1987. El impulso para revisar y ampliar el tema proviene de la lectura tardía del libro de Aurelio Arteta sobre la compasión, el de Hamburger *Das Mitleid* y marginalmente el debate entre Umberto Eco y Carlo Maria Martini. Además he encontrado tardías coincidencias con Fernando Savater.

2 Freud hablaba de que hay que responsabilizarse hasta de lo que soñamos. Literalmente dice: «Me parece injustificado que los hombres se resistan a aceptar la responsabilidad de sus sueños».(Freud 1900a)

3 "*Das moralische versteht sich immer von selbst*" (Freud: Briefe 1873-1939. Brief an Putnam. S. 321

4 Como es sabido el moralista se ocupa más bien de la moral de los otros y no de la de él mismo.

5 Freud, en GW. XVI, p.23 (1932) menciona que el marxismo también se ha ocupado fundamentalmente en el avance civilizatorio hacia una sociedad sin agresividad, aunque en opinión de él, el marxismo no contempla plenamente que la abolición de la propiedad privada no es suficiente para resolver el problema de la agresividad humana. El pasaje en donde Freud lo menciona es el siguiente: «También los Bolcheviques tienen la esperanza de eliminar la agresividad humana, al establecer igualdad entre los miembros de la comunidad y a través de lograr la satisfacción de las necesidades materiales. En mi opinión esto es una ilusión».

6 Parece que sólo al cristianismo se le ocurre *prescribir* el amor a sí mismo cuando el amor a sí mismo es un punto de partida connatural e ineludible. Pudiera pensarse que el cristianismo comete tal absurdo por haber caído en cuenta *a posteriori*, o sea, demasiado tarde dentro de su construcción lógica, que en su afán de ofrendar todo al supuesto Creador, tenía que tratar de corregir el rumbo y recuperar el amor a sí mismo, no sin hacer una serie de advertencias de que ese amor a sí mismo en último término resultaba peligroso dentro de la visión totalizadora de ofrenda al supuesto ser superior.



7 Recientemente varios autores nombran a Freud como el iniciador de lo que se ha dado en llamar *La Segunda Ilustración*, precisamente por aplicar los principios de la Ilustración a la Ilustración misma. En sentido estricto, se podría decir que se trata de la *Tercera Ilustración* si tomamos en cuenta a los pensadores griegos como la *Primera Ilustración*.

8 Por supuesto que también existen los excesos que nos obligan a investigar "la psicopatología de la compasión", por más que ésta la podamos encontrar revestida de bellas ideologías. El caso de la Madre Teresa de Calcuta podría ser uno de esos sospechosos excesos. Por lo menos, hasta donde podemos ver en las siguientes declaraciones a un periodista mexicano: "El sida no es un castigo de Dios, quizá es un regalo, ya que nos permite darles amor y compasión a esos seres a los que todo el mundo rechaza". (Entrevista con Valdemar Verdugo Fuentes. En *Unomasuno*, 18 de septiembre de 1987). Si observamos esta declaración no podemos menos que pensar estar frente al germen de una perversión de la compasión. El 'objeto' de la pulsión compasiva sigue siendo la adecuada, es decir, la persona que sufre. Sin embargo observamos una fijación perversa, una fetichización, de la pulsión compasiva misma que no debe dejar de ser sólo una pulsión parcial. Hablaríamos de una perversión declarada cuando a esto se añadiese el que la persona sólo pudiese tener exclusivamente ese tipo de reacción de compasión por la compasión misma (*Cf.* Freud 1905. *Drei Abhandlungen der Sexualtheorie*. GW V, p.49). En último término, el sufrimiento del otro pasa a ser en el caso de Teresa de Calcuta una bella oportunidad de ejercer su compasiva 'bondad'. Lo que ocasiona el sufrimiento del otro es secundario, puede ser incluso, "quizá un regalo de Dios". En todo esto la Madre Teresa se inscribe en la tradición cristiana de San Agustín quien nos habla de "la utilidad del pecado". Con todo quiero señalar expresamente aquí la necesidad de investigar la postura de Teresa de Calcuta en otros documentos. Otro caso extremo que nos podría ilustrar de la psicopatología de la compasión nos lo ofrece Adolfo Hitler. En efecto, Hitler mostraba compasión por los animales —incluso en forma marcada— pero total ausencia de compasión por los humanos. En la revista nazi *Die weiße Fahne* de 1933, (citada por Ernst Klee: "*Von Menschen und Tieren*", *Die Zeit* No. 27, julio 7, 1929, p.21), documenta la postura de Hitler para proteger a los animales de cualquier sufrimiento. Cualquier experimentación con animales fue repudiada por Hitler. Para él tal experimentación era el producto de una medicina materialista y judía. Véase, por contraste, la indecible crueldad en experimentación con humanos que nos revela el proceso médico de Nurenberg en el libro editado por Alexander Mitscherlich, *Medizin ohne Menschlichkeit* (Fischer Bucherei, Frankfurt 1960).

9 Canzler (1987) en un artículo fundamental ha explorado, con cierto detalle, el papel y las vicisitudes de la compasión del analista hacia el analizado.

10 En esta línea Jürgen Habermas ha hecho aportaciones de tónica freudiana, al buscar establecer las bases de la comunicación humana.

11 Por supuesto, el psicoanálisis más clásico también busca fortalecer el yo, pero desde luego no a través de cualquier medio. Generalmente el fortalecimiento del yo —en la técnica psicoanalítica clásica— es el resultado, el efecto, de interpretaciones adecuadas y oportunas.

12 El caso del Teniente Calley no fue único.

13 Es conocido el caso del criminal nazi Adolf Eichmann quien literalmente describe como 'obediencia de cadáver' la que le llevó a los conocidos crímenes de la llamada 'solución judía'. Véase la p. 262 del protocolo del caso Eichmann: Das Eichmann Protokoll, Jochem von Lang (Hrsg.) Ullstein Verlag, Berlin, 1985. Eichmann realiza una reiterada autodefensa sobre la base de "órdenes son órdenes", "yo era solamente un sujeto que recibía órdenes" (p. 189). "Una orden no debe esquivarse" (p. 181). "No hay excepciones para el mandato de obediencia" (p. 258). Sólo hacia el final de sus 275 horas del encuentro con su fiscal israelita Less, acepta que el concepto de "sólo ejecutor de órdenes" hoy en día carece de sentido. Todos estos extremos ligados a la obediencia y a la sumisión total, desde luego nos son privativos del mundo occidental y cristiano. En efecto, en el Islamismo encontramos leyendas —cuyo núcleo estricto de realidad es difícil precisar— según la cual en la secta llamada «Los asesinos» (véase Burman 1988), algunos jóvenes eran educados en tal fanática obediencia al príncipe-sacerdote que bajo la promesa de un paraíso seguro, se mostraban gozosamente dispuestos a matar a la persona que le indicase el Maestro. También estaban dispuestos a arrojarse ellos mismo desde una altura considerable de tal manera que al caer morían instantáneamente. Con esto sellaban su fidelidad y obediencia total.

También en las narraciones de los viajes de Marco Polo encontramos historias fantásticas que hablan no sólo de paraísos sino de pseudoprofetas que engañaban a jóvenes incautos, entrenándolos para el Mal, convirtiéndolos en terribles asesinos que ejecutaban todas sus órdenes (tomado de Beatriz Pastor, *Discurso Narrativo de la Conquista de América*, La Habana 1983, p. 29). Con todo esto parece legítimo pensar en un deseo primitivo, digamos «arquetípico» el llegar a ser obedecido en forma total. ¿No es éste acaso un elemento substancial de la tortura?

14 Uno de ellos sostiene que hay que acabar con la educación laica en México "¡Aquí es donde la Iglesia debería dar la batalla con todo furor! (...)En el fondo el ateísmo es el amor a la nada" (sic). Miranda, P. *Proceso 1063*, 18 de Marzo de 1997.

15 Lorenz (1962, 1971, Eibel-Eibefedt 1973, Watson 1997 y muchos otros autores), el padre de los etólogos, ha encontrado con impresionante amplitud en los animales, pautas de comportamiento análogas a la moral en el ser humano. Los puristas del método brincarán de inmediato acusándome de extrapolaciones. Esto le preocuparía sólo a un cartesiano y yo no lo soy. El darse permiso de interrelacionar objetos y métodos de investigación es, a pesar de sus riesgos, el camino que aquí sigo. Parece que a todos nos cuesta trabajo aceptar que a partir de ciertos presupuestos teóricos básicos, jamás se podrá llegar a una coincidencia de enfoque, de la misma manera que dos líneas que inicialmente parecen transcurrir en forma paralela, si en realidad siguen direcciones ligeramente divergentes: al cabo de un poco, la separación se hará infranqueable. No queda más que tolerarnos unos a otros y seguir afinando nuestras argumentaciones.

16 Como ya expuesto en algunos otros escritos, para el creyente, el ateo se encuentra en un estado de alienación radical según lo han expuesto algunos pilares de la Escolástica Cristiana.

17 Mencionemos aquí que tanto Max Scheler como Nicholas Hartmann (ambos creyentes) intentaron fundamentar una ética a partir meramente de la filosofía. Es decir, buscaron construir una axiología que se baste a sí

misma. Con todo, en mi opinión, apostaron demasiado a la razón y a la supuesta bondad humana como punto de partida, mientras que la *ética de la compasión* apela a la igualdad biológica y a los sentimientos de compasión que no son otra cosa que un amor, digamos, natural.



18 La tan llevada y traída *inconfiabilidad* nos advierte por un lado de la posible patología de los sentimientos compasivos y de la dificultad en precisar los límites del término compasión con otros sentimientos frecuentemente entreverados, como son simpatía, identificación , egoismo, sensiblería histérica, elementos de orden estrictamente instintivo, etc. etc. (véase las consideraciones altamente diferenciadas en el libro de Arieta (1996). En todo este texto cuando hablo de simpatía presupongo de alguna manera que la simpatía, y la compasión, no están reñidas con consideraciones de orden racional.

19 Antes que a Schopenhauer habría que resucitar también al pensador alemán de la Ilustración Christian Wolff (1679-1754) para quien la compasión es directamente la base del amor universal.

20 "*—Schöpfung von materiellen Produktionsbedingungen , welche allein die reale Basis einer höheren Gesellschaftsformen , deren Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist*" (Marx. MEW 23, p. 93f, 619).

21 Este procedimiento de mostrar debilidad (o incluso fingirla), para estimular la compasión del otro, está ampliamente extendido en el reino animal.

22 Este Apéndice fue presentado como material de discusión por Raúl Páramo Ortega en una reunión en la que estuvieron presentes Miguel Méndez Arzola, Javier Pérez Robles, Jorge Manzano y Pedro de Velazco. Estas dos últimas personas, siendo miembros de la Compañía de Jesús, no fungieron como miembros de tal congregación religiosa , sino que fueron invitados expresamente como pensadores que han reflexionado sobre el tema. Desgraciadamente no existe ninguna grabación de la discusión sostenida en el Grupo de Estudios Sigmund Freud en marzo de 1988.

23 La bibliografía que se refiere a Freud esta referida a las normas establecidas por Ingeborg Meyer-Palmedo/Gerhardt Fichtner (*Freud-Bibliographie mit Werkkondarnz*, Frankfurt [S. Fischer(1989)].



dialéctica

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

http://www.filosofia.org

o enviar tus comentarios a:

E-mail: dialec@servidor.unam.mx

Del Posmodernismo al Poscolonialismo: ¿Solución al Caso Latinoamericano?

josé ramón fabelo

Después de varios años bajo los efectos del *boom* del posmodernismo, ahora la intelectualidad latinoamericana comienza a recibir un nuevo paquete de propuestas teóricas reunidas en torno al nada casual concepto de Poscolonialidad.

La adopción del término mismo parte de una lógica aparentemente sencilla: si mientras Europa fue moderna casi todo el resto del mundo era colonia, ahora, cuando Occidente todo se ha convertido en posmoderno, el Tercer Mundo vive su Poscolonialidad. Y de la misma forma que a la Posmodernidad occidental corresponde una línea teórica de pensamiento llamada posmodernismo, a la Poscolonialidad se asocia el poscolonialismo o los estudios poscoloniales.

El origen de este tipo de estudios se enmarca en algunas universidades inglesas y norteamericanas a fines de los años setenta y principios de los ochenta. Sus promotores iniciales fueron refugiados o hijos de emigrantes extranjeros, fundamentalmente indios, aunque también palestinos, egipcios, sudafricanos y de otros países asiáticos, pertenecientes a antiguas colonias británicas[1]. Resaltan dentro de esta primera oleada de pensadores nombres como los de los indios Ranahig Guha, Gayatri Spivak y Homi Bhabha y el del palestino Edward Said, considerado fundador de esta línea de pensamiento con la publicación en 1978 de su libro *Orientalismo. Concepciones occidentales sobre el Oriente*[2].

La mayoría de los autores fundamentales de esta línea de pensamiento, tanto en sus orígenes como en su evolución posterior, ostentan una procedencia tercermundista, que más tarde abarcó a otros países y regiones, incluida América Latina. Al mismo tiempo, el contexto donde se ha desarrollado su obra ha sido, por lo general y hasta ahora, el del mundo académico primermundista, enclave donde primero hicieron crisis los tradicionales discursos emancipatorios y donde el posmodernismo ha calado profundamente. El

José Ramón Fabelo. Filósofo cubano. Investigador del Instituto de Filosofía de Cuba. Especialista en el área de los valores. Actualmente es profesor visitante de la Fac. de Filosofía y Letras de la BUAP.

© *Dialéctica*, año 23, núm. 32: primavera de 1999



conjunto de estas circunstancias ha tenido mucho que ver con el surgimiento, el contenido y el destino de los estudios poscoloniales. Hasta cierto punto, puede entenderse la coyuntura psicológica por la que atraviesan los autores de este tipo de producción teórica y la necesidad que sienten de formular una especie de discurso intermedio que, a la vez que mantenga cierto nivel de compromiso con su mundo de origen, satisfaga los requerimientos académicos del nuevo contexto primermundista en el que está inserto.

Claro que entender las condicionantes de orden psicológico de un determinado discurso no nos dice nada aún acerca de su legitimidad, mucho menos si no ha sido tenido en cuenta todavía su contenido concreto. De ahí que sea nuestro propósito aquí, primero, enunciar algunas de la tesis fundamentales del poscolonialismo, tanto en su versión clásica original como en su proyección discursiva posterior hacia América Latina y, después, plantear algunos cuestionamientos e interrogantes que ayuden a reflexionar sobre el grado de su legitimidad.

Los teóricos poscoloniales clásicos, en sentido general, han pretendido esbozar una crítica al colonialismo, equidistante tanto de los discursos opresores de la Modernidad occidental, como del pensamiento emancipatorio y anticolonial tradicional. Este último, en su opinión, no rompe con el *status* epistemológico de la Modernidad europea y se articula en torno a la propia producción humanística y filosófica de esta última. Los discursos emancipatorios tradicionales promueven también una visión eurocéntrica y desarrollista que basa la crítica al colonialismo en el presunto freno y desviación que éste ha causado a la realización en el Tercer Mundo del proyecto europeo de la Modernidad. "Lo que los teóricos poscoloniales empiezan a ver —opina Santiago Castro-Gómez— es que la **gramática** misma de la Modernidad —desde la cual se articularon todas las narrativas anticolonialistas— se hallaba vinculada esencialmente a las prácticas totalizantes del colonialismo europeo"[3].

Con el sello indiscutible de pensadores como Derrida o Foucault[4], los teóricos poscoloniales opinan que son las sociedades colonialistas las que han construido discursivamente una imagen de las culturas no-occidentales, muchas veces, a través de sus propios "representantes" teóricos e intelectuales con una proyección pretendidamente anticolonial. De ahí que sea ahora necesario "desconstruir" todo (o casi todo) el discurso emancipatorio precedente.

Los cuatro autores mencionados anteriormente, con ligeras variaciones de enfoque, comparten las ideas generales aquí expresadas[5]. Uno de ellos, Ranahid Guha, crea a su alrededor un grupo de intelectuales indios que, tomando como objeto de reflexión la historia y la historiografía oficial del proceso independentista en la India, da inicios, en los años ochenta, a los llamados **Estudios Subalternos**[6].

En opinión de los subalternistas, la reconstrucción del proceso liberacionista indio por parte de la historiografía anticolonialista, incluida la marxista, se realiza en base a los mismos paradigmas humanistas europeos, sin otorgarle el debido protagonismo a las prácticas y a las formas de pensamiento propias de las masas indias. En consecuencia, estos discursos han servido en realidad como estrategias de subalternización por parte de las élites ilustradas de la India.

Bajo el influjo de las teorías poscoloniales y los estudios subalternos se crea oficialmente en los Estados Unidos en 1994 el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (*Latin American Subaltern Studies Group*). A él pertenecen académicos como Walter Mignolo, John Beverley, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez y Norma Alarcón. Este grupo tiene como finalidad básica realizar una renovación poscolonial de los llamados "Estudios de Área" norteamericanos, en particular, de los "*Latin American Studies*".

Este hecho marca ya una diferencia sustantiva de los integrantes de este grupo en relación con sus predecesores: su finalidad inmediata se vincula más a la desconstrucción del latinoamericanismo tradicional realizado en los propios Estados Unidos que a la crítica del discurso emancipatorio promovido en América Latina, aunque éste, por supuesto, no puede pasar totalmente inadvertido ni quedar incólume ante esta nueva revisión teórica. Así y todo, puede observarse, sobre todo en el caso de Mignolo, un mayor respeto y reconocimiento al pensamiento latinoamericano e, incluso, la aceptación de precursores e iniciadores de teorías poscoloniales entre los propios autores latinoamericanos, como son los casos de José Carlos Mariátegui, Edmundo O'Gorman, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Rodolfo Kush, Fernando Ortíz, Raúl Prebisch, Darcy Ribeiro y Roberto Fernández Retamar[7].

En opinión de los miembros del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, los tradicionales "*Latin American Studies*" norteamericanos no captan o no enfatizan las substanciales diferencias entre las dos Américas, al tiempo que tienden a homogenizar social, económica, política y sexualmente a todas las sociedades latinoamericanas, constituyéndose

en un reflejo burocrático-académico de los intereses de la política exterior norteamericana y de la globalización del *american way of life*. De esta forma, tales estudios han servido como estrategias epistemológicas de subalternización ancladas en los paradigmas universalizantes de la Modernidad, que reproducen, a nivel del saber, las prácticas de dominio de la principal potencia después de la Segunda Guerra Mundial.



En opinión de Alberto Moreiras, por ejemplo, frente a ese Latinoamericanismo (primero o moderno) es necesario construir uno nuevo (segundo o poscolonial) que incorpore el imaginario inmigrante de los latinoamericanos en Estados Unidos. De esta forma se pretende buscar una mayor articulación entre región de estudio y región de enunciación, habida cuenta de que la masiva inmigración latinoamericana ha desplazado las fronteras entre Estados Unidos y América Latina hacia el norte y hacia adentro[8].

Moreiras opina que la superación del Latinoamericanismo tradicional sólo es posible si se abandona la visión unitaria y teleológica de América Latina, expresada en conceptos como el de "identidad latinoamericana", y se sustituye por una estrategia desconstructiva que libere las diferencias y deje oír las voces marginales silenciadas por los saberes modernos. El único modo de fomentar una contralógica global hegemónica es apelar a los intersticios, a la singularidad de las localizaciones culturales, siempre confinadas a micro-espacios[9].

Para ello, John Beverley estima que es necesario romper con la visión humanista del papel de los intelectuales y avanzar hacia formas posrepresentacionales de teorización, apoyadas en prácticas extra-académicas, no letradas. De ahí que no se pretenda ahora una representación de los históricamente no representados, sino una metacrítica epistemológica del discurso latinoamericanista que aliente a hablar por sí mismo a los subalternos, como ya lo han hecho Rigoberta Menchú y el Ejército Zapatista de Liberación, sin precisar de la ilustración de nadie[10].

Debido a que el espacio y el tiempo no da para mucho más, pasemos de inmediato a formular algunas interrogantes que estimulen la reflexión y den continuidad al debate sobre los temas poscoloniales.

1. Sobre el concepto mismo de "Poscolonialidad" y sus derivados. Asumimos, con Dussel[11], que la Modernidad es una época histórica no exclusivamente europea, sino de toda la humanidad. Precisamente con ella nace el primer sistema-mundo, signado por la occidentalización (léase capitalización)

de todo el planeta. Es cierto que trajo una gran diferenciación en los lugares y destinos de los pueblos y que, dentro de ese sistema, unos asumieron el papel de metrópolis y a otros no les quedó más opción que convertirse en colonias, pero tanto los primeros como los segundos formaron parte de la misma Modernidad y la hicieron posible. ¿Por qué entonces hablar ahora de Posmodernidad para unos y Poscolonialidad para los otros? ¿Acaso no es suficiente el término de Posmodernidad, o el de Transmodernidad (que el propio Dussel introduce para evitar que su término sea asociado con alguna corriente al uso), o el de Posoccidentalismo (que Fernández Retamar viene utilizando desde 1976), o sencillamente el de Poscapitalismo (que tal vez Marx estaría hoy dispuesto asumir como propio para complacer a los aficionados a los "pos")?

2. Tienen razón los teóricos poscoloniales cuando critican la concepción lineal del tiempo histórico vigente en la mayoría de las narrativas modernas, que convirtió, por puro arte discursivo, a los "bárbaros" y "salvajes" en "primitivos", y que generó, más recientemente, la ideología del desarrollismo, tendiente a reducir las grandes diferencias del mundo de hoy a un mero asunto de grado o nivel de desarrollo dentro de un mismo esquema de evolución social. Es cierto también que no pocos discursos emancipatorios reprodujeron esta concepción. Pero, ¿es suficiente este hecho para deslegitimar toda la herencia moderna, incluso la de aquellas concepciones que concienzudamente pretendieron convertirse en una alternativa al sistema?, ¿no significa esto una negación demasiado absoluta, cuando sabido es que toda ruptura presupone cierto grado de continuidad que es el que la hace posible, necesaria y racional?, ¿acaso no constituiría una aberración juzgar a figuras como Bolívar, Martí, Gandhi o Marx como meros reproductores de la ideología colonial?, ¿no se cae en una actitud precisamente colonialista cuando se presupone que los colonizados han sido meras víctimas pasivas de un discurso exógeno e incapaces de pensar por sí mismos?

3. No hay dudas de la justeza de las críticas que el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos dirigen contra los Estudios de Áreas norteamericanos y, en particular, contra los "*Latin American Studies*". Es comprensible que se acuda al posmodernismo y a las teorías poscoloniales para buscar respuesta a tan justas y legítimas preocupaciones, debido al potencial crítico-desconstructivo presente en estas concepciones. Sin embargo, ¿no sería tan o más conveniente calar con mayor profundidad en el propio pensamiento latinoamericano (cuya importancia real sólo Mignolo parece apreciar), sobre

todo teniendo en cuenta el significado que le atribuye el poscolonialismo al lugar de enunciación para la legitimación de las teorías sociales?, ¿se resuelve este último asunto con los inmigrados latinoamericanos en los Estados Unidos, que cumplen con la condición de **ser de**, pero no con la de **estar en**, como el propio poscolonialismo exige?, ¿qué garantías hay, como el mismo Moreiras reconoce, de que "la diferencia simbolizada en el imaginario inmigrante no vaya a ser asimilada (...) al aparato global y a su constante recurso a la homogeneización de la diferencia"?[12]



4. El reconocimiento de las singularidades sociales de las historias locales y la crítica a los discursos altamente homogeneizantes que obvian la especificidad de lo micro-localizado es hoy, sin dudas, un ingrediente inalienable de la reconstrucción paradigmática del discurso emancipador. En eso llevan razón el posmodernismo y el poscolonialismo. Pero, ¿significa esto la negación de la universalidad misma?, ¿acaso no se entiende que lo universal no es un mero asunto discursivo, resultado de la voluntad de algún sujeto que se la autoatribuya, sino, ante todo, un producto histórico real asociado a la universalización práctica de la historia generada por la propia expansión del capitalismo?, ¿cuánto de universal no contienen ya, desde hace cinco siglos, las historias locales?, ¿es lógico pensar a estas alturas en una historia local pura, desprendida de la huella de 500 años de mundialización capitalista y obviando ese determinante esencial que es lo universal incorporado históricamente?, ¿han pensado los teóricos poscoloniales cuánto de lo que hoy puede identificarse como especificidad de lo micro-localizado se debe al modo singular en que se ha incorporado lo global?, ¿no es acaso obvio que la Modernidad trajo al mismo tiempo homogeneización y diferenciación y que esta última es también un resultado histórico, fáctico, real, y no sólo discursivo?, ¿no se entiende que esa diferenciación tiene diversas expresiones concretas a nivel local, nacional y regional y que, por lo tanto, tan legítimo es reconocer los rasgos identificatorios de lo local, como asumir la existencia de una identidad nacional o regional, captada y reproducida, mejor o peor, por sus propios representantes?, ¿acaso Rigoberta Menchú y el Comandante Marcos no representan a nadie?, ¿y qué hay con los miles que se sienten representados por sus discursos, incluso, en la misnísima Europa? Y siguiendo la propia lógica poscolonial, si lo de la identidad latinoamericana es sólo un mito, ¿qué es entonces lo que trasladan los inmigrantes latinoamericanos a los Estados Unidos, qué es lo que los une como latinoamericanos a pesar de sus diversas procedencias nacionales,

qué efecto podría tener esta inmigración sobre el llamado nuevo Latinoamericanismo?

5. Si nos referimos al plano estrictamente discursivo, ¿por qué pensar que sólo las voces marginales confinadas a los micro-espacios culturales constituyen una alternativa válida al discurso global hegemónico?, ¿por qué no admitir que un verdadero proceso emancipador ha de sustentarse en el balance democrático de las representaciones y demandas de los distintos sujetos sociales para construir desde ahí un discurso integrador de las pequeñas y grandes historias?, ¿no es evidente que las micro-demandas, incluso si son satisfechas, no afectarían la lógica misma del sistema y que quedarnos al nivel de las pequeñas historia sería no ofrecer oponencia de significación a la gran historia de opresión que por más de 500 años ha vivido América Latina? Es cierto que las posibilidades prácticas inmediatas parecen más al alcance de lo micro-local que de lo global alternativo, mas ¿no es acaso esta última perspectiva también imprescindible para darle coherencia y sentido a la primera?

6. Desde el punto de vista epistemológico, en esta concepción el condicionamiento social del conocimiento es absolutizado hasta tal punto que desaparece toda posibilidad de una verdad objetiva en la aprehensión de la sociedad. Estas teorías presuponen una relativización total del saber, sobre todo en lo atinente a las regularidades más generales del movimiento social. Por eso no se admite ningún meta-relato y se confina a lo micro-local toda posibilidad legitimante del conocimiento. Lo primero que salta a la vista es ¿por qué se detiene en el nivel micro-local, si éste también está compuesto por grupos con sus propias diferencias internas en la captación de lo real-social?, ¿por qué no se desciende hasta el individuo mismo con su propia y particular "verdad", como correspondería a una concepción que parte de tales presupuestos epistemológicos?, ¿será por la evidente irracionalidad práctica que ello presupondría? Así y todo, ¿puede esperarse de tales premisas algo realmente constructivo, lógico, coherente, o sólo un deshacer, un culto a lo espontáneo, a lo anárquico, a lo desarticulado?, ¿no es obvio que este tipo de basamento epistemológico hace muy frágil a toda la concepción, integralmente vista, y que bastaría con demostrar la existencia misma de ciertas regularidades generales del movimiento social y la posibilidad de su conocimiento verdadero para echar abajo el fundamento sobre el que se monta toda esta construcción teórica?, ¿no sería desde todo punto de vista más productivo, además de reconocer la existencia real objetiva de la universalidad, precisamente como producto histórico, y la posibilidad de su aprehensión intelectual, indagar en las condiciones epistemológicas y socio-históricas, desde las que esa aprehensión es posible?

7. Por último, ¿no son aplicables al propio poscolonialismo muchos de los elementos que él critica en otras concepciones?, ¿no se trata también de una especie de meta-relato con pretensiones universalizantes, válidas tanto para la India, como para los inmigrados en Estados Unidos y los latinoamericanos al sur del Río Bravo?, ¿no es un discurso elaborado en los centros de poder?, ¿no pretenden los teóricos coloniales *representar* a los subalternos?, ¿qué garantiza que esta metacrítica no sea absorbida (si ya de hecho no lo está) por las propias estructuras homogeneizantes que pretende combatir?, ¿por qué no considerar también subalternizador a este discurso si al igual que los muchos otros se mueve del centro a la periferia y sigue proyectando una imagen del otro a partir de fuentes teóricas primermundistas?, ¿no será ésta una nueva forma de colonialismo académico?

Todo parece indicar que, en sentido general como opina Mabel Moraña, las teorías poscoloniales siguen pretendiendo "hacer de América Latina un constructo que confirme la centralidad y el vanguardismo teórico globalizante de quienes la interpretan y aspiran a representarla discursivamente". Nuestra América "sigue siendo vista, en este sentido, como exportadora de materias primas para el conocimiento e importadora de paradigmas manufacturados a sus expensas en los centros que se enriquecen con los productos que colocan en los mismos mercados que los abastecen"[13].

POSMODERNISMO Y POSCAPITALISMO

NOTAS

1 Ver: Spivak, Gayatri, *Outside in the teaching machine*, Londres y Nueva York, 1993.

2 Said, Edward, *Orientalism. Western conceptions of the Orient*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978. Una edición en español de este libro vio la luz en Madrid en 1990.

3 Castro-Gómez, Santiago, "Modernidad, latinoamericanismo y globalización", en: *Cuadernos Americanos*, 1998, N. 67, pp. 189-190.

4 En particular, la tesis de Derrida de que la gramática o el tejido de signos en el que está inserto un discurso es el verdadero regulador de la producción de su "sentido" y las ideas de Foucault acerca del papel de determinadas instancias de poder en la construcción, circulación y administración de la verdad.

5 Ver al respecto: Castro-Gómez, Santiago, Op.cit., pp. 188-193.

6 Otros autores destacados del grupo son Partha Chatterjee y Dipesh Chakrabarty.

7 Ver: Mignolo, Walter, "Occidentalización, Imperialismo, Globalización: herencias coloniales y teorías Poscoloniales", en: *Revista Iberoamericana*, 1995, N. 170-171. De él mismo puede consultarse también: "Los Estudios Subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales?: la política y las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales", en: *Casa de las Américas*, 1996, N. 204.

8 Moreiras, Alberto, "Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden", *Cuadernos Americanos*, 1998, N. 67.

9 *Ibid.*

10 Ver: Castro-Gómez, Santiago, Op.cit., pp. 195-196.

11 Ver: Dussel, Enrique, 1492, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Editorial Nueva Utopía, 1992.

12 Moreiras, Alberto, Op.cit., p. 169.

13 Moraña, Mabel, "El *boom* del subalterno", en: *Cuadernos Americanos*, 1998, N. 67, pp. 219, 222.



Tesis sobre "Diferencia e Identidad"

stefan gandler

Observaciones preliminares:

a) Las siguientes tesis tienen como contexto los ensayos actuales de enfrentar el racismo y el sexismo y otra formas de represión hacia minorías o grupos sociales que tienen la posición de minorías, sin serlo verdaderamente. A ningún sujeto social reprimido se le puede negar el derecho de autodefenderse y de luchar por su liberación, pero sí es válido hacer unas observaciones críticas sobre las formas de cómo se argumenta dentro de este afán de emancipación. El autor, socialmente definido como "blanco", "varón", "europeo" etcétera, formula estas tesis no para afirmar la posición social que podría tal vez tener por estos atributos, sino más bien para señalar unas limitaciones que implican los conceptos de identidad y diferencia *en la búsqueda de la emancipación*.

b) Hace doscientos años, se trató de alcanzar lo mismo con el concepto de *igualdad* que hoy en día en muchas ocasiones se trata de alcanzar con el concepto de *diferencia:* la superación de la opresión. Lo interesante es, que este cambio prácticamente no se discuta en los debates actuales sobre la *diferencia*. ¿A qué se debe?

c) Hay una parábola que cuenta de una sociedad antigua en la cual se daba por hecho que el mundo era construido sobre cuatro elefantes gigantescos. Pero todos los filósofos y sabios discutían sin cesar sobre una cuestión que les preocupaba mucho: ¿de qué color eran los elefantes? Unos estaban convencidos que eran de color rosa y otros que eran grises, mientras que otra tendencia filosófica defendía que eran o rosas o de distintos colores. ¿Podría ser que los debates actuales sobre *igualdad* y *diferencia* se parecen a estas discusiones elefantinas?

Stefan Gandler. Filósofo alemán, residente en México. Actualmente es profesor-investigador en la Universidad de Querétaro.

I

Los **conceptos** de *diferencia* e *identidad* tienen el mismo origen histórico y lógico que el concepto de *igualdad*, con el cual polemizan, a saber: el pensamiento ilustrado, la cultura

liberal, la sociedad burguesa y la forma de reproducción capitalista.

El **individualismo burgués** se desarrolla exactamente en el momento, cuando se pierden las diferencias reales entre distintas regiones, culturas, etcétera, por la aplastante masificación de todas las relaciones sociales y sus sujetos.

La **forma de reproducción capitalista** se basa necesariamente en el doble juego de la igualdad —que se expresa en el valor o valor de cambio y el carácter social de la producción y los productores— por un lado y la desigualdad, es decir diferencia —que se expresa en el valor de uso y en el carácter privado de la producción y los productores— por otro lado. Es decir: el doble carácter de la mercancía y de sus productores es la unidad de igualdad y diferencia, o en otras palabras, la unidad de identidad y no-identidad, que es la base de toda la formación social existente.

II

Las posiciones autodenominadas "posmodernas" que insisten en la *diferencia* e *identidad* de cada uno en diferencia a la identidad del otro, no son otra cosa que una variante de la incapacidad de la modernidad de concebirse a sí misma, es decir, de aprehender el doble carácter de sus relaciones sociales como necesariamente a la vez iguales y desiguales. Mientras que en las clásicas posiciones que reivindiquen el derecho a la *igualdad*, o la igualdad ante la ley, se olvida ingenuamente que también la igualdad es base necesaria de la actual explotación y represión, las críticas "posmodernas" a la igualdad, que festejan la *diferencia*, se olvidan, que también la diferencia es parte indispensable del actual sistema social y económico represivo y explotador.

La superación de esta contradicción interna o de este doble carácter de la modernidad capitalista no se da ni en el olvido de la diferencia ni en el olvido de la igualdad, sino únicamente en el análisis crítico de la relación dialéctica que tienen entre ellos. Es decir: la superación de las limitaciones de la actual modernidad no se encuentran en la supuesta salida de ella, usando de manera exagerada el prefijo "pos", sino más bien, dentro de la misma modernidad existente hay que analizar lo más profundamente posible la falsa base de la actual modernidad capitalista.

La plusvalía únicamente se puede generar en el actual sistema económico a partir del, a la vez real y ficticio, intercambio de equivalencias al momento de la compra-venta

de la mercancía básica del capitalismo: la fuerza de trabajo. Este intercambio es, por un lado, uno de equivalencias en el sentido que se le paga al trabajador —en general— el valor de su mercancía que tiene que vender: su capacidad de trabajo. Por el otro lado, y a la vez, este intercambio no es uno de equivalentes porque la fuerza de trabajo tiene una capacidad que ninguna otra mercancía, con las cuales necesariamente se intercambia, tiene: la capacidad de *generar valor*.

IGUALDAD Y DIFERENCIA

El complejo juego de *igualdad* y *diferencia* es también el secreto de la actuales relaciones internacionales, sobre todo entre los países del llamado Primer Mundo, por un lado, y los países del llamado Tercer Mundo por otro lado. La igualdad, expresada en contratos internacionales como el TLC garantiza el libre flujo de mercancías y valores, mientras la diferencia por ejemplo en niveles de educación y desarrollo tecnológico que se reflejan en diferencias de niveles de salarios, garantiza un grado de explotación que en cada caso *diferente* llega a su máximo y no es restringido por ninguna *igualdad*, por ejemplo en derechos laborales. El impedimento legal de construir centrales obreras binacionales (o multinacionales) es la contraparte *diferencial* a la *igualdad* de condiciones para los inversionistas de los países miembros del TLC. Sólo esta combinación perfectamente desarrollada de *igualdad y diferencia* hace real el sueño eterno de ciertas clases sociales: *máximas ganancias*. A ellos, el concepto de *diferencia* no les asusta, sino les gusta, al igual que sus propios antecesores burgueses hace doscientos años no temían la igualdad, sino lucharon por ella como *conditio sine qua non* de la forma de reproducción capitalista.

Incluso se podría preguntar, si el concepto de *diferencia* no coincide de cierta manera con el actual cinismo burgués, que ya no quiere recordar las promesas históricas de la *felicidad para todos* con las cuales llegaron a movilizar las masas populares para su lucha revolucionaria-burguesa. Como en la memoria colectiva estas promesas son sobre todo vinculadas con el concepto de *igualdad*, podría ser incluso bien visto desde la perspectiva burguesa el rechazo, aún con buenas intenciones, de este concepto y la reivindicación de la *diferencia*.

III

El concepto de la diferencia tiene otra deficiencia. En general se plantea, que el odio al otro, como se expresa por ejemplo en el racismo, en el antisemitismo o en el sexismo, es un odio al desconocido, al ajeno, al extraño, es decir al otro en

el sentido más amplio de la palabra. Esta versión cae en la trampa, de creerle al racista, antisemita o sexista. Pero no necesariamente deben ser verdad las palabras y otras expresiones de esta índole. Más bien habrá que estudiar profundamente las razones más centrales del odio al llamado *otro*.

Si el racista dice que el de otro color es flojo y no quiere trabajar, para justificar que el de otro color de piel le haga el trabajo sucio y pesado: ¿acaso es un odio al *otro*? Si el antisemita dice que los judíos sólo piensan en el dinero, para justificar, que se hace rápidamente rico con la "ariación", es decir la expropiación de los judíos en beneficio de los antisemitas ¿acaso el antisemita odia *lo otro*? Si el sexista dice que las mujeres son débiles y poco racionales, para justificar que una mujer tiene que organizarle toda la vida, porque no es capaz ni siquiera de las organizaciones racionales cotidianas más simples: ¿acaso el sexista odia *al otro*?

Nuestra tesis, que retomamos de Horkheimer y Adorno, es que el llamado odio al otro es más bien un odio a lo demasiado conocido en uno mismo[1].

Como en la sociedad actual prácticamente no hay lugar para la autocrítica y autorreflexión, el odio a las partes de uno mismo, que uno no puede aceptar, por ejemplo a causa de ciertas reglas sociales, se proyecta en un odio al supuesto *otro*, que en verdad es el más cercano. No se odia lo desconocido en el *otro*, sino lo demasiado conocido, lo que uno debería —según la lógica vigente— odiar en uno mismo, se odia en el *otro*.

Un ejemplo histórico muy destacante es la destrucción de los judíos europeos, organizada desde la Alemania nacionalsocialista. Hay pocas culturas en Europa que son tan íntimamente vinculados e influidos mutuamente como la alemana (en general) y la judía. Toda la cultura alemana está llena de influencias de la tradición judía, mientras que por ejemplo los judíos del este de Europa hablan o hablaron el yiddish, que se parece en mucho a y tiene una de sus raíces más fuertes en el idioma alemán. Distinguir la cultura alemana (en general) de la judía en Europa es sumamente difícil y hasta cierto grado imposible. (Por lo menos hasta antes del nazismo, los nacionalsocialistas hicieron todo lo posible para hacer olvidar esto). No era entonces la lejanía entre los judíos alemanes y los otros alemanes o los últimos y los judíos europeos en general que hizo posible el genocidio más perfectamente llevado a cabo de la historia, sino más bien la cercanía entre la cultura alemana y la judía. Los alemanes que se consideraron la *norma* no odiaron a los judíos alemanes y los otros judíos europeos por ser diferentes, sino más bien por ser

demasiado parecidos. Por esta cercanía los judíos eran el grupo que más cuestionaba con su pura existencia la ideología nacionalsocialista de la "pureza racial" y las supuestas "diferencias raciales insuperables" y, al mismo tiempo, la cercanía hizo más fácil la falsa proyección. Estos eran unos de los factores principales que provocaron que fueran el grupo predestinado para la política de destrucción de los nacionalsocialistas.



IV

El reconocimiento del *otro* es entonces, en última instancia, el reconocimiento de uno mismo. Es decir: el odio al otro no se supera con la aceptación de la diferencia del *otro* en comparación con uno mismo, sino más bien se logra con la aceptación de las contradicciones internas que cada uno tiene y con esto con la superación de la dependencia de las reglas sociales que reprimen a todos.

V

El concepto de *identidad*, que se usa de manera cardinal en teorías críticas hacia ciertos rasgos represivos de la actual sociedad moderna (el racismo, el sexismo...), implica no tanto la posibilidad de rescatar la propia *diferencia* interna, sino más bien una resurrección de la negación de las contradicciones internas. Las identidades, como en general se piensan e intentan de realizar, tienden a extinguir las contradicciones internas, en lo personal igual que en lo social o en lo referente a grupos. Un concepto fuerte de identidad no lleva entonces a la aceptación del otro como *otra identidad*, sino más bien a la represión de las contradicciones internas y con esto al deseo de proyectar los deseos reprimidos al *otro* con esto al odio del supuesto otro como representante *elegido* del *otro interno* prohibido por el concepto fuerte de identidad.

El ser humano es idéntico consigo mismo sólo como muerto. Mientras vive, todas su experiencias, las influencias desde afuera, las fantasías y los sueños, los logros y las decepciones, el mismo proceso biológico del crecimiento desde niños, de la maduración y del envejecimiento hacen que en ningún momento sea idéntico a lo que fue en el momento anterior, pero es más: aún en un mismo momento hay contradicciones internas innegables. Uno puede ser, por ejemplo, en lo general *heterosexual* y de repente tener deseos homosexuales o al revés. Pero en general ningún grupo acepta con facilidad estas *extravagancias*. Ni los grupos minoritarios o reprimidos, como por ejemplo los homosexuales, están en

general muy de acuerdo, si de repente uno de *ellos* se sale de la definición de su *identidad* de grupo.

Pero uno mismo en general tampoco se permite estas *rupturas de la identidad*. Aunque todos saben, que un día amanecen por ejemplo con ganas de hacer el amor con cierta mujer, y otro día se levantan con deseos bien distintos, por ejemplo de hacer el amor con un hombre, casi nadie se permite el *lujo*, de romper cada mañana con la identidad difícilmente establecida anteriormente. Cada mañana despertamos como alguien distinto, pero sólo en muy pocos casos aceptamos esto en el momento de abrir nuestros ojos.

La falta de una identidad constante está considerado en nuestra sociedad como *locura* o por lo menos como falta de coherencia. Esto corresponde a la lógica de control social, en la cual lo que menos se permite son actitudes no definibles. Un matrimonio puede ser ubicado en las estadísticas de los Estados igual que una pareja gay, pero una persona que no se define y hace cosas cada vez menos previsibles, es una verdadera amenaza para el ojo clínico-sociológico que necesitan las clases reinantes para saber qué pasa con sus súbditos.

Pero también la misma sociedad pide el control de las *identidades fijas*. Si ya no se sueña con la posibilidad de una sociedad libre, se exige por lo menos la justicia de otra manera: que nadie sea menos reprimido que la mayoría, éste es el nuevo lema de nuestra sociedad, que tiene una de sus expresiones en la *identidad forzada*[2].

VI

La superación del racismo, antisemitismo y sexismo no consiste tanto, como quieren hacer creer las llamadas teorías postmodernas, en la aceptación del *otro* (externo) y la construcción de la propia identidad, sino más bien en el análisis de la íntima relación que tienen en nuestra sociedad los conceptos de igualdad, diferencia e identidad y con esto en el análisis de los rasgos de nuestra sociedad que llevan a una elevada agresividad, que en última instancia no es una agresividad contra el *otro*, sino más bien una tendencia autodestructiva que implica *necesariamente* nuestra formación social irracional y destructiva.

VII

La exaltación de la *diferencia* y la *identidad*, lejos de estar más allá (en el "post") de la modernidad capitalista, objetivamente hace más espesa la neblina conceptual que

impide ver las contradicciones internas de la sociedad actual y recicla, una vez más, la absurda fantasía de que la tendencia autodestructiva de la sociedad burguesa podría ser superada dentro de sus límites.



(Los postmodernos son para la modernidad lo que para la iglesia católica fueron los jesuitas: son radicales en lo aparente y flojos en lo conceptual y esencial, rescatan lo destinado a desaparecer por medio de su crítica seudo-radical, que invalida la crítica radical que peligra la persistencia de la realidad opresiva. Esto puede en ciertos casos perfectamente coincidir con la voluntad subjetiva de superar la dominación del ser humano por el ser humano, lo que no cambia los efectos en última instancia negativos para la emancipación.)

VIII

El debate, si la *igualdad* o la *diferencia*, la *identidad nacional* o *"étnica"* o tal vez (¿por qué no?) la *identidad individual*, son los secretos de una sociedad menos repugnante que de la que nos tocó ser partes, es (en última instancia) un debate *escolástico* porque realmente no es otra cosa que un debate entre distintas perspectivas limitadas sobre el mismo fenómeno total: la sociedad burguesa, que tiene como base necesaria: la *igualdad forzada*, la *diferencia forzada* y la *identidad forzada*.

El individuo *diferente* se empieza a exaltar históricamente en el momento cuando empieza la masificación de la sociedad, la identidad particular se festeja más cuando cada vez la hay menos. La soledad de cada individuo *diferente* e *idéntico* son la base necesaria de la masificación, es decir, la *igualdad forzada* se basa en la *diferencia forzada*.

A la vez provoca la masificación generalizada el deseo y la obligación social de *distinguirse* en aspectos tan importantes como la marca del auto usado, el equipo de fútbol anhelado, el perfume aplicado, la telenovela preferida o incluso el hobby escogido. A nivel internacional se exalta cada vez más la *diferencia nacional* mientras que se sabe perfectamente que ésta está en vías de desaparecer de manera acelerada. La *igualdad forzada* provoca entonces también la *diferencia forzada*.

IX

La solución a cierta forma de ausencia de libertad no puede ser otra forma de ausencia de libertad. La **represión** que implica necesariamente la *igualdad forzada* no se puede superar con la *diferencia forzada*. La **falta de libertad** que implica la *identidad nacional forzada* no tiene su antídoto en la *identidad*

"étnica" forzada y ni siquiera en la *identidad individual*, que a pesar de ser más cerca a la emancipación, al igual que las otras identidades no puede existir en la sociedad actual sin un elemento de coacción.

Pero: en la sociedad burguesa el reclamo o la imaginación de una libertad —ya sea la más limitada y efímera— provoca necesariamente la pérdida de otra libertad.

X

La libertad no se alcanza sacrificándola. Suena como si fuera de conocimiento común, pero no lo es. La libertad se alcanza superando su limitación principal, que es la sociedad burguesa-capitalista. *Igualdad, diferencia* e *identidad* solamente se pueden desarrollar libremente en una sociedad libre.

El secreto de la emancipación de los indígenas, de las mujeres, de los homosexuales, de las lesbianas y todos los llamados por la mayoría "otros" es la emancipación de la sociedad en cuanto tal. Todo lo otro no es otra cosa que el perverso intento de superar una represión con una nueva. De esto está llena la historia humana y ya no tiene caso repetirla un vez más.

Querétaro, noviembre de 1997.

NOTAS

1 Véase: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Tr. Juan José Sánchez, Ed. Trotta, Madrid, 1994, 303 págs., sobre todo del capítulo: "Elementos del antisemitismo", pp. 213-250, aquí: 226: "Lo que repugna como extraño es sólo demasiado familiar".

(Horkheimer y Adorno se refieren aquí a: Sigmund Freud, *"Das Unheimliche"*, en: *Sigmund Freud, Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, 1968, vol. XII, ps. 254 y 259 y otras).

2 Véase sobre el problema de la identidad también: Bolívar Echeverría, "La identidad evanescente", en: Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM / El Equilibrista, México, D.F., 1995, pp. 55-74. Echeverría hace en este texto, partiendo a la teoría de Wilhelm von Humboldt, la propuesta de "concebir la universalidad de lo humano de manera concreta", con lo cual se podría rescatar, usando nuestros conceptos, la igualdad y a la vez la diferencia (p. 58).

Límites de la Interdisciplina y Destotalización del Saber (sobre la condición epistemológica del psicoanálisis)

roberto a. follari

No es inhabitual que lo interdisciplinar aparezca como promesa de totalización, exactamente en sentido inverso a la carencia que el psicoanálisis patentiza en la castración: conocimiento completo, sutura de las grietas entre los diferentes saberes específicos, unificación sintetizante de lo diverso. Esta noción —propia de la modernidad— ha caído en desuso en tiempos postmodernos, pero no por ello deja de tener defensores, particularmente en Argentina donde aún se supone a la epistemología un rol regulatorio de juez exterior sobre las ciencias. Así hay quienes creen que se puede interrogar a lo epistemológico sobre la pertinencia de la operación, habida cuenta de las dificultades concretas que aparecen cuando se sale de las fantasías para intentar prácticas de investigación o de acción profesional en común.

La apelación a lo epistemológico es necesaria, si se piensa a ese saber no como espacio de fundación apriorístico que dice lo verdadero sobre lo verdadero, sino como reflexión metódica y sistemática, pero necesariamente situada sobre la contingencialidad que hace a sus objetos de análisis (el desarrollo de las diversificadas ciencias en cuanto tales) por un lado, y por otro a los criterios que a su respecto se construyen; los cuales —además— son externos a tales desarrollos (no simplemente derivables de estos de manera apodíctica), pero sin duda se establecen cada vez en relación con ellos, en obligación de dar cuenta de sus características cambiantes.

Roberto A. Follari. El autor es Doctor en Psicología, y profesor titular e investigador en Epistemología de las Ciencias Sociales, Fac. de Ciencias Políticas, Univ. Nacional de Cuyo (Mendoza).

Con esta apelación, puede advertirse con claridad lo que hemos desarrollado en otro contexto[1]: la especificidad disciplinar del conocimiento fue un logro histórico del que sería tan absurdo como imposible volver; la "totalidad del

© *Dialéctica*, año 23, núm. 32: primavera de 1999

conocimiento" unificado estuvo sólo dada en la versión medieval de la filosofía escolástica, o en una racionalización generalizada y asfixiante como la de la filosofía hegeliana. No ha habido nunca ciencias unificadas, de modo que la idea de "volver" —esa nostalgia del paraíso perdido tan interpretable psicoanalíticamente— encubre el querer volver donde nunca se pudo haber estado. Por otro lado, la epistemología bachelardiana muestra con precisión cómo los objetos de la ciencia son construidos, implican perspectivas y lecturas sobre lo real que esto no tiene demarcadas de suyo: de manera que los límites entre tales objetos no tienen la continuidad que poseen aquellos límites que uno pudiera demarcar empíricamente. Una ciencia no empieza donde termina la otra, y por ello sus mutuos acercamientos propondrían traslapamientos, contradicciones, bordes borrosos: de ninguna manera encontraríamos la forma de un rompecabezas, donde tranquilizadoramente las disciplinas que han tenido diferenciales historias, vinieran a coincidir en una armónica y precisable *Gestalt*.

La interdisciplina no puede seguir los cánones positivistas de la "Enciclopedia de la Ciencia Unificada" que proponía el Círculo de Viena, o de esa quimera denominada "método científico", que supone las características de los procedimientos de pesquisa como ajenas al objeto específico pesquisado. Tampoco prescripciones como las de J. Piaget, quien fuera uno de aquellos a quienes más se apelara para "oficializar" lo interdisciplinar, a partir de un supuesto isomorfismo entre las estructuras subyacentes a todos los objetos, por "debajo" de su reconocida disimilitud empírica[2]. Cualquiera de estas posiciones asume una metafísica defensa del Uno, pretende exorcizar un cúmulo muy diferenciado de teorías, métodos y técnicas, bajo la apelación a la homogeneidad.

No puede haber conocimiento interdisciplinar como "superación" del disciplinar, que tienda a borrar a éste como estipulado por una artificiosa división sobre la supuestamente necesaria unidad de lo real. No se trata de terminar con enojosas divisiones, sino en todo caso de —advertida la necesidad de éstas— establecer nexos, conexiones, articulaciones posibles entre los discursos de las diferentes disciplinas, reconocidos en su previa especificidad.

Sólo a partir de tal reconocimiento de la diferencialidad de métodos y objetos, puede evitarse la tendencia a un conocimiento que en su pretensión omnímoda, no podría ser otra cosa que una mezcla analíticamente indiscernible de

perspectivas y niveles de análisis que requieren ser discriminados.



Esto nos permite pensar lo interdisciplinar en el reconocimiento de la diferencia —tema de la época tan destacado como pocos[3] —, y también de la desfundamentación, ideas-fuerza ambas del postestructuralismo primero, y de los postmodernistas después. Así, puede pensarse en acercamientos tentativos, fragmentarios y —sobre todo— reversibles, es decir, pensados como concretas "operaciones" que no responden a alguna necesidad temática o metodológica intrínseca, sino más bien a una voluntad que propone a partir de su específico interés los criterios desde los cuales la conexión interdisciplinar se hace posible[4].

Dentro de estos supuestos, podemos hacer referencia al psicoanálisis. Ciertamente, un malentendido suele recorrerlo cuando algunos de sus adeptos o defensores, recurren al positivismo o sus herederos para buscar legitimación como teoría y/o práctica científica. Cierto es que Freud puede haber asumido esquemas cientifistas y mecanicistas propios de su época: pero a esta altura de los tiempos, la insistencia en el observacionalismo y el logicismo no muestran otra cosa que desconocimiento de las muy diferentes tendencias que en epistemología autorizarían al psicoanálisis, a partir de premisas como su desustancialización de la noción de sujeto y la producción de un objeto teórico con capacidad explicativa (Althusser), la posibilidad de uso de la hermenéutica como proceso comprensivo propio de las disciplinas sociales (Ricoeur), o la internidad de las condiciones de validación de una teoría de acuerdo con la especificidad del paradigma en que se ubica (Kuhn)[5].

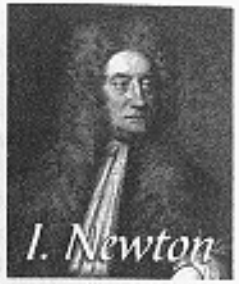
Es a partir de esta especificidad de lo psicoanalítico como práctica que se da toda al interior del lenguaje, que se pueden establecer sus relaciones con la narrativa. Precisamente esta se ha ligado con los estudios literarios por una parte, pero mayoritariamente con la ciencia de la historia (historiografía). De la historia real, ya acaecida, sólo nos quedan los signos que ha dejado: privilegiadamente aquellos documentos y testimonios lingüísticamente estructurados. Ello establece —sin duda— una analogía fuerte entre las condiciones de la historiografía y las del psicoanálisis.

Una de las pistas posibles a recorrer es la de C. Ginzburg, quien nos invitaba ya hace años a trabajar en ciencia bajo la idea de "un paradigma indiciario"[6]. La noción sajona de "*serendipity*" plantea el seguir algún indicio, huella que marca algo posible, pero quizá no probable. Podemos asociarlo a la

noción psicoanalítica de síntoma, ese *factum* donde se reconoce el conflicto que a la vez se expresa y se esconde; el indicio puede llevar a la punta del hilo, pero seguirlo implica una especial capacidad de discernimiento y astucia investigativa. Es la táctica —dice el autor— de los investigadores de crímenes, de los Sherlock Holmes ficticios o reales. Este tipo de investigación —que seguramente está más cerca de aquellas que rompen la ciencia "normal" que de las que la desarrollan, para Kuhn[7] — se aleja de los cánones de metodologías preescritas y de caminos prefijados. Y el psicoanálisis sin duda que encuentra allí analogías, en su práctica clínica que es la base de cualquier desarrollo teórico posterior: dado que hay que aprender a tener abierto el oído a lo dicho intersticialmente, a lo lanzado como al pasar, a aquello que no representa el centro temático del discurso, a los silencios y los acompasamientos de las palabras, a las repeticiones y los tonos del habla.

Si asumimos a fondo estos principios, advertiremos lo lejos que nos llevan de ideas tales como la de ubicar a un caso dentro de una ley general previamente conocida. No es que carezcamos de teoría previa al acercarnos a un caso, esa "observación pura" es sólo lo que Nietzsche llamaba "mito de la inmaculada percepción"[8]; pero se trata no de generalizaciones empíricas estrictas, sino de referencias a múltiples casos que —con ciertos elementos teóricos que son para todos comunes, como la pulsión, el inconsciente, el principio del placer, etc.— juegan diferencialmente en la interpretación de cada uno. Eso es, precisamente, lo que se alude en la expresión "método clínico", que impusiera cierta perplejidad en la época de la Revolución Francesa, dado que implicaba hacer ciencia de los casos particulares (en contrariedad con la noción aristotélica de que ciencia hay sólo de lo universal)[9].

El psicoanalista deberá buscar tras la apariencia una Verdad[10]; pero ciertamente, no la de los hechos fácticos sucedidos biográficamente al analizante, sino aquella que se ha inscrito en el universo simbólico del sujeto para constituirlo como tal[11]: la cual está obturada por la represión, deformada por los recuerdos encubridores, atrapada en ese "territorio extranjero interior" que es el inconsciente. Y saber desentrañarla, es disponer la atención flotante del analista en una particular escucha que deberá atender lo sintomal, descubrir la huella inesperada, atrapar la singularidad de un giro verbal o de la apelación a algún vocablo particularmente polisémico.



También la microhistoria seguida por Ginzburg ofrece perspectivas de interés[12]. Su estudio del hereje Menocchio es particularmente aguda en cuanto muestra de la necesidad de seguimiento de la peculiaridad de un caso, para poder sacar de allí consecuencias teóricas que —sin embargo— tienen efectos generalizables. Mostrar las curiosas mezclas discursivas a que apelara el perseguido campesino frente a la furia inquisitorial, sus matices y sus muy diversificadas fuentes informativas, ha permitido advertir cómo las clases populares se han conformado desde las atribuciones de significado de las hegemónicas, a la vez que las han recompuesto considerablemente. Es decir: ni los sectores populares aparecen en un apacible mundo "exterior" al de los discursos dominantes (mundo supuestamente "puro" de lo popular por algunos vituperado, y por otros sobrevalorado), ni están absorbidos por estos de una manera unilateral. La específica forma en que se entrecruzan ambos, impide entonces una tipificación de los sectores sociales dominados como simplemente antagónicos, o como simplemente homogéneos con aquellos que ejercen el dominio. Los laberintos de la mutua relación deberán empíricamente establecerse en cada caso; pero este primer estudio ya vale para generalizar la imposibilidad de una generalización que no sea de contenido negativo ("siempre ocurre que es imposible asimilar la cultura de los sectores populares a uno de los dos modelos ya apuntados").

De un orden como este es el dispositivo psicoanalítico; no nos sirven los esquemas legaliformes propios de las disciplinas que trabajan con el causalismo determinista surgido desde Newton[13]. Más que lo hipotético-deductivo, tendremos que ubicarnos en esquemas como el de la abducción: pero habrá que asumir que en estas circunstancias no sólo partimos de pocos casos para inferir una ley, sino que partimos de pocos casos para inferir una tendencia, o un mecanismo aplicable sólo a situaciones análogas (p.ej., los que presentan apelación a similares mecanismos de defensa, o que han sido marcados por experiencias homólogamente asimiladas, etc.).

En todo caso, el psicoanálisis comparte con la historiografía también una de sus características más fuertes: la de mostrar que el discurso teórico no es una fiel copia del mundo. Si el mundo es el conjunto de "los hechos" (al decir de Wittgenstein), este es prácticamente inagotable y potencialmente infinito. La historiografía no reseña todos los innumerables hechos del mundo —o los producidos por los hombres en el mundo— sino que sólo registra unos pocos,

aquellos que de acuerdo con algún criterio de pertinencia son entendidos como decisivos. Por mucho tiempo, se asumió que estos eran los de la vida pública (guerras, gobiernos, etc.); últimamente, variado el criterio de pertenencia, se ha echado luz sobre espacios absolutamente ajenos al anterior horizonte de visibilidad social (historias de la cotidianidad, la vida privada, la mujer, etc.). Pero, en CUALQUIER caso, los hechos puestos en las cronologías son apenas un mínimo de los que han ocurrido. No se cuenta cuántos pasos dio usted en las últimas dos horas, o qué canción cantó su vecino en la mañana. La historia no describe: abre apenas una pequeña línea de discurso sobre la enorme opacidad de la totalidad del acaecer [14].

Este "fallido" de la historiografía le es consustancial, surge desde la finitud humana misma. Puede plantearse heideggerianamente como propio de la constitución del Da-Sein. Lo cierto es que lleva a mostrar que la historia contada es siempre una construcción parcialmente arbitraria de algunos hechos presentados como aquellos dignos de ser tomados en cuenta. Y —como los hechos no hablan— la decisión de cuáles son los pertinentes corresponde al investigador; por supuesto, no como decisión puramente personal, sino como inscripción individual en una condición histórica que privilegia determinados núcleos de significado por sobre otros.

El analizante también narra historias, cuenta los hechos que le conciernen, y los cuenta desde su subjetividad. Su personal relato es tan contingente como el del historiador, sólo que menos mediado técnicamente, menos controlado por la racionalización y las exigencias de la presentación pública de resultados científicos. Pero es también la apertura de la significación desde el enorme hueco de sentido de lo real: por ello, será leída no como versión de eso real inaprehensible, sino como lectura posible desde un sesgo determinado. Esto se asume a menudo por los psicoanalistas, dado que su objeto es la subjetividad: pero no se suele advertir que en puridad no se está ante un discurso "subjetivo" que se opone a la pétrea densidad de otros discursos "objetivos" como serían los de las ciencias, sino que nos encontramos ante relatos que operan según la necesidad intrínseca de composición de cualquier relato: la omisión, la oclusión, la inclusión arbitraria.

Más difícil aún es asumir que el saber del analista opera en el mismo nivel. Saber necesariamente conjetural, saber que no sabe la Verdad del paciente, es él mismo jugado por la necesidad de elegir unas palabras sobre otras, de privilegiar determinadas relaciones sobre otras, de hacer construcciones o interpretaciones que son siempre una entre otras posibles. Aún


Leibniz

si la construcción no pretendiera otra cosa que servir de disparador (dado que su acierto es, según Freud, indecidible) [15], siempre implica un acto de elección con el riesgo que conlleva. Para nada las garantías del recto conocimiento que suponen los detentores del "método científico", aquellos que siempre hablan de la ciencia exitosa (al estilo de los manuales, como mostró Kuhn), de modo de ocultar su ejercicio lleno de fallas, carente de garantías previas en el cual se dan las innúmeras investigaciones fracasadas que no son traídas a la palestra. El psicoanálisis opera conjeturalmente en su práctica, base de la investigación; como conjetural es el proceso de investigación en las ciencias físico-naturales, tantas veces idealizadas.

No está de más recordar lo que se dice desde Leibniz [16], y ha reafirmado Quine [17]: puede haber diversas explicaciones consistentes con los mismos hechos empíricos. Ello significa, técnicamente, que puede haber más de una verdad del mismo objeto. Esto vale para cualquier disciplina, pero evidentemente se hace aún más acentuado en las referidas a lo social y a lo psíquico, en cuanto el lenguaje aparece tanto en aquel que hace la investigación, como en aquel que es investigado. Ello permite conceptuar a la teoría psicoanalítica como una de aquellas (tal la historiografía) donde se patentizan más estrictamente las limitaciones a la objetividad propias no de esta teoría como tal, sino de cualquier teoría científica posible, en relación a cualquier objeto de análisis.

Es aquí donde podemos referirnos a Austin, y a su concepción del lenguaje como performativo, es decir, conformador de realidad. "Hacer cosas con palabras" [18] es mostrar que al dar una orden, o al hacer una promesa, el lenguaje carece de toda función referencial: opera plenamente en la producción de realidad, ejerce una actividad, es el acontecer de un acto: el acto de habla. Esto aleja la idea del lenguaje como re-presentación del mundo: muestra que él es un aspecto más dentro de ese mundo, no una especie de segundo orden que a tal mundo le fuera externo. El lenguaje como materialidad no reductible, que expresa un orden (p.ej., gramatical) que no es propio del orden de la realidad material, ni tampoco refleja a este.

Existen actos de habla plenamente performativos, pero existe también una dimensión performativa común a cualquier acto de habla. No es concebible la posibilidad de simplemente "constatar" algún hecho, de una manera supuestamente objetiva. Si yo constato que llueve y realmente llueve, entonces el enunciado es verdadero, y aparece como simple

constatación. Pero yo puedo haber dicho que llueve para ocultar que estaba al mismo tiempo robando una flor, y no quería que lo advirtiesen los demás: al decir algo, he ocultado otros hechos también verdaderos. Y aunque no tuviera intención de ocultar nada, es imposible decirlo todo, de modo que toda afirmación excluye otras que serían tan verdaderas como ella[19]. Por tanto, todo acto de habla es una elección —a menudo para nada vista como tal— que oculta otros actos posibles. Es la apertura de un campo de significado, que necesariamente se establece sobre el ocultamiento de otros simultáneamente existentes, y también pasibles de discurso.

Ello se liga a una de las características básicas de la narratividad histórica: la no-necesariedad de las conexiones entre los hechos que aparecen en la crónica. Siempre hay más de una conexión lógicamente plausible: será el investigador el que asuma una como la mejor desechando otras. Esto es lo que ha llevado a que pueda pensarse a la historia como cercana a las *"stories"*[20], y a que en las visiones más tradicionales de la historia se manifieste temor a la pérdida de la noción de causalidad objetiva[21].

Esto sin duda se aplica a la práctica psicoanalítica: las conexiones a proponer por el analista juegan como no-necesarias, como unas de las posibles, como modo plausible de encajar piezas que podrían encontrar más de un orden de armadura coherente. Ello lleva a desfondar la idea de que hubiera exactamente "una" verdad que encontrar: más bien se buscaría una dirección a la cura que resultara en el encuentro del deseo del sujeto, pero el camino de tal encuentro carecería de toda fijeza, habría muchos modos de llegar a él, y por cierto muchos modos —luego— de abrirle paso en el lenguaje del analizante, y en las construcciones del analista. Por supuesto, no se afirma que no existan múltiples conexiones fallidas, diferentes a aquellas que resulten plausibles por sus efectos en el camino del análisis: no son todas equiparables, ni deja de haber muchas mal estructuradas y/o fracasadas. Porque de todo esto no se sigue el abandono de la vigilancia teórica, sino la diferencialidad de posibilidades que al interior de tal vigilancia puede aparecer entre diversas opciones válidas (reconocibles como tales siempre en parte sólo *"post-factum"*).

Pero tal vez lo más decisivo que surge de la idea de lenguaje como conformador de realidad, es que el lenguaje de ninguna ciencia es inocente. No puede pretenderse en la formalización de la ciencia/producto ocultarse las vicisitudes de la ciencia/proceso. Es esto lo que la epistemología más actual —sintomalmente desconocida en Argentina— plantea[22]:



hay que mostrar la "cocina" de la actividad científica para desembarazarse de la falsa conciencia que la acompaña. Los científicos no buscan en primera instancia la verdad, sino su afirmación laboral y profesional; los experimentos científicos rara vez se someten a la reproductibilidad, y si lo hacen con resultado que contradiga al hegemónico, se los califica de mal realizados; las explicaciones nunca son exhaustivas (porque —como se sabe desde Goedel— nunca podrían serlo); la retórica del "sabemos que", "hemos demostrado que", etc., oculta lo no sabido o no demostrado, en fin: la ciencia es otra cosa que lo que parece, y ello no por algún deliberado propósito de falseamiento, sino porque es una actividad humana, atravesada por lo inconsciente, los intereses, las limitaciones, y las vanidades propias de cualquier actividad (el psicoanálisis muestra una lamentable historia en este sentido, justamente cuando se supondría que debiera poner palabra y concepto a algunas de estas cuestiones)[23].

Pero podemos a su vez pensar en el psicoanálisis —entonces— como actividad: como práctica técnica que exige un lenguaje que es un hacer, no un constatar. Un hacer que es un elegir una opción entre otras a la vez también juzgadas como convenientes: por ello, una "jugada", como quería Wittgenstein[24], tal cual las del ajedrez. Una apertura de sentido que condiciona la apertura que haga el otro. De esta clase es la práctica científica del psicoanálisis, y lo que tiene de acto (y del arrojo que conlleva el acto, según mostrara Sartre), en nada la hace carente de una "objetividad" que ninguna ciencia tiene, ya que todas ellas surgen —igualmente— de actos. Así se nos permite pensar a este dispositivo como incluyendo la complejidad inherente que la teoría de los juegos ha mostrado[25]: una estrategia concreta de operación racional que para nada se atiene a los rasgos tradicionalmente estipulados sobre la cientificidad[26].

NOTAS

1 Follari, R., *Interdisciplinariedad*, UAM-Azc., México, 1982. En Argentina están publicados los dos primeros capítulos en: E.Ander-egg, R.Follari, *Trabajo social e interdisciplinariedad*, Humanitas, 1988.

2 Piaget, J., "La epistemología de las relaciones interdisciplinarias", en: L. Apostel y otros, *Interdisciplinariedad*, Bibl. de la Educ. Superior, ANUIES, México, 1975.

3 Temas presentes en las obras de, p.ej., M. Foucault, G. Vattimo, J. Derrida.

4 Sobre la cuestión del interés en el conocimiento, fue Nietzsche quien la hizo patente. Habermas ha retomado la cuestión en otra perspectiva,

más afín al racionalismo. Ver J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982; y también *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1982.

5 L. Althusser, "Freud y Lacan", en: *Estructuralismo y psicoanálisis*, Nueva Visión, Bs. Aires, 1971; y "Marx y Freud", en: *Nuevos Escritos*, Edit. Laia, Barcelona, 1978; P. Ricoeur, Freud, *Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1983; Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1980. (Este último autor no se refiere al psicoanálisis, ni siquiera a las ciencias sociales en general; pero sus criterios pueden aplicarse coherentemente a ellas, con algunas precisiones específicas).

6 C. Ginzburg, "Señales. Raíces de un paradigma indiciario", en A. Gargani (comp.), *Crisis de la razón*, Siglo XXI, México, 1983.

7 Kuhn, T., op.cit.

8 Esta problemática está en Bourdieu, P. et al., *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, Bs. Aires, 1975, de donde está extraída también la cita de Nietzsche.

9 M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México, 1980.

10 Ver en J. Lacan, por ej., "La ciencia y la verdad", en: *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1980; una ácida crítica en J. Derrida, *El concepto de verdad en Lacan*, Homo Sapiens, Bs. Aires, 1977.

11 La realidad psíquica como realidad por sí (aún cuando en parte producida desde la exterioridad al sujeto) es asumida por S. Freud cuando advierte que el síntoma no desaparece por la simple constatación del hecho traumático "objetivo". Puede constatarse en artículos como "La novela familiar del neurótico", o en su final "Esquema del psicoanálisis".

12 C. Ginzburg, *El queso y los gusanos*, Muchnick Edit., Barcelona.

13 Esta limitación de la ciencia físico-natural a lo causal/determinista es desafiada por las postulaciones de autoproducción de la naturaleza planteadas por el Premio Nobel Ilya Prigogine, p.ej. en su libro *¿Tan sólo una ilusión?* (una exploración del caos al orden), Barcelona, 1993.

14 Borges ha sentenciado que la memoria es sólo una grieta en la vasta oscuridad del olvido. Cf. J. Borges, *El oro de los tigres*, Bs. Aires.

15 S. Freud, "Construcciones en psicoanálisis", en: *Obras Completas*, Bibl. Nueva, Madrid, tomo III.

16 B. Magee, *Popper*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

17 W. Quine, "Contenido empírico", en: W. Quine, *Teorías y cosas*, UNAM, México, 1986.

18 J. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1988.

19 Esto, si no queremos además referirnos a problemas como el de la vaguedad en los términos, la imposibilidad de determinación de límites precisos a conceptos, etc. Al respecto, W. Quine, el artículo "Cuál es el precio de la bivalencia?" en el libro citado; o H. Putnam, *¿Es posible la semántica?*, UNAM, México.

20 H. Whyte, *El contenido de la forma*, Paidós, Barcelona, 1992.

21 Fontana, J., *La historia después del fin de la historia*, Crítica, Barcelona, 1992.

22 A. Ambroggi, "El programa filosófico de los estudios sociológicos", mimeo, Rosario, 1994; S. Wolgar, *Ciencia: abriendo la caja negra*, Anthropos, Madrid, 1993.

23 J. Olagaray, "Investigación y movimiento psicoanalítico", ponencia, Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Río de Janeiro, 1990.

24 Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Tecnos, Madrid, 1975.

25 Tal cual lo ha estudiado J. Elster mostrando la dificultad lógica existente en las elecciones de comportamiento humano. J. Elster: *Ulises y las sirenas*, FCE, México.

26 M. de Certeau, *Epistemología y psicoanálisis*, Univ. Iberoamericana, México, 1995.

CONFERENCE CALL:

PROJECTING MARXISM INTO Y2K

University of Nevada, Reno, 15-17 October 1999

Sponsors: Nature, Society, and Thought and Sociology Dept., Univ. of Nevada, Reno

CONFERENCE THEME: Role of Marxist theory, methodology, and scholarship in the theoretical and practical solution of 21th century problems in nature, society and thought.

PROPOSALS WELCOME: Individual presenters, workshop leaders, panel discussants. **Initial program selection 1 May 1999; completed papers due 15 July 1999**. Full details on Web page:

http://physics.spa.umn.edu/~marquit/21st.htm

Don't miss new books from MEP Publications!

African American History & Radical Historiography

Essays in Honor of Herbert Aptheker

Edited by Herbert Shapiro 1998, 368 pages

Cloth only $29.95 (plus $3 s&h)

Authors include Benjamin Bowser, Lloyd Brown, Barbara Bush, Catherine Clinton, Eric Foner, Gerald Horne, Jesse Lemisch, Staughton Lynd, Manning Marable. Range of subjects.

Reds, Racial Justice, & Civil Liberties

Michigan Communist during the Cold War

By Edward C. Pintzuk 1997, 225 pages

Cloth $39.95; paper $14.95 (plus $3 s&h)

Vivid account of civil rights struggles by the CPUSA during the Cold War. Based on original sources and first-hand accounts.

Book orders & conference information requests:

Marxist Educational Press [or *NST*], Univ. of Minnesota, Physics Bldg., 116 Church Street S.E., Minneapolis, MN 55455-0112; (612)922 7993

E-mail: *marqu002@tc.umn.edu*

El Movimiento de la Historia: de la Antigüedad a la Modernidad

marcos winocur

Había una vez...

Había una vez manos. Manos que asieron un trozo de roca, le dieron filo por un extremo y lo empuñaron por el otro. Era, rudimentario, un instrumento cortante. Había una vez manos. Horadaron con un palo en el suelo, dejaron caer dentro una semilla, y que, aplicando tracción animal a una lámina de madera primero, metálica después, abrieron un surco, y allí sembraron.

Había una vez manos, miles y miles, reunidas en un mismo lugar de las arenas. Un proyecto y un amo, los cuerpos se extenuaron, los hombres murieron de fatiga, allí se levantaron pirámides. Vinieron los imperios, las guerras en gran escala. Manos y manos corrieron a tomar las armas. Fue el exterminio. Se hizo la paz. Y se hizo la guerra. Y nuevamente la paz. Con el último legionario romano, había caído el último gran imperio antiguo, sin dejar sucesores. Y las manos regresaron al arado y a la tierra.

Pero el arado les fue poco y la tierra les fue chica. Y se echaron al océano, las manos empuñando remos y timón. Y aún así, abrazándola con sus barcos, la tierra no les bastó a los hombres: sus frutos les parecieron mezquinos. Y entonces otras manos dejaron el arado para levantar fábricas. Fueron la industria, las ciudades, las vías de comunicación, el mundo sobre ruedas. Pero las manos volvieron a la guerra y todo otra vez destruido. Mientras tanto, el amo de las pirámides había sido repetidas veces canjeado. Y entonces había una vez... pero todo no puede ser referido de un tirón.

Únicamente que, como en los cuentos, se busca un punto de despegue, Había *una vez*. ¿Cuál vez? O, dicho en lenguaje más ceñido a lo histórico: ¿cómo periodizar? ¿dónde colocar la apertura, dónde el cierre? Cuestión planteada una y otra vez, ya presente con el hombre primitivo. Y he aquí que, si de rastrear en los orígenes de la especie se trata, por ningún lado aparece el acta de nacimiento.

Marcos Winocur. Historiador argentino residente en México. Profesor-investigador del Instituto de Ciencias Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

© *Dialéctica*, año 23, núm. 32: primavera de 1999

Historia I



Con la Historia la sociedad se presenta como un exponente de más alta y compleja organización, cuyas sucesivas transformaciones exigen, respecto del ciclo anterior, un mayor y más neto esfuerzo periodizador. Así, al interior de la Historia, la clásica división en edades: Antigua, Media, Moderna y Contemporánea. Conservaremos la nomenclatura para las dos primeras y la última, reemplazando la tercera por la denominación, también corriente, de Tiempos Modernos.

Va de suyo que la nomenclatura es convencional. En todo caso, más que cuestionarla, nos interesa distinguir entre Edades y fases de transición. Guardan las primeras un carácter dominante de estabilidad, el cual permite, en cada una, alojar un tipo específico de relaciones sociales. Las fases de transición, desgajando parte de las Edades, se intersitúan, por el contrario, como el agente de disolución de lo viejo y apertura de lo nuevo.

Pero los terminales son muy difíciles de rastrear. Tomemos un ejemplo. Si admitimos al capitalismo el contenido de la Edad Contemporánea, ¿cuándo puede considerárselo como tal? Y, en relación a ello: ¿cuándo no pasa de regional, cuándo puede calificársele de nacional, cuándo gobierna el mercado mundial? ¿hay hechos que den esa medida o, al menos sean muestra inequívoca de la madurez alcanzada por el proceso general de acumulación capitalista?

¿La Revolución Francesa? Antes, seguramente. ¿Con la Revolución Industrial Inglesa? ¿Con las Provincias Unidas (Holanda), allá por 1600? ¿O todavía casi un siglo atrás, a la época de la revuelta de los comuneros en España?

Depende del criterio que se adopte y, tal vez, sencillamente, no existan los terminales, sino, apenas, una zona gris sin nunca alcanzarse a determinar el momento del blanco o del negro. Esa "falta de exactitud" no debe preocupar.

Alguna vez una fecha adquiere especial significación. Si se privilegia a la expansión comercial como prolegómeno del capitalismo, el 19 de mayo de 1453, día de la caída de Constantinopla en poder del Imperio Otomano, puede ser escogido como deslinde entre períodos. Pero es peligroso. Induce al equívoco. Como si los hombres se hubieran acostado medievales el 18 de mayo de 1453, despertándose modernos al día siguiente.

Historia II

Se asocia esclavitud con Antigüedad. Ello es parcialmente cierto. La mano de obra forzada aparece en situaciones específicas, a saber:

a) Cuando la sociedad decide valerse de un sobrante de fuerza de trabajo, proveniente de prisioneros de guerra o de pueblos militarmente derrotados y sometidos.

b) Cuando se plantea la necesidad de las grandes obras públicas, sea la irrigación mediante el aprovechamiento de las aguas de los ríos, sea la construcción de monumentos como las pirámides.

c) A medida que la Antigüedad avanza, generando imperios de pretensión hegemónica mundial, cual la Grecia de Alejandro Magno y la Roma de Julio César.

¿Qué existe entonces en lugar de esclavitud y coexiste junto a la esclavitud? Otra institución: el tributo. La inmensa masa de productores campesinos, subsistiendo en comunidades, pero ya objeto de extracción de plustrabajo por parte de un Estado, no exigida de mano de obra esclava, sino de tributo en especie; si en alguna ocasión "presta" un contingente de trabajo, lo hace en condiciones distintas a la esclavitud.

¿Dónde y en qué épocas predomina el tributo? Desde los orígenes de las civilizaciones y durante el mayor tiempo de la Antigüedad. Milenios a lo largo de los cuales el agrupamiento demográfico tiende a darse en las tierras fértiles bañadas por los grandes ríos, en climas relativamente benignos. La Mesopotamia y el Nilo (Egipto) en Medio Oriente y, antes que éstos, el Río Amarillo (China) y el Valle del Indo, en Asia.

La aparición del Estado y del tributo es acelerado por necesidades de defensa. Por su asentamiento, son núcleos humanos privilegiados. Y permanentemente amenazados por nómadas de zonas áridas, cuando no desérticas. Hacen falta pues guerreros para la defensa, y éstos son parte del Estado. Y hace falta el tributo en especie, los alimentos, para mantener el ejército. Vale más soportar esa carga, que el pillaje cuando no la aniquilación.

Mucho después, en América, la institución del tributo es detectada en las sociedades continentalmente más evolucionadas, como las asentadas en México y Perú, sin excluirse, al aparecer en coexistencia con la esclavitud. Al ser bruscamente quebrado por la conquista, el desarrollo autónomo del proceso histórico no rebasa ese punto.



La sociedad tributaria no es idílica. Está basada en un compromiso histórico, que excluye la injerencia periférica. Los pueblos sometidos soportan las cargas más pesadas, en tanto los prisioneros de guerra son sacrificados.

Bocas de más que alimentar... hasta que la sociedad del tributo descubre en ellos la fuerza de trabajo. En ese acto les hace objeto de la esclavitud. De modo que ésta significa, sin duda alguna, un progreso traducido en el aumento de la producción: los esclavos toman a su cargo el trabajo en obras públicas, astilleros, transporte, servicios urbanos, minas, cuando no levantan ciudades enteras.

Naturalmente su exacerbación, en aras hegemónicas, traerá con Grecia y Roma el sucesivo derrumbe de ambas, y con la última, de la Antigüedad misma. Cuando pueblos enteros son objeto de levas forzadas para integrar ejércitos contra nuevos pueblos a conquistar, y en las urbes imperiales por cada ciudadano libre hay varios esclavos dedicados a tareas domésticas, no productivas.

Por entonces el tributo se habrá reducido al mínimo, reemplazando por las exacciones y, de hecho, disminuida la producción agrícola por falta de brazos. Pero lo cierto es que la Antigüedad conserva formas de comunidades, heredadas de la Prehistoria. Hemos dicho, sin embargo, que aquéllas entraban en disolución. Ambas cosas son ciertas.

Desde el punto de vista cuantitativo, la comunidad se conserva a lo largo del período y, con altibajos, dominante. Pero, al haber sido colocada bajo la autoridad de un Estado militar, teocrático y burocrático, su *funcionalidad* es otra: de más en más deja de aprovecharse de sus productos o del libre intercambio con otras comunidades para rendirlo al Estado.

Y, a partir de ese hecho, aún cuando su aspecto exterior por prolongados lapsos continúe, él mismo, ha dejado para siempre, de ser lo que era: una asociación libre y autónoma. Esto último, con el tiempo, irá haciéndose ver en la superficie. La comuna se empobrece, se arruina y finalmente es saqueada no sólo en sus productos, sino en sus hombres.

Así, la comunidad primitiva de la Prehistoria es negada por el tributo de la sociedad antigua, y éste, a su vez, es negado por el esclavismo de la misma sociedad antigua. ¿Cuál será el resultado de esta negación de la negación? Lo veremos en el estadio histórico subsiguiente, la Edad Media feudal en Europa.

Con estas salvedades, puede decirse que el contenido social específico de la Antigüedad gira en torno a esta doble contradicción: tributario-tributado, esclavo-esclavista. En el

primer caso, a más de la contribución en especie, los medios de producción pasan a manos del Estado. Las comunas, en proceso de desagregación, pierden la propiedad colectiva de la tierra.

En cuanto a la fuerza de trabajo, es proporcionada por los tributarios. Y, en el segundo caso, la clase de los esclavistas detenta los medios de producción, en tanto la fuerza de trabajo es rendida por el esclavo.

¿Por qué en un caso decimos el Estado y en otro la clase? Porque, arribado el esclavismo, clase y Estado pasan a ser dos entidades diferenciadas: el segundo es el aparato que sirve a la primera. En cambio, en la Sociedad del tributo, la cúspide del Estado se confunde con la clase misma, extractora del plustrabajo, llámese faraón, mandarín o "clase" sacerdotal.

Y bien, los tiempos corrían. Cuando el Nilo aglutinaba varios millones de seres, mientras en China se distribuían varias decenas de millones, significando la suma de ambos polos demográficos algo así como la mitad de la población mundial, las razones del asentamiento, geográficas, habían pasado a ser del florecimiento.

Tratábase del hombre, quien, ya dos o tres milenios antes de nuestra era, se había afirmado tras de dar nuevos pasos de gigante: arado, rueda, embarcaciones a vela, extracción de minerales y su empleo como metales, matemáticas y astronomía dando luz al calendario, medicina, ingeniería, derecho.

A esa altura la productividad había dado un salto hacia adelante. Pero, si así generaba más acelerados procesos de acumulación, éstos, junto al derrumbe sucesivo de los imperios, quedaban truncos. Por milenios, pareció una maldición. Guerra y esclavismo, asociados, volvían las cosas a cero. Hasta que, aletargadas las civilizaciones asiáticas, el impulso histórico cruza el Mediterráneo. Grecia y Roma, a la vez que el fin, significan la culminación, arrojando expresiones más altas de trabajo manual e intelectual, que llegan a darse en la Antigüedad.

Y lo que es más, ceden paso a una nueva plataforma geográfica, donde será posible una reconstrucción histórica de nuevo tipo, Europa.

Dos palabras aún sobre la personalidad social del esclavo. Coinciden en él fuerza de trabajo con instrumento de trabajo. El sistema le ha cosificado. Nada le pertenece, tampoco su vida. Los romanos, quienes recogieron amplia experiencia, distinguían dos tipos de instrumentos de trabajo: los mudos, como la carreta o los útiles de labranza, y los que emitían

sonidos como los animales de tiro y de carga y los esclavos.



Y bien, precipitada por la caída de Roma a manos de los bárbaros en el S. V, queda atrás la Antigüedad. No será la única vía. En vastas regiones, en continentes enteros, la sociedad antigua perdurará por largo tiempo, extinguiéndose en virtud de otros mecanismos que, en cierta manera, le reconocen filiación, en tanto el proceso histórico de punta pasaba por la caída de Roma y, consecuentemente, la feudalización europea.

Historia III

Siervo-señor feudal, he aquí el relevo de clase. ¿Cómo consideramos al siervo? Como el más alto exponente de dependencia que pueda alcanzar un campesino, sin perder su naturaleza de tal. Nada le pertenece, ningún bien, salvo su propia vida. Tras él, una vasta gama de matices se suceden a lo largo de la Edad Media. Matices que no excluyen el extremo opuesto, el campesino libre. Pero, sin caer en unilaterización, el personaje social que en lo subalterno caracteriza el período, es el siervo.

Es la apertura hacia una instancia histórica donde la civilización, luego de cruzar el Mediterráneo y en trance de recibir el afluente de los bárbaros, se repliega sobre sí y evalúa dos hechos muy simples:

a) Que el esclavo no va más.

b) Que tampoco puede retrotraerse al tributario.

¿Cuál es la resultante social de esa doble constatación? La necesidad de alumbrar un nuevo personaje. Necesariamente intermedio: no tan despojado de libertad como el esclavo ni tan "conservado" en libertad como el tributario. Ambos caducaron con la sociedad antigua. Demostráronse ineficaces para apurar los tiempos o, en otras palabras, para los procesos de acumulación. Y no hay mucho que inventar. El protagonista medieval será ciertamente un producto original, más de tipo híbrido.

Habrá de ceder su fuerza de trabajo, sea en especie, sea como servicio. La combinación es elocuente. *Se aproxima* al estatuto de la esclavitud cuando rinde un cierto número de días semanales para el laboreo de las tierras del señor. Es su servicio. Y, cuando lo hace en especie, se aproxima el estatuto tributario. Pero a la vez, se *aleja* de éste en tanto la cesión de su fuerza de trabajo en especie no se opera bajo la antigua forma comunitaria, sino personal.

Y, finalmente, *se aleja* el siervo del estatuto de la esclavitud al disolver la fusión que, según vimos, la

caracterizaba: fuerza de trabajo e instrumento de trabajo se escinden, quedando sólo la primera como contenido de la personalidad del subalterno.

Tal el siervo, resultante de lo que antes, al modo hegeliano, dimos en llamar negación de la negación. Y tal el compromiso histórico medieval: cuando nuevas fuerzas de producción pugnan por incorporarse superando truncados procesos de acumulación.

Hay necesidad demográfica y necesidad de repoblamiento rural. Ambas se dejan ya sentir con Roma. Es bajo su manto imperial que, paralelo al incremento esclavista, surgen los colonos, campesinos asentados en una parcela, y los mismos siervos. El proceso se vuelve contradictorio, conservando elementos de lo viejo, mientras lo nuevo aún en busca de su identidad, pugna por romper relaciones sociales.

Todos los caminos conducen a Roma, pero ¿qué transportar por ellos? Pues, en verdad, todos los caminos conducen ahora hacia el feudalismo. Cuando los bárbaros golpean sobre el edificio imperial, éste se desploma no tanto por la violencia del impacto, que otrora supo soportar indemne, como por encontrarse minado internamente por contradicciones insolubles.

También el cristianismo, que dominará al milenio medieval siguiente y será la religión del siervo, se ha desplegado bajo Roma. Con Constantino, a comienzos del S. IV, su peso es ya decisivo. De las catacumbas ha saltado al lecho de muerte del emperador, quien acaba su vida en el bautizo de la nueva fe. Con Teodosio, a fines del S. IV, su victoria será completa: el cristianismo es adoptado como única religión de Estado.

Juntos van a cerrar su ciclo de esclavitud y paganismo. ¿Qué falta? El desplome, y la ocasión serán las invasiones bárbaras. Es la dimisión elevada por milenios de Antigüedad. Otra Europa espera al nuevo subalterno, campesino reducido a condición servil. Él, desplegando su fuerza de trabajo, desecará los pantanos y roturará las tierras, recuperando su organismo de la sangría del esclavismo, y luego, pacientemente, de otras, como las pestes, una de las cuales llegará a matar la mitad de la población europea.

Tareas que, ciertamente, requieren otro estatuto: la respuesta histórica a la centralización de los imperios antiguos es la aparición del fenómeno contrario: la mayor atomización entonces concebible. Actúa como las semillas echadas al viento. Van cayendo distantes unas de otras, comenzando cada una a vivir y actuar de por sí. Tal fue el esfuerzo pionero del



campesino de entonces, quien llevó las fronteras a los confines de Europa.

No será únicamente en ese continente. Bajo distintas formas, el feudalismo va abriéndose paso en áreas de otros continentes. China lo verá surgir a su manera. Y el Islam, desde el opuesto litoral marítimo del Mediterráneo, enfrentará un feudalismo a otro, cobrando tierras europeas hasta darse con la espada de Carlos Martell.

En fin, la Edad Media había nacido. No por azar dio a llamarse de ese modo: "Media" como un proceso de acumulación del cual no fue capaz la Antigüedad. Una vez más se partía de cero, pero sería la última. No se recompondrá un imperio a la manera antigua, sino será el feudalismo europeo. Y éste, antes que ningún otro, llegará a punto para dar a luz al capitalismo.

Pero no nos anticipemos. Mientras tanto, se ha operado una recuperación de la condición humana. El subalterno, en tanto devenido de siervo, ha dejado de ser cosa, es digno de ser evangelizado, su vida le pertenece en derecho y tiene, de hecho, acceso a la constitución de familia propia. Ahora bien, está adscrito a la tierra, y, con ella como su accesorio de fuerza de trabajo, se vende, se arrienda.

Instrumento de trabajo y fuerza de trabajo, fundidos en la personalidad del esclavo, recobran identidad. El siervo recupera para sí la fuerza de trabajo. Pero, ni bien a ella accede, se ve compelido a su cesión a perpetuidad a favor del señor feudal. Ello trae aparejada una doble consecuencia:

a) El señor no debe retribución, salvo el beneficio de protección.

b) Los bienes del siervo pertenecen a su señor.

El siervo pudo, sin embargo, acuñar esta fórmula: "Pertenezco a mi señor, que mi señor me dé de comer". Naturalmente, sucedía lo contrario: el siervo daba de comer a su señor. La fórmula hacía referencia a los malos tiempos, a las épocas de magras cosechas y de hambre apuntando, en circunstancias excepcionales, a un reaseguro: los graneros bien provistos del señor.

Lo que nos interesa es cómo la fórmula pone en evidencia la importancia concebida a la protección, que, por lo demás, no se limitaba a la espada del señor. Vemos aquí resurgir, tras la nueva formulación del compromiso histórico, el instituto jurídico de la contraprestación. La capacidad contractual, perdida a manos del esclavismo, vuelve a ser actuada.

No obstante la desigualdad de las partes, señor y siervo, la prestación era mutua. *Do ut des*, te doy para que me des, la sentencia del derecho romano, pasaba de la cúspide patricia a concernir al subalterno, lo cual, por cierto, no ocurría con el esclavo: una cosa carece de capacidad contractual.

En esos términos se formulaba el compromiso histórico. Desde luego, la Edad Media, en particular la tardía, arroja otros personajes sobre el escenario. Pero, como lo señalan Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, "aquellos grandes comerciantes, aquellos poderosos banqueros y otros geniales empresarios son, muy a menudo, epifenómenos, o por lo menos, lo son si se les considera en relación proporcional con la verdadera y sustancial trama económica de su tiempo: la agricultura"[1].

Y, con ella, la gran propiedad rural, las prestaciones por vía no monetaria, la escasa circulación del dinero, los derechos fiscales del señor y del rey más el diezmo remunerativo de las funciones eclesiásticas, los limitados circuitos de las mercancías, pesando todo como impedimento a la acumulación y a la formación de un mercado en proyección de modernidad.

Estamos hablando en términos del S. XIV en Europa Occidental o del S. XVI en Europa Oriental. Pues, en efecto, el desarrollo, sobre el mismo continente, es desigual. No obstante, los campesinos proporcionan una suerte de hilo conductor que no sólo atraviesa siglos, sino un recorrido de milenios, antes y después de la Edad Media. Ciertamente, mientras su actividad fundamental, el laboreo de la tierra, se mantiene, su estatuto de clase, y su relación dentro del contexto social, varían. De la comunidad tributaria pasan a nutrir los contingentes de esclavos. De campesinos libres a siervos, a medida que se afirma el feudalismo. Pero, más allá de éste, como lo subrayan los autores citados, llegará su hilo conductor hasta el S. XVIII, representando la agricultura "la máxima parte de la producción económica de todos los países, la principal fuente de beneficio de las poblaciones"[2].

Y bien, de la masa campesina saldrán una vez más los contingentes de soldados cuando una guerra los requiera. Allí donde la epopeya medieval, las cruzadas, nutra sus filas.

De las cruzadas a los viajes de exploración interoceánica, la empresa, medieval y moderna, es la misma. Los procesos de acumulación exigen la expansión del comercio, y éste, a su vez, impulsa los procesos de acumulación. Todo motivo es bueno. La exacerbación medieval del sentimiento religioso, tras la reconquista del santo sepulcro. La ambición moderna de

enriquecerse descomunalmente, tras la pista del oro, ya en el S. XVI.



Llegados a este punto, puede afirmarse que los cambios son de manifestación más que clara, flagrante. Es una constatación que, sin embargo, no puede prescindir de la perspectiva histórica. Vistas las cruzadas desde las alturas del S. XVI, el trasfondo es único: las rutas comerciales. ¿Qué noticia llevaban los cientos de miles de cruzados a las extrafronteras europeas? La palabra sagrada, sin duda, dirigida a los infieles. Pero también otra, entre signos de interrogación: ¿de qué se alimentan, usan las especias para conservar las carnes y sazonar las comidas, con qué telas se visten y con qué objetos preciosos se adornan, qué armas emplean, cómo construyen y fabrican papel, qué les significa la química bajo el manto de la alquimia, en fin, cuáles productos y tecnologías tienen y nosotros no?

El trazado de las rutas de comercio no se concibe sin formular esas preguntas y sin que la respuesta sea la mercancía: *algo* que dar a cambio de *otro algo*. Y ese *algo* ¿de dónde podía surgir allá por los finales del S. XI, cuando la cruz y la espada fueron simultáneamente desenvainadas por Pedro el Ermitaño? De una única fuente: los procesos generados por excedentes de producción agrícola.

Al cabo de milenios la actividad campesina resultaba algo más que el hilo conductor: la ocasión de los cambios. Un Medioevo que no transcurría en vano. Lentamente, la acumulación se da.

¿Cuáles son sus manifestaciones? La renta de la tierra acude a socorrer las necesidades de un mayor número de personas. Y, a la vez, se crea un excedente de producción factible de ser objeto de comercio o procesado industrialmente.

Mientras tanto, los lazos feudales se van aflojando. La aplicación *extensa* de innovaciones tecnoculturales, tales como sustitución y rotación de cultivos, sistemas de riego, aprovechamiento de las fuerzas eólica e hidráulica, mejor roturación de la tierra, incorporación funcional de lo pecuario, arrojan poco a poco la consecuencia social: un mayor potencial en manos del productor directo.

Y lo que se acumula en un polo va en detrimento del otro. El feudal verá aflojarse los lazos, notoriamente la atadura servil a la tierra. Por obra, incluso, de sus propias iniciativas. El negocio de las cruzadas le concernía militar, espiritual y económicamente. El lo dirigía. Pero, sin sospecharlo, sembraba semillas de nuevos procesos de acumulación, que en la

consecuente generación de una tipología social destinada al recambio, acabarían por volverse en su contra.

Estaban dadas las condiciones para acelerar la obra de la Edad Media: abrir la fase de transición hacia el capitalismo, fase llamada los Tiempos Modernos.

Historia IV

Claro está, los procesos cuya mira apuntaba a la industrialización requería de algo más que excedentes de producción. Se diría que ésta era la condición necesaria, mas no suficiente. ¿Qué otros factores debieron concurrir? La expansión del comercio, antes señalada. La presencia de un sobrante de mano de obra rural, lo cual supone un determinado crecimiento demográfico. La superación de las crisis coyunturales de retardo, como las guerras, pestes o series de malas cosechas. Y naturalmente, vencer la resistencia social al cambio.

Una vez más, el curso histórico tomaba un rumbo intermedio: la constitución de las nacionalidades y de sus Estados. Hay en esto una tendencia atomizadora, en relación a los grandes imperios hegemónicos de la sociedad antigua. Y, a la vez, una tendencia centralizadora en relación a la atomización de los productores rurales a inicios de la sociedad medieval, dispersos, por los confines europeos.

Un viajero de los Tiempos Modernos encontraría el panorama cambiado: la masa campesina matizada de artesanos, comerciantes, funcionarios, burgueses de las ciudades. ¿Cuál es el fenómeno trastocante de las relaciones sociales?

Precisamente, deja de ser necesario, para adquirir calidad de productor directo, continuar atado a la tierra. Más aún: es preciso que se vayan cortando los lazos, a fin de acceder al procesamiento de excedentes agropecuarios.

Una choza aldeana bajo cuyo techo un campesino, auxiliado de su esposa e hijos, se da maña para transformar el cuero en arneses, la lana y las fibras vegetales en vestimentas de abrigo, el cereal en un plus de pan. He aquí el nacimiento del protagonista, le cabe el relevo histórico. Si el siervo hubo de rescatar la condición humana para el subalterno, dejando de ser cosa, este productor artesanal va más lejos: rescata su personalidad. En otras palabras, es dueño de su fuerza de trabajo sin verse sujeto a la condición de cederla a perpetuidad. Y, en esa medida, reclama el acceso independiente, por sí, a los circuitos de intercambio comercial. Su demanda es la creación del mercado en términos de modernidad.



El burgués, venido "artesanalmente" desde la Edad Media, "comercialmente" transeúnte de los Tiempos Modernos, será, "industrialmente", uno de los protagonistas de la Edad Contemporánea.

Mas la modelación de su personalidad social no resulta tarea simple. Corre paralela a las largas guerras campesinas, desarrolladas, particularmente en Francia y Alemania, y no es independiente del resultado de éstas. Fueron masivos estallidos contra los señores feudales. Y allí donde antes fue inscrito el nombre del esclavo Espartaco, ahora puede colocarse el de Thomas Münzer, pastor anabaptista, quien, sin abandonar la fe cristiana, abrazó, ya entonces, en el S. XVI, la idea de un igualitarismo para la humanidad.

Tras uno y otro, idéntico saldo: la derrota. Y así como el esclavo no reemplazó al amo esclavista, el siervo tampoco lo hizo respecto de señor feudal. Si alguna vez llegó a ocurrir, los resultados son una evidencia contraria. En Sicilia y en zonas del sur itálico, los esclavos, alzados contra sus amos de Roma, llegaron a hacerse del Estado, y ¿qué pasó? ¡reimplantaron la esclavitud!

El ejemplo habla de por sí. A cierta altura del desarrollo histórico hay únicamente condiciones para un *reemplazo* de clases. No para su abolición, a pesar de que la idea pueda estar en la cabeza de los líderes más radicales. Los subalternos no alcanzan la victoria derribando a sus hegemónicos y ocupando su lugar, sino a través de una "mutación" dada al seno de esa masa a la cual nos refiriéramos como hilo conductor: "el campesino pobre se convierte en *proletario* asalariado", pone de manifiesto Pierre Vilar, refiriéndose a la Cataluña, España, entre los años de 1714 y 1808. Y agrega a renglón seguido: "mientras que el hijo del campesino rico se vuelve *burgués*"[3].

Así, los nuevos tiempos, aquí y allá, antes o después, van abriéndose camino. Y encuentran al burgués en búsqueda de su acabada personalidad, típico fenómeno para una fase de transición. Como artesano, o devenido propietario de manufactura, como simple mercader, o ya gran comerciante, como prestamista, o convertido en banquero, la figura del burgués aparece resultante del desarrollo alcanzado en diversos niveles. E invariablemente haciéndose cargo de los excedentes agropecuarios, dándoles distinto destino que el consumo directo en plaza.

De donde la importancia del comercio y del hecho que llegara a ser de larga distancia. Todo fue replanteando la necesidad de buenas y abiertas vías de comunicación, de mejores medios de transporte. Una serie de acontecimientos

no permanecieron ajenos a esa situación, como las cruzadas, ya señaladas, los descubrimientos, invenciones y viajes, y el acelerador específico de la circulación mercantil: los metales preciosos arribados a puertos europeos a partir de la Conquista de América, en el S. XVI.

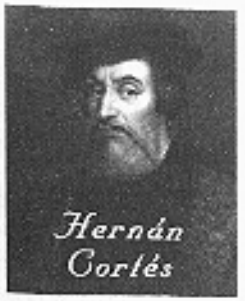
Y bien, los excedentes de producción agropecuaria. Paradójicamente, en razón de dar "de más" al hombre, la tierra dejó de bastarlo. ¿Qué ocurría? Los excedentes cobraban existencia propia, se separaban de la madre tierra, se volvían contra ella. Si estamos "de más" —decían— otros horizontes y una nueva vida buscaremos. Y en ese clamor arrastraron al hombre, quien, por su lado, aportaba al proceso: sobrantes de mano de obra rural. No sólo *algo* sino alguien estaba "de más". Y todos rondaban el cerebro del productor agropecuario. Unos decían: désenos utilidad ¿qué hacemos dentro de silos y galpones? Otros decían: basta de ser brazos inútiles y estómagos vacíos.

El productor agropecuario contaba con dos vías para acallar a unos y a otros: procesamiento industrial de los excedentes, que supone contratación de nueva mano de obra, e intercambio comercial. Que, por lo demás, satisfecha la demanda en plaza, la primera vía revertiría sobre la segunda: comercio no sólo de productos agropecuarios, sino de bienes manufacturados, asociados éstos a la minería.

La tierra no bastaba, optó pues el hombre por ambas vías. Junto al arado levantó los talleres artesanales. Luego, las manufacturas. Y, mucho más adelante, la gran industria que el campo opuso las ciudades. Esta fue una de las vías. La otra le lanzó al océano. El hombre del S. XV estaba necesitado de hacerlo. La pista del oro. Las nuevas y más rápidas rutas para el comercio al Oriente. Y un día comenzó a estar coyunturalmente urgido. Aquí, la importancia de un hecho y de la fecha en que tiene lugar, el 19 de mayo de 1453. La llave de paso al comercio al Oriente, Constantinopla, había sido cerrada al caer la ciudad en poder del Imperio Otomano.

No resulta, como fue antes dicho, que al día siguiente los hombres se levantaron ya no medievales, sino modernos. Pero sí que, desde entonces, los ojos puestos en el mar agrandaron sus pupilas, al punto de dar luz verde a una empresa, que en otras condiciones, a ningún Estado, por la época, hubiera logrado convencer: la circunnavegación del planeta, propuesta por Cristóbal Colón.

Era un momento crítico. La caída de Constantinopla debía ser la asfixia para el comercio europeo a la larga distancia, deliberadamente buscado por el Imperio Otomano.



Un momento en que Europa no podía resolver militarmente el problema, esto es, abriéndose paso a cañonazos.

Había pues que tentar el océano. Tras el navegante se colocó Europa. Es decir, la que entonces detentaba el poder: la corona, la nobleza, el gran comercio y la banca, los fabricantes de paños y los armadores de barcos, los dueños de minas, la iglesia. Y en la conciencia del navegante, supieron colocar, en lugar del miedo a lo desconocido, la ambición. De la noche a la mañana, un Don Nadie, un segundón sin suerte, cuando no un buscado de las galeras, podía convertirse en un Hernán Cortés.

No hay mal que por bien no venga: la caída de Constantinopla precipitó la aventura transoceánica. De ella Europa cosechó sus frutos, más uno adicional e inesperado: América. Y el descubrimiento fue recíproco. En rigor, se trata de un singular encuentro a desnivel histórico, sobre el cual séanos dispensada una referencia algo más pormenorizada.

Europa S. XVI, Europa de la conquista, es una avanzada sociedad de clases. América prehispánica se encuentra en estadios comparativamente más bajos del desarrollo histórico global. Hernán Cortés, al mando de unos centenares de hombres, captura un imperio. Se dice que vale aquí su capacidad de estratega: las alianzas que concluye con los pueblos sometidos a los aztecas, volviéndolos contra éstos. Es cierto. Pero luce como uno de dos tiempos, no necesariamente cronológicos. Y, el otro, consiste en el aprovechamiento militar de la sorpresa, elevada al grado superlativo: Cortés es recibido como Quetzalcóatl, dios blanco barbado emergente de las aguas.

Esa reverencia da cuenta, a nivel de mentalidad, de la distancia existente a nivel de desarrollo: tan abismal como entre un dios y los hombres.

La secuencia final de aquel vastísimo y rico imperio, precipitada entre 1519 y 1521, puede entonces resumirse en dos palabras. Moctezuma, ante la llegada de los españoles, consulta el oráculo. Naturalmente, se trata de una reflexión consigo mismo, de la cual saldrá la decisión: conciliar. Puesto que están tras nuestros tesoros, se los daremos, que se los lleven y nos dejen en paz. Cuenta habida de la relación de fuerzas, es un precio aceptable. No sabemos cómo resistirlas, ni siquiera estamos del todo seguros que sean mortales.

Hasta aquí Moctezuma. ¿Cómo justificar políticamente esa concesión? Dando por cierto algo que el pueblo ya cree: que son dioses. Y así el veredicto de Moctezuma les consagra.

El descubrimiento de Cuauhtémoc, quien poco más tarde sucede a Moctezuma, es el siguiente: los españoles buscan algo más que nuestros tesoros: nuestra fuerza de trabajo. Y este descubrimiento le lleva al correlativo cambio de actitud política: antes de vernos reducidos a la esclavitud, optamos por declarar la guerra a los dioses; cuya imagen, por lo demás tras el "familiar" conocimiento mutuo, se había deteriorado al cabo de dos años. Canjeada la conciliación por la rebeldía, ésta llega tarde. Y, a pesar de ser en un momento militarmente sorprendido, queda dueño de la situación Cortés.

Y si entonces él hubiera fracasado por los azares guerreros, otros, tarde o temprano, habrían descubierto su rol. Otros, otros y otros, prestos a caer del escalón superior. La suerte de las civilizaciones americanas estaba sellada. ¿Desde el día en que Cristóbal Colón zarpó del puerto español de Palos? Tal vez desde mucho antes, cuando un paso trajo necesariamente el subsiguiente. Un capital comercial en expansión, hijo de un determinado feudalismo, nacido éste, a su vez, de la caída del último de los imperios antiguos, Roma. Es posible que desde entonces no sólo las civilizaciones americanas, sino todo otro desarrollo autónomo, o relativamente autónomo, quedara condenado en germen: sucumbiría ante quien tomaba la delantera.

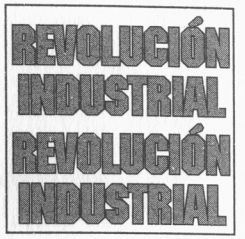
Y bien, con el de abajo "doméstico", la explotación ejercida en su casa por el europeo es simple o, lo que es lo mismo, la que el desarrollo continuado de los tiempos permiten. Nos referimos al siervo o al campesino dependiente en distintos grados, al proto-obrero y a diversos tipos híbridos de productores directos, propios de la transición.

¿Qué ocurre con la conquista? No se topa con el de abajo, sino con el de más abajo. Y con éste, con el recién transcontinentalmente descubierto, la explotación se duplica.

Como si los tiempos se interrumpieran para dar un salto hacia atrás y brindar a los europeos la ocasión de reimplantar, en algunos casos enmascarada, una institución obsoleta en sus tierras: la esclavitud como forma dominante de extracción de plustrabajo. En otras palabras, la ruptura operada por la conquista de América.

Y, en fin, el mundo se unificaba. Pero a distintos niveles. Mientras en Europa los Tiempos Modernos apuran la transición del feudalismo al capitalismo, en América y en África resucitan la esclavitud. Y, de momento a través de las vías del comercio, a la espera de extender el colonialismo, Europa se reconecta con Asia. Cruzado el globo terráqueo en todas direcciones, una economía mundial se integraba, y el epicentro sería Europa.

Historia V



Mientras tanto, a la espera de las revoluciones que le hicieran del control del Estado, la burguesía europea redefinía los contenidos de la propiedad. Ya no en función específica de la tierra, sino de los medios para el procesamiento industrial y el comercio. El terreno estaba abonado. Miles y miles de empresas, de larga data venían, con tenacidad de hormigas, desmoronando los cimientos del sistema. Multiplicación de productores. No era la primera vez. Un milenio antes, al desplome de Roma, había ocurrido. Pero si, como se ha visto a comienzos de la feudalidad europea, este fenómeno de multiplicación llegó con el productor rural, su carácter es ahora distinto. En lugar de darse en extensión sobre más y más tierras a colonizar, aumentando los volúmenes de producción, el fenómeno ocurre en profundidad: es más bien el incremento de la productividad que se apunta.

Y si el burgués reclama a la base su derecho a la libre empresa, exigiendo, en consecuencia, la abolición de las trabas y cargas económicas del feudalismo, ideológicamente el reclamo no es menor. Podría resumirse en una palabra: libertad. Libertad en el campo jurídico para el acceso sin trabas a la propiedad y para la contratación. Libertad en el campo político, sufragio, división de los poderes y parlamentarismo, instituciones que consagren su acceso al poder. Y libertad de conciencia.

Constitución de las nacionalidades. Renacimiento, Humanismo, Reforma. Ninguno de estos movimientos está desligado del trastoque completo que se operaba a contar de los Tiempos Modernos. Tenemos la cuestión religiosa. Durante los siglos medievales ocupa el primer plano en las conciencias. El catolicismo, desplazando las creencias paganas, se convierte en ideología dominante en Europa, bajo la autoridad de los papas de Roma.

Con los Tiempos Modernos surge la disidencia. El protestantismo acaba por imponerse. Dos grandes tendencias de la época se expresan en él. *Una*, los desarrollos capitalistas regionales. Cada uno por su lado, reclaman la propiedad de sus Iglesias. El protestantismo constituye una gama de corrientes lista para asentarse sobre la gama de nacionalidades que el mapa va dibujando sobre Europa. Y, la *otra* tendencia, el espíritu individualista.

Este, del mismo modo que niega a la base la potestad feudal para apropiarse de los excedentes de producción, niega ideológicamente la autoridad papal y el dogma de la

infalibilidad de su palabra. Va incluso más lejos y exige la libre interpretación del texto bíblico. En fin, el empresario capitalista reclama ser tan dueño de su conciencia como de sus negocios.

Los tiempos le darán la razón, marchando aceleradamente hacia la Edad Contemporánea.

Desde el S. XVII por lo menos en dos países puede considerarse que la burguesía se ha hecho del poder político: Inglaterra y los Países Bajos, entonces Provincias Unidas, tras su ruptura con España. Pero, tanto en uno como en otro caso, no puede considerarse por entonces el proceso consumado: lo dominante es el capital comercial y no el industrial. Uno prepara el advenimiento pleno del otro, abriéndole mercados y cauces políticos, pero la revolución industrial —esto es, la instancia *transformadora* de los excedentes de producción agropecuaria— llega al orbe recién a partir del S. XVIII, comenzando, esta vez, sí, por Inglaterra.

El burgués, en sus orígenes, no aparece como beneficiario del sistema. No recurre a contratar mano de obra ajena, y en general, se reduce a la que se le ofrece dentro del ámbito familiar. Con el recorrer de los siglos, apurados los Tiempos Modernos, las cosas cambiarán. Habrá quienes emerjan como uno de los términos del nuevo par de clases antagónicas, canjeando la condición de productores directos por la de beneficiarios del plustrabajo. En efecto, la posibilidad de colocar en el mercado un mayor volumen, en competencia con su vecino, también burgués, no tarda en llevarlo a contratar mano de obra ajena. Y, entonces sí, habrá nacido el nuevo par específico de clases, cuya contradicción se sitúa francamente en la Edad Contemporánea: obrero y capitalista.

Por primera vez aparece el salario como institución. Gracias a la reformulación del compromiso histórico, el obrero recibe el legado de aquél burgués pionero: es, en derecho, dueño de su fuerza de trabajo. Y, dado que ésta no será objeto de cesión, ni tampoco reservada para sí, el obrero la vende: el salario es su precio. Con la invariable salvedad: el precio continúa no retribuyendo la totalidad de la fuerza de trabajo empleada para el producto, sino una parte. La otra parte se realizará como ganancia para el capitalista.

El nuevo sistema triunfó al Occidente de Europa y los Estados Unidos. También acabó haciéndolo en el Japón y en otras áreas, como Canadá. Fuera de ellas, el proceso siguió un curso desigual, acompañado por supervivencias precapitalistas, las cuales continuaron por largo tiempo dominantes en países

donde la revolución burguesa no llegó, o lo hizo de manera débil. Tal, este último, el caso de América Latina.

HIS TOR IA

NOTAS

1 Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Reforma, Renacimiento*, Siglo XXI, México, 1977. 7a. edición, p. 10.

2 *Ibidem.*

3 Pierre Vilar, "Historia social y Filosofía de la Historia" en: *Dialéctica*, año 3, núm. 5, Escuela de Filosofía y Letras, UAP. Puebla, México, octubre 1978. El subrayado me pertenece, MW.

dialéctica

Da la bienvenida a todas las colaboraciones que deseen enviarse para su publicación en cualquier sección de la revista. Dichas colaboraciones deberán tener las siguientes características:

- Los ensayos no deberán ser mayores a 15 cuartillas.
- Los artículos, máximo de ocho cuartillas.
- Las críticas de libros máximo cinco cuartillas.
- Deberán ser escritas a doble espacio.
- No se publican trabajos de creación literaria.
- Todas las colaboraciones serán sometidas a dictamen de nuestros consejos de asesores: Nacional e Internacional.
- De preferencia, deberán ser capturados en WinWord, Word Perfect 5.0 o Write y ser enviadas en un disquete de 3 1/2 pulgadas, junto con tres impresiones en papel, que serán los originales previamente revisados por el autor.

Envíe una breve nota biográfica de cinco renglones y su dirección completa, incluyendo teléfono, fax y dirección electrónica.

Para las citas, se podrá recurrir a cualquier forma aceptada internacionalmente.

Oficinas de *dialéctica* en la Cd. de Puebla:
Av. Palafox y Mendoza 229, Centro
72000 Cd. de Puebla, Puebla
tel y fax: 01 (22) 46 10 02
e-mail: dialec@servidor.unam.mx

En la Ciudad de México:
Apartado Postal 21-579, México, D.F.
tel y fax: 5 617 79 27
e-mail: dialec@servidor.unam.mx

DOCUMENTO

La Revolución Cubana y el Socialismo*

adolfo sánchez vázquez

I

El triunfo de la Revolución Cubana el 1° de enero de 1959, junto con la conmoción que provocó en toda la izquierda latinoamericana, se presentaba ante ella con un doble significado: 1) el de ser una victoria rotunda, después de un largo período de derrotas —con excepción de la Revolución Mexicana— en la lucha secular de los pueblos latinoamericanos contra las oligarquías que los oprimían; 2) el de justificar la lucha armada cuando el poder no sólo cierra el camino de la satisfacción de las demandas populares, sino incluso el de la expresión de esas demandas, así como los de la organización y lucha pacífica para exigirlas y alcanzarlas.

La revolución Cubana se presentaba claramente, desde el primer momento, con unos objetivos y una naturaleza —es decir, con un contenido— que no podían engañar a nadie. Se trataba, en primer lugar, de una revolución popular en el doble sentido de responder a la necesidad de poner fin a la tiranía batistiana, contando para ello con el consenso y apoyo del pueblo. Y se trataba, asimismo, de una revolución de liberación nacional, entroncada directamente con una tradición histórica de lucha por la independencia. La invocación de José Martí desde su origen —el asalto al cuartel del Moncada—, como su "autor intelectual" y su presencia, desigual pero constante a lo largo de 40 años de Revolución, es una prueba inequívoca de su empalme con la lucha por la independencia cuya victoria le fue arrancada al pueblo cubano en 1898. Así, pues, la Revolución Cubana triunfa el 1° de enero de 1959 como una revolución popular, nacional-liberadora y, antiimperialista, porque el enemigo al que se enfrenta es, a la vez, interno y externo. Una revolución, por ello, que une victoriosamente a todas las fuerzas sociales enemigas de la tiranía y defensora, así mismo, de la dignidad y la soberanía nacional.

II

Con su triunfo, la Revolución Cubana venía a echar por tierra dos doctrinas que, dentro y fuera del país, trataban de confundir las conciencias y desmovilizar a los pueblos en su aspiración de cambiar radicalmente sus condiciones de existencia. La primera, más general, proclamaba que la época de las revoluciones había pasado, doctrina que se alimentaba de la tesis de Ortega y Gasset lanzada en los años 30, profetizando el "ocaso de las revoluciones". Al difundirla a tambor batiente, los ideólogos del capitalismo no apelaban por supuesto a la existencia de vías democráticas, inconcebibles por entonces en América Latina, que hicieran innecesaria la vía revolucionaria. Invocaban la inexistencia, según ellos, de los sujetos que pudieran realizarla y la desaparición por tanto, de la posibilidad de su victoria. La segunda doctrina era la del determinismo histórico o fatalismo geográfico, aplicado a Cuba, que condenaba a un fracaso inevitable todo intento revolucionario de independización de la isla, tomando en cuenta no sólo la desigualdad de medios y fuerzas entre Estados Unidos y Cuba, sino también la cercanía del poderoso imperio. La Revolución Cubana venía a demostrar que, no obstante esa desigualdad de medios y fuerzas y el duro costo de la lucha armada, un proyecto revolucionarios podía triunfar si contaba —como contó efectivamente en Cuba— con el consenso y apoyo de la mayoría de la población en su lucha contra el enemigo interior y exterior. Ciertamente, la victoria de una revolución nacional-popular, antiimperialista, a 90 millas del Imperio, tenía que imponer un alto costo en sacrificios al verse forzada a enfrentarse, desde el primer día hasta hoy, a las agresiones de todo tipo y especialmente a la que, como bloqueo económico, pretendería asfixiarla.

Así se presentaba, y era efectivamente, la Revolución Cubana por su contenido: una revolución popular, democrática, nacional y antiimperialista.

III

Pero, una revolución no sólo se define por su contenido, sino también por el carácter de las fuerzas políticas que la dirigen y de las sociales que participan en ella. En el caso de la Revolución Cubana, la fuerza política dirigente estaba constituida por el Movimiento 26 de julio que se nutría de los sectores radicales del estudiantado y de la pequeña burguesía. En su dirección no estaba el Partido Socialista Popular que, como partido marxista-leninista, se consideraba a sí mismo la vanguardia política y revolucionaria de la clase obrera. Esto no descarta el hecho de la incorporación a la lucha armada de militantes suyos destacados como Carlos Rafael Rodríguez. El otro ausente en la participación, fue el movimiento obrero organizado del que el Partido, conforme a la tradición leninista, se consideraba su destacamento de vanguardia.

Hay en la Revolución Cubana, después de la victoria, en sus primeros años, un desencuentro con el marxismo que dominaba en Cuba y, en general, en los países de América Latina: un marxismo que no había asimilado la lección de Mariátegui al reivindicar lo nacional-popular y articular, en torno a esta reivindicación, un bloque de fuerzas populares. En verdad, la Revolución Cubana no encajaba en los moldes marxistas establecidos desde Moscú para América Latina. Ciertamente, no se estaba ante una Revolución Socialista por su contenido, ni proletaria por el sujeto de ella. Era claro su carácter a la vez, popular-democrático y liberador nacional. Uno y otro se desprendían no sólo de lo que proclamaban sus dirigentes y de las raíces martianas que invocaban, sino sobre todo de su actos soberanos que contaban, desde el primer momento, con la hostilidad del Imperio. Y en la medida en que esa hostilidad se transformaba en agresividad real, efectiva, cada vez se afirmaba más y más su carácter antiimperialista. La invasión de Playa Girón en 1961 llevó a su más alto grado ese carácter. En cuanto a la defensa de la dignidad nacional, la Revolución no hacía la más mínima concesión, como se puso categóricamente de manifiesto en los días sombríos de la crisis de los cohetes.

IV

Vuelvo ahora al efecto ambivalente que la Revolución Cubana tuvo en los

Adolfo Sánchez Vázquez. Filósofo mexicano-español. Profesor Emérito de la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM. Recientemente, esta última Universidad le otorgó el doctorado *Honoris Causa*. Autor de *Filosofía de la praxis*.

© *Dialéctica*, año 23, núm. 32: primavera de 1999

marxistas de la época: entusiasta en unos particularmente los jóvenes; de cautela en otros, especialmente los viejos cuadros de los partidos comunistas latinoamericanos. Su acogida, con las mayores reservas, puede explicarse porque aquélla revolución constituía un acontecimiento difícil de digerir, sobre todo por el carácter de las fuerzas políticas y sociales involucradas en ella. ¿Cómo podía darse una revolución popular sin la participación activa de la clase —el proletariado— revolucionaria por su propia naturaleza? Y, ¿cómo podía asegurar su carácter revolucionario sin la dirección de la vanguardia por excelencia: el Partido de la clase obrera? Ciertamente, la Revolución Cubana representaba una excepción de la teoría y la práctica que se consideraban marxista-leninistas. Pero los hechos —como decía Lenin— eran muy testarudos. Y, ante ellos, quedaban dos opciones: una, aceptarlos y ajustar a ellos la teoría, reconociendo que el potencial revolucionario no es exclusivo de una fuerza política, o de una clase y que, en circunstancias determinadas, se da en un bloque o alianza de ellas. Otra opción era la de tergiversarlos. Y así se hizo por el Partido Socialista Popular con el acto que inicia en 1953: la Revolución, el asalto al cuartel del Moncada, al calificarlo como un *putch*. De acuerdo con la separación de política y moral, prevaleciente en el movimiento comunista de la época, el Partido reconocía su carácter heroico, pero lo consideraba inútil políticamente. No advertía que la utilidad política del heroico asalto estaba —no obstante su fracaso— en su dimensión moral, al elevar la conciencia y la fe de los cubanos, corroídas por el escepticismo, ante la corrupta política oficial.

Por lo que a mí toca, la influencia de la Revolución Cubana en mi evolución ideológica, marxista, fue notable, al contribuir a distanciarme cada vez más del marxismo dogmático dominante. Su triunfo ponía en cuestión un modelo universal de revolución, calcado de la Revolución Rusa victoriosa en 1917, en unas condiciones históricas determinadas, bajo la dirección del Partido Bolchevique, con el apoyo activo del proletariado. La ausencia de una vanguardia política de ese tipo y de un apoyo semejante por parte de esa clase en la Revolución Cubana, daba a ésta un carácter "heterodoxo", pero a la vez innovador y creador. Y estimulado por ella, así como por otros acontecimientos —anteriores: como las revelaciones de Jruschov en el XX Congreso del Partido Comunista Soviético; o posteriores: como la invasión de Checoslovaquia por las tropas soviéticas— me orienté cada vez más hacia un marxismo crítico, abierto, innovador, como el que exigía el enfoque de una revolución que, como la Cubana, no se dejaba apresar por viejos y rígidos esquemas.

V

El desarrollo histórico de la Revolución, en las difíciles condiciones del mundo bipolar de la "guerra fría", siempre sujeta a las agresiones y al bloqueo económico del imperialismo, le llevaron a integrarse en la economía del llamado campo socialista y a estrechar cada vez más sus lazos, no sólo económicos, —sino también políticos y culturales— con la Unión Soviética. En el plano ideológico, esto se tradujo en la asunción, con carácter oficial, de la versión soviética del marxismo, con la que la Revolución se había topado, sin hacerla suya, en sus primeros años. Pero, detengámonos un poco en este proceso que se afirma, sobre todo, en la década de los 70 y se comienza a rectificar en los años 80 al recortar las alas del marxismo soviético y volver con más fuerza a las raíces de la Revolución: el pensamiento de Martí.

Como hemos venido insistiendo, la Revolución Cubana surgió como una revolución popular, democrática y, a la vez, de liberación nacional o antiimperialista. Pero, en la medida en que se vio forzada a responder a las agresiones del Imperio, y afectar a sus intereses económicos, pronto adquirió un carácter anticapitalista, que se puso de manifiesto claramente en la abolición de la propiedad privada sobre los medios fundamentales de producción y en la estatización de la propiedad sobre ellos. La intensificación de las agresiones por parte de los Estados Unidos, llevaron al Gobierno cubano, a los dos años del triunfo de la Revolución, a proclamar en el entierro de las víctimas de un bombardeo, su carácter socialista. Era innegable que, en la medida en que la Revolución, por su carácter anticapitalista, ampliaba su contenido social, se veía empujada a una alternativa socialista. Ahora bien, esta alternativa no podía llegar automáticamente, ni por una decisión o proclamación de su carácter socialista, confundiendo su anticapitalismo con socialismo. Del hecho de que el anticapitalismo era una realidad en la Cuba de aquéllos primeros años, no se podía deducir que, en un momento determinado, naciera el socialismo, o se dieran ya las condiciones para serlo. Aunque el socialismo tiene que ser tan variado y plural como las circunstancias y condiciones en los que ha de surgir, sus formas históricas, concretas, no pueden dejar de tener ciertas características que el marxismo considera indispensables para distinguirlo de otras formaciones sociales, como el capitalismo. Y estas características hay que buscarlas en las relaciones de producción —particularmente, en la forma de propiedad sobre los medios de producción y en la supraestructura política (tipo de Estado y de sus relaciones con la sociedad)—. Pues bien, esas características, por lo que toca al socialismo, se desprenden claramente de la obra de Marx: en lo económico, propiedad social (colectiva), no simplemente estatal, sobre los medios fundamentales de producción, y en lo político, Estado bajo el control de la sociedad en un régimen de democracia real que presupone un pluralismo político dentro del socialismo, o de la Revolución.

A mi modo de ver, este núcleo originario del socialismo de inspiración marxiana, es el que fue negado por el llamado "socialismo real". No se puede ignorar que los bolcheviques pretendían realizar un socialismo como el que diseñó Marx y que Lenin (el de *El Estado y la Revolución*) hizo suyo. Pero, no se puede desconocer tampoco que, por un conjunto de circunstancias, —en las que ahora no podemos detenernos— la realización del proyecto originario de emancipación, desembocó en esa negación suya que se conoce como "socialismo real". Sus rasgos fundamentales, compartidos por todos los países del llamado "campo socialista", eran los siguientes: 1) propiedad estatal absoluta; 2) Estado omnipotente al margen de todo control social, fundido con el Partido único; 3) rígido control de la vida intelectual y cultural por el Estado-Partido con las consiguientes limitaciones o exclusiones de las libertades de expresión, crítica y creación.

VI

¿Se puede identificar el sistema social que se considera socialista en Cuba con el del "socialismo real", de acuerdo con los rasgos con los que acabamos de caracterizarlo? El hecho de que Cuba, asediada, asfixiada económicamente, buscara y encontrara la ayuda de la Unión Soviética; que, respondiendo a ella, se aliara —en plena "guerra fría"— con la URSS y llevara esta convergencia de intereses económicos y políticos al plano ideológico, hasta

convertir en doctrina oficial el marxismo soviético, o "marxismo-leninismo", no debe conducirnos a establecer una plena identificación entre el sistema social cubano y el "socialismo real". Hay diferencias importantes entre el sistema que en Cuba se considera socialista, y el "socialismo real". Y entre esas diferencias podemos subrayar las siguientes:

1.- El poder cubano contó siempre con un apoyo popular; justamente el apoyo que se fue perdiendo cada vez más en los países del "campo socialista" hasta desaparecer por completo en ellos. Cuando comenzó a derrumbarse el "socialismo real", nadie se echó a la calle para defenderlo.

2.- Dado el consenso y apoyo con que ha contado la Revolución Cubana —no obstante los enormes sacrificios impuestos a la población por las agresiones del imperialismo y por su bloqueo económico (escandalosa violación de los derechos humanos de un pueblo) el Estado cubano, aunque ha ejercido las medidas coercitivas a que recurre todo Estado para defenderse— jamás ejerció el terror que se registró durante largo tiempo en los países "socialistas", y menos aún introdujo la represión en el seno del Partido, o entre los propios revolucionarios, que se practicó sobre todo en la Unión Soviética.

3.- Aunque el Estado cubano no dejó de asumir el control ideológico que derivaba de la proclamación del "marxismo-leninismo" como doctrina oficial, no extendió ese control a esferas de la cultura como la literatura y el arte, en las que nunca se impuso la estética soviética del "realismo socialista".

4.- La solidaridad activa, combativa de Cuba con los países africanos en sus luchas de liberación nacional, mostraba un grado de autonomía en su política exterior, inexistente en los países del Este europeo que supeditaban sus intereses nacionales a los de la Unión Soviética en el tablero de la "guerra fría".

Baste señalar estas diferencias importantes para no identificar plenamente al sistema social, político y cultural cubano, con el que dominaba —como "socialismo real"— en la Unión Soviética y en los países del Este europeo que la seguían incondicionalmente. Ahora bien, esto no excluye reconocer qué rasgos fundamentales del "socialismo real" se han dado y se dan en Cuba: 1) en lo económico: la propiedad estatal exclusiva, aunque en estos últimos años se ha dado paso a otras formas de propiedad; 2) en lo político: al mantenerse el régimen de Partido único con la consiguiente exclusión de todo pluralismo político; 3) en lo ideológico: al convertir al "marxismo-leninismo" en doctrina oficial. Cierto es que esta situación ha ido cambiando últimamente, al abrirse las puertas a otras versiones del marxismo y, fuera de él,, dando un peso cada vez mayor al pensamiento —no marxista, por supuesto— de José Martí.

VII

La Revolución Cubana, a sus cuarenta años, se mantiene en pie, no obstante los efectos negativos que ha tenido para ella el derrumbe del "socialismo real". Baste recordar lo que representaba para Cuba, en el terreno de la economía, las relaciones con la Unión Soviética. Y, sin embargo, los que auguraban para Cuba el mismo destino que el de los países "socialistas" europeos, tomando no sólo en cuenta los efectos destructivos de su derrumbe, sino también los del bloqueo implacable de la isla, pueden comprobar ahora que han pasado diez años sin que se cumplan sus fatídicos augurios. Ahora bien, esto habría sido imposible sin el apoyo de la sociedad cubana, al ver reafirmar el contenido nacional, antiimperialista y social de la Revolución. Pero, la Revolución Cubana

tiene que conjugar ese contenido con una verdadera alternativa socialista. Y para ello, necesita cambios: cambios hacia adelante, y no hacia atrás como reclama la jauría de Miami. No hacia la propiedad privada capitalista, sino hacia la propiedad social; no hacia una democracia formal, puramente electoral o parlamentaria, sino hacia una democracia real, que permita la participación de todos en todas las esferas de la vida social. No hacia una vida cultural sujeta a las limitaciones impuestas por el Partido o el Estado, sino libre de una u otra sujeción.

Ahora bien, ¿todo esto es posible? ¿Es posible el tránsito en Cuba a un verdadero socialismo? La experiencia de los países del antiguo campo "socialista" no puede ser, a este respecto, más desalentadora. Lo que se ha dado en ellos no ha sido el tránsito hacia un sistema socialista, sino a un capitalismo salvaje. Pero ¿podía ser de otro modo? El descrédito del socialismo había llegado a tal punto en esos países, que ilusionándose con la vuelta al capitalismo, la sociedad se negó a seguir la vía que podía llevar al socialismo que durante tantos años se le había usurpado.

Pero no se trata de un destino inexorable. La pujanza de la Revolución Cubana, que se ha puesto de manifiesto al mantenerse en pie después del derrumbe del "socialismo real", así como las diferencias con éste antes apuntadas —particularmente el apoyo popular con que siempre ha contado— nos hace pensar, y sobre todo desear, que una vez que desaparezcan las condiciones más desfavorables para el cambio, este cambio será, no hacia el capitalismo, sino hacia el socialismo. Hemos reconocido antes que el saldo del tránsito del "socialismo real" europeo al socialismo ha sido negativo. En Cuba el saldo no será el mismo porque el pueblo, después de 40 años de Revolución, conoce bien la agresividad del capitalismo que le rodea, y en modo alguno podría idealizarlo. El cambio habrá de orientarse por ello, hacia el verdadero socialismo.

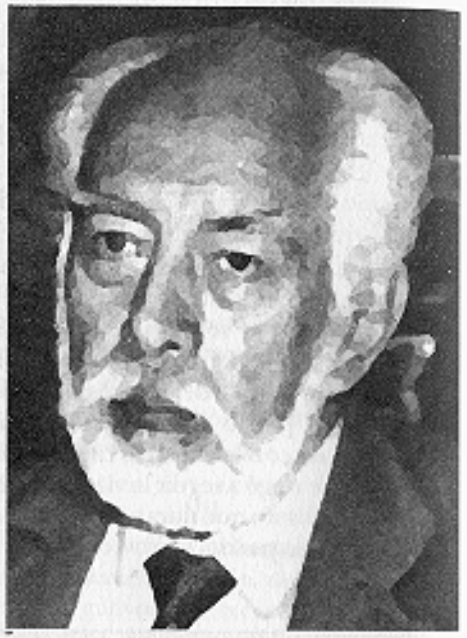
** Ponencia presentada en el "Taller Cultura y Revolución a cuarenta años de 1959" (La Habana, 4-5 de enero de 1999) organizado por el Ministerio de Cultura y Casa de las Américas.*

cefilibe
Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica
Casa abierta al tiempo
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía
Ahora puedes encontrarlo en su versión internet en:
http://www3.uniovi.es/~filesp/cefilibe.htm
o en:
http://www.iztapalapa.uam.mx/iztapala.www/cefilibe/index.html
Av. Michoacán y Purísima s/n, Col. Vicentina, México, D.F. Tel: 5724 4777, Fax: 5724 4778
E-mail: gvl@xanum.uam.mx

SERGIO DE LA PEÑA, HOMBRE DE BIEN. LUCHADOR POR LA JUSTICIA Y LA DEMOCRACIA

gabriel vargas lozano

El 15 de julio de 1997, al iniciar la lectura del artículo de Sergio de la Peña para la sección editorial de Excélsior titulado "Las seguridades rotas", una abrumadora tristeza me invadió: Sergio nos comunicaba a sus amigos y lectores que se adelantaba a destiempo a la cita que todos tenemos con la muerte: "He aprendido que puedo ganar muchas batallas al cáncer, tal vez por muchos años, incluso una larga tregua que dé tiempo de morir por otra causa, pero sé que la guerra la tengo perdida" (...).



¿Quién era Sergio de la Peña? ¿Por qué su actitud ante la vida y ante la muerte fue ejemplar? Nació en Saltillo, Coahuila el 10 de abril de 1931. Se graduó de ingeniero civil en la UNAM y prosiguió estudios de planeación económica en La Haya, Holanda, Italia e Israel. En 1972 fue nombrado investigador en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y por decisión propia, se convirtió en economista y analista político. Fue un académico que ocupó muy pronto importantes cargos en comisiones de evaluación de planes de estudio o de dictaminación. Llegó a ser Investigador Emérito de la UNAM a pesar de que el Sistema Nacional de Investigadores, al cual renunció pertenecer, nunca valoró sus méritos por obvias razones ideológicas escondidas tras razones formales. Impartió cursos y conferencias en muchas universidades del país y del exterior (Guatemala, Brasil, Estados Unidos, Nicaragua, República Dominicana, Perú, España). Fue miembro de la Comisión Directiva de la Universidad Autónoma Metropolitana y publicó 11 libros entre los cuáles podemos mencionar: *Reflexiones en torno al subdesarrollo* (1970); *El anti-desarrollo de América Latina* (1971); *La formación del capitalismo en México* (1975); *El modo de producción capitalista. Teoría y método de la investigación* (1978); *Trabajadores y sociedad en México, Siglo XX* (1984); *El agrarismo y la industrialización en México 1940-1950* (1989) y recientemente, *La estadística económica nacional en México: los orígenes*, con James Wilkie (1994). Participó

© *Dialéctica*, año 23, núm. 32: primavera de 1999

en numerosos libros colectivos; publicó más de setenta ensayos y un sinnúmero de ponencias, prólogos , reseñas y artículos en periódicos y revistas teóricas como: *Excélsior, Memoria, Historia y sociedad, El Día, Oposición, Uno más uno, El porvenir, Dialéctica, Mundo* y *Coyuntura*, entre otras.

Pero toda esta enumeración de sus trabajos no nos dice nada sobre su contenido. Su interés fundamental y su pasión fue México: su evolución, su desarrollo, sus crisis, sus tragedias y su situación en el mundo. Todo esto examinado desde su postura de científico social y de hombre de izquierda. Esta última posición política lo llevó a ser primero, militante del Partido Comunista Mexicano y luego, del Partido Socialista Unificado de México.

En relación a su obra teórica, podemos decir que perteneció al grupo de estudiosos latinoamericanos que puso especial cuidado en el análisis del desarrollo endógeno del capitalismo como en los casos de Enrique Semo o Sergio Bagú frente a aquéllos que, como los dependentistas estaban más interesados en los aspectos externos. De la Peña también buscaba deslindarse de las interpretaciones esquemáticas para ofrecer una mayor precisión al aparato conceptual marxista en el análisis del capitalismo tardío.

En los últimos tiempos, Sergio de la Peña estaba interesado en la comprensión científica del proceso de globalización (Vid. "América Latina frente a la globalización" en *Dialéctica* num. 27, 1995) y la posición que deberían asumir países como México. Nuestro autor distinguía a la globalización como una fase inevitable del desarrollo del capitalismo mundial con respecto al neoliberalismo y trataba de buscar formas de inserción que no ocasionaran los estragos que hoy observamos en nuestra sociedad.

Otra problemática que le interesó fue el análisis de la izquierda, sobre todo después del derrumbe del llamado "socialismo realmente existente". Para él, la izquierda es: "la corriente ideológica, política, moral, que lucha contra las injusticias, los abusos, la explotación, la destrucción de los seres humanos, la desigualdad, las restricciones a la libertad, los atentados en contra de la democracia" (La crítica a los críticos de la izquierda. Comentario a varias ponencias incluidas en el libro *El futuro de la izquierda en México, Memoria*, 1993). Unas veces es socialista, otras socialdemócrata —nos dice— pero no se reduce a los partidos. A la luz de las transformaciones del capitalismo se requiere formular una nueva opción, "un nuevo proyecto que renueve la esperanza". En esa intervención Sergio de la Peña censuró las posiciones de los críticos de derecha que pretendían dejar sin piso a la izquierda asumiéndola en un centro representado en aquel momento por el PAN que seguía puntualmente la estrategia del gobierno de Salinas como si "los agravios del capitalismo hubieran desaparecido con el derrumbe del socialismo occidental o aliviado con el triunfo del neoliberalismo". "La explotación y la injusticia no han desaparecido en el mundo sino empeorado con el triunfo de la derecha". De la Peña está a favor de un cambio profundo de la sociedad hacia una mayor justicia tanto en la esfera de las relaciones internacionales como nacionales. Pero la izquierda misma no escapa a su crítica. Hay que domesticar, dice, el inmenso autoritarismo del estado y su cultura que ha permeado a la izquierda, a la derecha y al centro. "El gran tema es el de las autonomías, frente al Estado, del sindicato, del partido, las clases sociales, la universidad, la iglesia, la familia, el individuo".

En suma, Sergio de la Peña dedicó sus mejores esfuerzos para pensar a la sociedad mexicana en su complejidad y en

sus crisis. En sus dimensiones internacionales, nacionales, económicas, políticas, sociales, culturales. La enorme contradicción entre las demandas de la sociedad y la estructura política actual. En una entrevista realizada por Antonio Ibarra y publicada en forma póstuma, para el más reciente número de la revista Memoria 115 (septiembre de 1998) dice: "Estamos en una sociedad que no tiene la cultura política necesaria, no está aún constituida, por tanto debemos pensar en movernos como ciudadanos muy poco preparados para ejercer nuestras obligaciones y querencias" (p. 50).

El jueves 16 de julio de1998, murió Sergio de la Peña, a los 67 años de edad. La velación fue signi-ficativamente en la Editorial Siglo XXI, su casa editorial. Allí nos dimos cita familiares, amigos, compañeros, discípulos y colegas. Allí vi enjugar las lágrimas de hombres y mujeres que daban el adiós a su cuerpo porque su espíritu se queda entre nosotros, en nuestra memoria y en nuestro sentimiento. Descansa en paz, Sergio. Has sabido ser un intelectual lúcido y honesto. Nosotros seguiremos aquí hasta que encontremos, como tú, la cita con nuestro "esperando la esperanza" como tu decías en aquel artículo premonitorio.

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

Deceso de Sergio de la Peña: Intelectual y académico

antonio ibarra

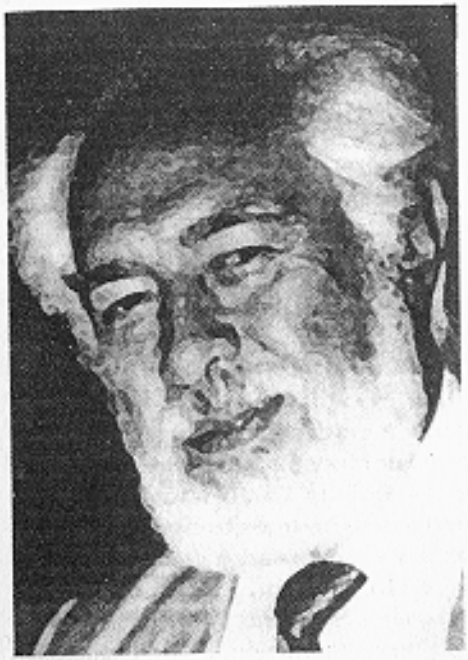
La noche de hoy, jueves 16 de julio, Sergio de la Peña ha partido. Su muerte, anunciada junto al dictamen de un cáncer avanzado, no lo hizo desistir de su cariño por la vida, de sus amores domésticos, de sus afectos delicadamente cultivados entre amigos, colegas, alumnos, lectores. Este año, su último año, fue de lucha por la vida en la conciencia de su muerte: "El replanteo es por y para la vida, no una opción de muerte", escribió cuando decidió enterarnos a todos de su disyuntiva vital (*Excélsior*, 17/06/97). Ahora, después de haber puesto por delante energía, humor y generosidad a cada momento de su precaria salud dejó en todos nosotros el recuerdo de un hombre generoso, lúcido, recto, creativo y sensible. Descanse en paz, Sergio de la Peña.

Investigador Emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México, académico de convicción y entrega, Sergio de la Peña formó economistas, sociólogos e historiadores a lo largo de 37 años de actividad docente principalmente en las Facultades de Economía y de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Su publicación científica abarca 8 libros personales, más de 40 en coautoría y unos 70 artículos científicos en revistas académicas.

Su interés fundamental, intelectual y político, estuvo orientado a estudiar y entender el capitalismo como un régimen social con existencia propia en México. Animado siempre por un gran sentido crítico y una orientación bien definida en el cauce del pensamiento marxista contemporáneo, el trabajo de investigación de Sergio de la Peña estuvo dedicado a comprender la forma histórica, específica, en que el capitalismo transformó a la nación mexicana, conformando una mixtura de modernidad y arcaísmo que tan poderosamente llamó la atención del investigador. Sus trabajos significativos en el tema son *La Formación del Capitalismo en México* (1a. edición, 1975), *El modo de producción capitalista. Teoría y método de investigación* (1a. edición, 1978), *Capitalismo en cuatro comunidades rurales* (Siglo XXI, 1a. edición, 1981).

Su interés por la historia de los actores sociales, en particular los trabajadores, quedó expresado en sus libros "*Trabajadores y sociedad en México, Siglo XX*", en *La historia de la Clase Obrera en México* coordinado por Pablo González Casanova, además de "*El agrarismo y la industrialización en México*", en *Historia de la cuestión agraria mexicana*, vol. 6, todos ellos publicados por Siglo XXI, el proyecto editorial que animó con entusiasmo.

Como analista político, de la Peña mostró en más de una década de trabajo periodístico en la página editorial de *Excélsior*, una excepcional agudeza para trascender la opinión del momento, dar una dimensión histórica y reflexiva a sus análisis y, con frecuencia, alejarse de opiniones mayoritarias en su entorno profesional y político. Su independencia de pensamiento acompañado de una buena dosis de humor negro, le hicieron



un testigo agudo e independiente, sincero y audaz.

Comprometido con sus convicciones políticas, Sergio de la Peña se integró sin reservas a organizaciones políticas de izquierda, desde el Partido Comunista Mexicano hasta el Partido Socialista Unificado de México. Lo anterior, empero, no le impidió ser un penetrante crítico de la política de izquierda, de sus rutinas discursivas, sus atavismos organizacionales, sus querencias históricas. Partidario de una amplia fuerza de izquierda, fue un entusiasta promotor de la unidad de aquélla, sin dejar de tener una visión escéptica pero comprensiva.

Además de un académico notable, militante crítico de la política de izquierda, Sergio de la Peña expresaba su íntimo talento en la fotografía y la escultura, en su gusto por la plástica y la cocina, la música y la literatura. De ello, apenas si conocemos algunas exposiciones fotográficas y las alegres gordas de cerámica que le acompañaron en su casa y estudio. Ahora que ha desaparecido, probablemente se nos revelarán algunas facetas de su creatividad que deliberadamente dejó en su medio íntimo y que ahora nos muestran un refinado gusto personal.

Probablemente, entonces, habremos de conocer un Sergio de la Peña que moró en la intimidad del académico, intelectual y político, pero que no se agotaba en estas personalidades. Sergio, siempre, guardaba sorpresas.

Julio de 1998.

SUSCRÍBASE A *dialéctica*

SUSCRIPCIÓN POR TRES NÚMEROS

México	$ 180.00 pesos
Norte, Centro y Sudamérica	$ 30.00 USDls.
Europa	$ 30.00 USDls.

❒ Envíe cheque o giro postal a nombre de *Dialéctica* a la siguiente dirección:
Av. Palafox y Mendoza 229, Centro, C.P. 72000 Puebla, Pue. Tel y fax: 01(22) 46 10 02

INFORMACIONES

PLAN GENERAL DE DESARROLLO 1998-2001.

El 5 de noviembre de 1998, el Consejo Universitario de la BUAP, aprobó el "Plan General de Desarrollo 1998-2001". En este plan, se establecen las orientaciones, estrategias y políticas prioritarias para consolidar el futuro académico de la Universidad. Fue, además, producto de una amplia consulta en toda la comunidad. Los principios que la rigen son: calidad en docencia, investigación y difusión; equidad; pertinencia social; responsabilidad e internacionalización de la vida académica. En el Plan se delinean una serie de acciones para lograr dichos objetivos. Una vez aprobado, el Rector, Dr. Enrique Doger Guerrero, dirigió un mensaje a la comunidad universitaria.

REFORMAS A LA LEY ORGÁNICA DE LA BUAP.

El pasado 10 de diciembre de 1998, el H. Congreso del Estado de Puebla, aprobó reformar nueve artículos de la ley de la BUAP. Entre las principales reformas se encuentran: la aprobación de la figura de Contralor General; la posibilidad de que el Rector sea nombrado para un segundo período al igual que las autoridades personales de las unidades académicas. De igual forma, se elevan los requisitos para ser Rector, quien debe contar como mínimo, con maestría y ser mayor de 35 años.

CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA.

Del 23 al 27 de febrero de 1998, se realizó en la Universidad de Guanajuato, el IX Congreso Nacional de Filosofía, bajo el tema de "Textos, contextos y tareas críticas de la filosofía desde México". Como es ya tradicional, los Congresos de la AFM reúnen a los profesionales de la filosofía más representativos del país y constituyen una buena oportunidad para tomar el pulso del desarrollo de nuestra disciplina. Algunos temas abordados fueron: ética de la liberación, estética, filosofía y tecnocracia, metafísica medieval, filosofía de la cultura, lógica y argumentación, enseñanza de la filosofía, pensamiento indígena, hermenéutica, derechos humanos, filosofía política, filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje y muchos otros.

El Congreso estuvo organizado por el Comité directivo integrado por: Horacio Cerutti (Presidente en turno); Carlos Pereda, Alejandro Gutiérrez, Elisabetta Di Castro, José Luis Balcárcel, Medardo Plascencia, Mario Magallón, Jorge Velázquez, y Patricia Valles, por la AFM y por el Comité organizador local: Juan Carlos Romero y Luis Rionda (Presidentes), Rafael Cortés, Héctor Flores, José Mendivil, Luis Fernando Macías, Aureliano Ortega, Armando Sandoval y Elisa Jaime. Teniendo como apoyo a Cecilia Pérez, Gabriel Huerta, Eizayadé Moncada, Roberto Mora e Hilda Salmerón.

Durante el Congreso se eligió a la nueva mesa directiva de la Asociación

Filosófica de México habiendo sido nombrados: Juan Carlos Pereda Failache como Presidente; Mauricio Beuchot, Vicepresidente; Mariflor Aguilar y Paulette Dieterlen, secretarias; Carmen Trueba, Tesorera; Raúl Alcalá, Dora Elvira García, Ambrosio Velasco y Manuel Velázquez, vocales.

Distinción al Historiador Ramón Eduardo Ruíz.

El Dr. Ramón Eduardo Ruíz, historiador mexicano-norteamericano y colaborador de *Dialéctica*, recibió, a fines del año pasado, la Medalla Nacional de las Artes, que otorgó el Presidente Clinton a 21 estadounidenses que "nos ayudan a entender el mundo en que vivimos". El historiador, autor de *Triumphs and Tragedy. A History of the mexican people* y otros importantes estudios sobre la Revolución Mexicana, es profesor de la Universidad de California y recientemente nos acompañó en la "Primera Conferencia de filósofos y científicos sociales México-Estados Unidos-Canadá" organizada por nuestra revista. El consejo de dirección de *Dialéctica*, por este medio, envía a tan distinguido intelectual, la mejor de sus felicitaciones.

Instauración de la Cátedra Adolfo Sánchez Vázquez en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP

Con la asistencia del Rector de la BUAP, Mtro. Enrique Doger Guerrero, del Director de la Facultad de Filosofía y Letras, Dr. Roberto Hernández Oramas y del homenajeado, Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros distinguidos invitados, se instaló, el día 4 de septiembre de 1998, en la mencionada Facultad, una cátedra que tendrá por objetivo la organización de actividades académicas en torno a la obra del autor de *Filosofía de la praxis*.

El Dr. Adolfo Sánchez Vázquez es ampliamente conocido en el mundo académico y filosófico de habla hispana. Recientemente, recibió el doctorado honoris causa por la UNAM y sus investigaciones se han desarrollado en el campo de la ética, estética, filosofía política y filosofía de la historia.

En el acto, además del Rector de la BUAP y el director de la Facultad de Filosofía y Letras, participaron, la Dra. Graciela Hierro, la Mtra. Silvia Durán y el Mtro. Gabriel Vargas Lozano, co-director de *Dialéctica*.

Presentaciones de *Dialéctica*

El día miércoles 14 de octubre, del año pasado, se presentó el último número de *Dialéctica*, por la mañana, en la Biblioteca Central de la Universidad Autónoma del Estado de México y por la tarde, en la Facultad de Humanidades de la misma Universidad. Ante un nutrido público que llenó ambas presentaciones, el Mtro. Ruperto Retana, el Mtro. Ramón Gómez Sánchez de la Barquera y el Mtro. Gabriel Vargas Lozano, intervinieron para comentar, la historia de la revista y el contenido del último número. En la sesión matutina, los ponentes fueron sorprendidos por el gran interés que tuvo un público integrado predominantemente por jóvenes, por debatir los grandes problemas que afectan a nuestro país.

Actuel Marx

Para quienes piensan (o desean) que la reflexión en torno a Marx está agotada, les informamos que la revista Actuel Marx de

París, junto a el CNRS, el Instituto Italiano para los estudios filosóficos y la Universidad de París, organizaron, del 30 de septiembre al 3 de octubre de 1998, el *Congrés Marx International II*. El programa abordó temas relativos a la Filosofía, Derecho, Economía, Sociología, Historia, Estudios Marxistas, Ciencias Políticas, Cultura y Siglo XX. Participaron más de 500 investigadores de todo el mundo.

Thirth Radical Philosophy Conference. San Francisco

Durante los días 5 al 8 de noviembre de 1998, se llevó al cabo la "Tercera Conferencia Internacional de la "*Radical Philosophy Association*" de los Estados Unidos. La RPA es una importante asociación de filósofos que, a pesar de sostener diversas posiciones, coinciden en asumir una crítica al capitalismo por basarse en la explotación y la enajenación. Dentro de la RPA figuran investigadores destacados como Milton Fisk, Richard Schmit, Iris Young, Angela Davis, Douglas Kellner, Bertell Ollman, Robert Stone, Anatole Anton, Rodney Peffer y otros. Los miembros de la RPA han sido muy solidarios con el movimiento zapatista y con la Revolución cubana. A esta Tercera Conferencia fueron invitados especialmente Gabriel Vargas Lozano, María del Carmen García y Yolanda Angulo, de la revista *Dialéctica*.

El Manifiesto Comunista 150 Años Después

El año pasado, en todo el mundo, se realizaron una serie de actos conmemorativos de los 150 años de aparición del Manifiesto del Partido Comunista de Marx y Engels. Como se sabe, el Manifiesto es uno de los textos políticos más influyentes del último siglo. Sus autores realizaron un diagnóstico sobre su tiempo en 1848, un poco antes de la aparición de brotes revolucionarios en Europa. Un siglo y medio después, a pesar de que han ocurrido una serie de trascendentes acontecimientos, muchas de las ideas de los clásicos se encuentran vigentes.

Para reflexionar sobre ese texto, una serie de partidos, revistas e investigadores, convocaron a un "Encuentro Internacional. El Manifiesto Comunista, 150 años después. ¿Cuál es la alternativa al capitalismo? ¿Cuál es la emancipación humana?", del 13 al 16 de mayo de 1998. En ese encuentro participaron más de 500 estudiosos como Georges Labica, Francis Cohen, Suzanne de Brunhoff, Jacques Texier, Lucien Seve, Adolfo Sánchez Vázquez, Pablo González Casanova, Michael Löwy y muchos otros.

Spaces Marx Explorar, confrontar, innovar.

Después de la exitosa realización del Encuentro Internacional sobre el Manifiesto Comunista celebrado en París, se hizo un llamado a un nuevo encuentro, a realizarse en el segundo semestre del año 2000, bajo el tema de "Mundialización y emancipación humana".

Algunos de los temas serán:

-¿Qué analisis se puede hacer del siglo XX?

-¿Qué diagnóstico del capitalismo se puede proponer hoy?

-¿Cuál es el contenido y lugar del trabajo en las sociedades actuales?

-¿Cuáles son los procesos y actores para la superación del capitalismo y la transformación social?

-¿Cuáles son las formas de propiedad para una verdadera apropiación pública y social?

-¿ Cuál es la nueva concepción de la ciuda-dania, la democracia y la soberanía popular?

-¿Cuál es la forma y cual es el rol para una fuerza política revolucionaria de cara a la transformacion de la sociedad?

-¿Qué es el nuevo internacionalismo?

Usted puede consultar todo lo relativo en: http://www.internatif.org EspMarx

Réseau Espaces Marx International
64 Boulevard Auguste Blanqui, 75013.
Paris, Francia.
tel: (00 33) 01 45 35 92 04
e-mail: Espaces@Marx internatif.org

Doctorado *Honoris Causa* a Immanuel Wallerstein

El H. Consejo Universitario de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, acordó otorgar su máxima distinción al profesor Immanuel Wallerstein. El Dr. Wallerstein nació en 1930. Estudió en la Universidad de Columbia y luego en las de París (Denis Diderot), York y Libre de Bruselas.

Ha sido profesor de sociología en la Universidad de Binghamton; Director del *Fernand Braudel Center for the Study of Economics, Historical Systems, and Civilizations*. Director asociado de estudios de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y profesor en varias universidades de América y Europa.

De 1994 a 1998 fue Presidente de la Asociación Internacional de Sociología. Jefe de la *Gulbekian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Miembro de más de 20 sociedades de estudios sociológicos. Autor de libros muy conocidos como *The Modern World System, After Liberalism, Geopolitics and Geoculture. Essays of the Changing World System; Open the Social Sciences* y muchos otros. Recientemente le fue otorgado el doctorado *Honoris Causa* por la UNAM.

Facultad de Filosofía y Letras de la Buap. III Informe.

El pasado jueves 4 de marzo, el Dr. Roberto Hernández Oramas, director de la Facultad de Filosofía y Letras rindió, en la Biblioteca de Edificio Flores Magón, su III Informe de labores ante la presencia del Rector de la BUAP, Dr. Enrique Doger Guerrero y la comunidad de estudiantes, maestros y trabajadores de la mencionada Facultad. Entre los diversos aspectos mencionados, cabe destacar el fortalecimiento de los posgrados con el Centro de Estudios Universitarios y la Maestría en educación superior. De igual forma, se aprobó el proyecto de creación de la Maestría en Historia de la ciencia y la tecnología.

Fue también importante la labor editorial de la Facultad o en coproducción. Por ejemplo, se editaron los libros: *Temas y Diferencias. Escritoras mexicanas contemporáneas* de la Mtra. María del Carmen García Aguilar; *Una Mirada al espejo: el cine de las hermanas Navarro* de la Mtra. Gabriela Yañez Gómez; *Suspiros de ayer . Mujeres poblanas de los 40 a los 60* de la Mtra., Gloria Tirado Villegas y *Reconstruyendo una imagen. Indicadores de la situación de las mujeres en Puebla* de las maestras Ma. Elena Bravo y Clara Ureta Calderón, entre otras publicaciones que constituyen un indicador del crecimiento académico de los profesores que conforman la planta.

El Rector de la BUAP expresó su satisfacción por la buena marcha de la Facultad de Filosofía y Letras y felicitó a su comunidad por los logros alcanzados.

Otorgó la BUAP Doctorados *Honoris Causa Post Mortem* a Elena Garro Navarro y Germán List Arzubide

El pasado 26 de noviembre, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, otorgó el Doctorado *Honoris Causa* a dos personalidades de la literatura mexicana: a la escritora poblana Elena Garro y al poeta poblano Germán List Arzubide.

El homenaje póstumo que se rindió a estos dos personajes tuvo la intención de reconocer el talento, la creatividad y el arte de quienes engrandecieron con su obra las letras de México y del mundo.

Elena Garro nació en la Ciudad de Puebla el 11 de diciembre de 1916, desde pequeña se trasladó junto con su familia a Iguala Guerrero, en donde transcurrió su niñez. Posteriormente para continuar sus estudios, se muda a la Ciudad de México. Sus estudios superiores los realizó en la Universidad Autónoma de México, destacándose desde muy joven en el ambiente cultural y universitario. Empezó su actividad como actriz y coreógrafa en el Teatro de la Universidad dirigido en ese entonces por Julio Bracho; trabajó de igual forma al lado de Xavier Villaurrutia y Rodolfo Usigli. Fue integrante del grupo de teatro "TEA" a cargo de Xavier Rojas, y del grupo de "Poesía en Voz Alta".

En el campo de las letras tuvo como maestros a Julio Jiménez Rueda, a Samuel Ramos, Salvador Azuela y Julio Torri, entre otros prestigiados maestros.

En 1937 contrajo matrimonio con Octavio Paz (fallecido sólo unos meses antes que ella) con quien procreó una hija: Helena Paz Garro. De las primeras actividades como pareja, Elena Garro y Octavio Paz viajaron a España para participar en las brigadas internacionales que apoyaban la resistencia civil española al lado de otros intelectuales mexicanos que pertenecían a la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR), como Rafael Alberti, José Chávez Morado, Silvestre Revueltas, José Mancisidor, Cesar Vallejo y León Felipe.

Como periodista, Doña Elena Garro escribió para las revistas: "México en la Cultura", "La Palabra del Hombre" y la "Revista de la Universidad".

Como literata escribió diversos guiones cinematográficos, obras dramáticas, novelas, cuentos y escritos testimoniales. Fue merecedora de 1963 del premio "Villaurrutia" por su obra *Los recuerdos del porvenir*; en 1980 recibe el premio "Juan Grijalbo" por su novela *Testimonio sobre Mariana*; y en 1996 recibe el premio "Sor Juana Inés de la Cruz" por su libro *Busca mi esquela*.

En la entrega del Doctorado *Honoris Causa Post Mortem* a Doña Elena Garro, el Rector de esta máxima casa de estudios, Dr. Enrique Doger Guerrero, dijo: "Al homenajear a la Maestra Garro, la Universidad cumple con uno de sus más altos propósitos, relativos a reconocer a lo más excelso de nuestra cultura, a lo mejor de nuestras escritoras que han visto la luz en esta maravillosa Ciudad de Puebla. Al hacerlo, la universidad se honra a sí misma, al rendir tributo a una escritora universal. Junto con Sor Juana Inés de la Cruz y Rosario Castellanos, la Maestra Garro representa el trípode desde donde seguramente, las nuevas generaciones de escritoras mexicanas tomarán su punto de partida".[8]

La escritora Elena Garro Navarro murió en la Ciudad de Cuernavaca el 22 de agosto de 1998.

El poeta Germán List Arzubide, nació también en esta Ciudad de Puebla el 31 de mayo de 1898, estudió la carrera de Maestro Normalista en la Escuela Normal de Puebla e inició la carrera de abogado en el Colegio del Estado (hoy Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), la cual abandonó por las vicisitudes de la gesta revolucionaria en curso.

A las 12 años, Don Germán escribió su primer poema *Amo a las sombras*, en la pared de la cárcel donde estuvo detenido por arengar a sus condiscípulos sobre las razones de Madero. Participó activamente en la Revolución Mexicana bajo las órdenes de Carranza, después conoce a Zapata y escribe un libro sobre él titulado *Exaltación*, libro que fue ilustrado por Diego Rivera y Leopoldo Méndez. Funda primeramente la revista *"Vincit"*, para después fundar la revista *"Ser"*, dirigió también la revista *"Horizonte"*.

En 1916, impartió clases de Literatura en la Preparatoria de Xapala, de la cual posteriormente fue director. En el Distrito Federal dio clases en la Escuela Normal Oral de Literatura e Historia.

Después de conocer el estridentismo, en enero de 1923, lanza junto con Maples Arce el *Manifiesto Estridentista # 2*, edita también los principales libros del estridentismo e innumerables libros de gran importancia entre ellos las primeras novelas revolucionarias.

Convencido de la necesidad de la educación de la niñez, empieza a utilizar el teatro guiñol como herramienta de educación y adoctrinamiento infantil, llegándose a convertir en el mejor dramaturgo mexicano del teatro de títeres.

Entre sus múltiples actividades destacan el haber fundado la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR) y Radio Educación. Obtuvo el primer lugar en el concurso "El Nacional", con su cuento *El Río*, de entre sus obras sobresalen las escritas sobre *Lenin, Madero, López Velarde, la Gran Rebelión de los Constituyentes, el 1° de Mayo, la Huelga de Río Blanco;* así como las biografías de Hidalgo, Frobel y Copérnico.

Don Germán recibió el "Premio Nacional de Periodismo" en 1977, el "Premio Puebla" en 1987, la "Medalla de Oro de las Bellas Artes" en 1997 y el "Premio Nacional de Arte". Igualmente fue merecedor de la "Medalla Lenin" de la Unión Soviética en 1960.

En la entrega del Doctorado correspondiente, el rector de la BUAP dijo que: "El mejor legado de List Arzubide para las nuevas generaciones, se refiere al papel de la cultura, entendida como alegría de vivir, de pensar, más allá de academicismos y formalismos".*

Don Germán List Arzubide murió en la Ciudad de México el 17 de octubre de 1998. Afortunadamente para la comunidad de la Facultad de Filosofía y Letras de esta Universidad, y con motivo de su 100 aniversario, Don Germán visitó esta Facultad para recibir un cariñoso homenaje por parte de quienes integran este plantel.

Para concluir el acto de entrega de los Doctorados *Honoris Causa Post Mortem* a la escritora Elena Garro y al poeta Germán List Arzubide, el Dr. Enrique Doger Guerrero, señaló: "Con este homenaje, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla refrenda, una vez más, su carácter de universalidad de ideas, de pluralismo y de ser una institución comprometida con lo más importante y trascendente de la cultura y las raíces poblanas y, al propio tiempo, universales.

Con el reconocimiento rendido por la comunidad universitaria a Elena Garro y a Don Germán List Arzubide, nuestra Institución salda una vieja deuda para quienes pusieron muy en alto el nombre de nuestra entidad en el mundo de la literatura y de la actividad social. Su fama y prestigio ha trascendido las fronteras nacionales, para convertirse en parte la cultura universal".*

ma. del carmen garcía aguilar

*Doger Guerrero, E., "V Discurso del M.C. Enrique Doger Guerrero. Rector de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla", en: *Cuadernos del Honorable del Consejo Universitario*. Serie: Reconocimientos y Méritos, BUAP, noviembre de 1998.

DIALÉCTICA RECOMIENDA...

• *Las humanidades hacia el siglo XX*, Fac. de Filosofía y Letras de la BUAP, 1998.

Este libro recoge las memorias de un coloquio realizado en la BUAP, del 14 al 15 de octubre de 1997.

• Escobar Valenzuela Gustavo (compilador), *El pensamiento filosófico de México*, De. Torres Asociados. México, 1996.

Es una antología de textos sobre filosofía mexicana desde la epoca pre-hispánica hasta nuestros días.

• Fabelo Corzo José Ramón, *Retos al pensamiento en una epoca de tránsito*, Ed. Academia, La Habana, 1996.

Se recogen una serie de textos sobre los valores, desde un punto de vista marxista.

• Ferraro José, *¿Traicionó Engels la dialéctica de Marx?*, Ed. Itaca , México, 1998.

Profesor de la UAM-I , autor de diversos libros sobre la temática, Ferraro se opone a la interpretación de que Engels tergiversó a Marx.

• Kohan Néstor, *Marx en su (tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1998.

Se trata de una reflexión sobre el marxismo desde el punto de vista latinoamericano, realizada por un investigador de la Universidad de Buenos Aires.

• Sánchez Vázquez Adolfo, *Filosofía, praxis y socialismo*, Tesis 11, Grupo Editor, Buenos Aires, 1998.

Con un prólogo de Néstor Kohan y una entrevista de Gabriel Vargas Lozano, se reúnen una serie de ensayos sobre Gramsci, el Che Guevara, el marxismo en Latinoamérica, el socialismo en el siglo XXI y sobre la posmodernidad, escritos por el filósofo en los últimos años.

• Valdés Gutiérrez Gilberto, *El paradigma emancipatorio en América Latina: opciones en controversia*, Ed. BUAP, Fac. Filosofía y Letras/Instituto de Filosofía de Cuba, México, 1999.

El libro ofrece una propuesta abierta y plural para la construcción de un nuevo paradigma emancipatorio en América Latina.

• Veraza Urtuzuástegui Jorge, *Leer nuestro tiempo. Leer el Manifiesto*, De. Itaca, México, 1998.

Se trata de un amplio estudio sobre el Manifiesto del Partido Comunista de Marx y Engels, a 150 años de su publicación.



Mariátegui: Un Modelo para Comprender y Transformar el Mundo de Hoy*

josé ramón fabelo corzo

Emigdio Aquino, *José Carlos Mariátegui y el problema nacional*, México, 1997).

Osado y oportuno son los primeros adjetivos con los que se me ocurre calificar este libro. Mariátegui y el problema nacional, en época de tanto descrédito hacia el marxismo y tanta omnipresencia ideológica de la globalización neoliberal, parece, cuando menos, constituir un tema herético. En efecto, el derrumbe del modelo euro-soviético de socialismo y la ofensiva despiadada de las transnacionales por encima de fronteras políticas, económicas y culturales han propiciado que muchos vean en un 'viejo' marxista como Mariátegui y en un 'viejo' problema como el de la nación y la nacionalidad, asuntos ya hundidos para siempre en un pasado trascendido inobjetablemente por la nueva época de la Postmodernidad. Su interés, si alguno queda, no pasa de ser histórico o hasta folklórico. Y sin embargo, nos encontramos con una obra que une ambos asuntos en un libro, y no con la mera intención de historiar un pasaje pretérito, sino con la de revelar su extraordinaria actualidad y vigencia. Por eso se trata de un libro osado, valiente y, en buena medida, a contracorriente.

Al mismo tiempo, es una obra oportuna. Los cantos de sirena asociados al fin de la guerra fría y a la victoria aparentemente definitiva del capital no han traído solución a ninguno de los problemas humanos que un día hicieron nacer al marxismo y al socialismo. Los problemas continúan ahí, hoy agudizados y multiplicados. Y siguen sin aparecer respuestas alternativas que superen al marxismo y al socialismo como perspectiva de solución. Está claro que ya hoy la salida no puede ser ni aquel marxismo dogmatizado ni aquel socialismo burocratizado. Renovación y creación han de ser ahora las palabras de orden. Y, en este sentido, la vida y obra de Mariátegui y la manera en que enfrentó los problemas de su tiempo ofrecen lecciones paradigmáticas a todo aquel que hoy siga aferrado a la utopía de un mundo más justo. Aquel Mariátegui que, en la temprana fecha de los años 20, supo enfrentarse a las desfiguraciones que ya para entonces sufría la teoría y la práctica revolucionarias; aquél que, en aparente paradoja, calificó como desfavorables al marxismo las conclusiones de su libro *Defensa del marxismo*, lo cual se explica por el hecho de tratarse de un libro que según la estimación del propio Mariátegui estaba "exento de todo pedantismo doctrinal y de toda preocupación de ortodoxia"[1]; aquél que combatió toda interpretación del marxismo que lo asumiera como "un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos lo climas históricos y todas las latitudes sociales"[2]; aquél que concibió el socialismo en nuestras tierras no como "calco y copia", sino como "creación heróica"[3]. Ese Mariátegui nos es hoy muy necesario. El libro de Emigdio Aquino así lo rescata. Por eso se trata de una obra oportuna.

Muchas son las enseñanzas del Amauta que aquí se revelan. Más que todo su método, de nítida inspiración marxista, nos establece pautas normativas para el quehacer teórico y práctico-político actual.

Tal vez el tema que más preocupó a Mariátegui haya sido, precisamente, el del problema nacional de su Perú natal. Comprende que el asunto más grave de su patria es el problema del indio. Asume como propia su voz, construye una concepción indigenista y nos habla de un socialismo indoamericano. Parecería una actitud rara para alguien que se autocalifica como marxista si la miramos con los lentes de la ortodoxia doctrinaria. ¿Por qué Mariátegui habla de indios más que de proletarios? Con esto el Amauta se levanta contra el que sería uno de los grandes defectos del marxismo

© *Dialéctica*, año 23, núm. 32: primavera de 1999

dogmático: el reduccionismo de clases. La situación del Perú —y esto él lo sabe muy bien— no se parece en nada a la Europa del siglo XIX de Marx, donde la contradicción burguesía-proletariado abarcaba la médula y la mayor parte de la estructura social y donde, por supuesto, no había indios. En el Perú de Mariátegui, por el contrario, la población indígena alcanzaba las cuatro quintas partes del total de habitantes del país y su composición no era identificable con la de la clase obrera, al subordinarse a distintas formas coexistentes de propiedad y producción: la comunitaria, la feudal, la capitalista. No podía entonces pensarse el asunto en la forma clásica en que lo hicieron Marx y Engels. Hubiese sido la forma menos marxista de hacerlo. Por eso Mariátegui afirma que nadie que mire el contenido y esencia de las cosas puede sorprenderse de la confluencia o aleación de "indigenismo" y socialismo. "El socialismo —dice— ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas"[4].

Pero las reivindicaciones indígenas no significaban para el pensador peruano una vuelta romántica y nostálgica —a la vez que irrealizable— hacia la civilización incaica. Eso significaría desconocer más de



cuatro siglos de historia y, por demás, entrañaría un racismo —basado en la sobrestimación del indio y su supuesta misión mesiánica— tan pernicioso como aquel que afirma la superioridad de la raza blanca. Al tiempo que habría que recuperar los hábitos de cooperación y solidaridad de la herencia incaica tendrían éstos que integrarse con los elementos positivos asimilables de la herencia colonial y de la herencia republicana. No podía adoptarse una actitud nihilista hacia ninguna de las fuentes. La reivindicación proclamada dirigía sus ojos hacia delante y no hacia el pasado. Se aspiraba a un Perú integral y socialista.

Si bien la preocupación más latente de Mariátegui estaba asociada al problema nacional, al mismo tiempo no pasó por alto ninguno de los temas internacionales que eran trascendentales para su tiempo. Y éstos los abordaba no como problemática aparte, sino en íntima ligazón y como marco exterior de la problemática peruana. Fue ésta otra de sus grandes enseñanzas, que partía de su más profunda

convicción. Por eso, al fundar la Revista *Amauta* declaraba que su perfil estaría concentrado en el Perú, pero "dentro del panorama del mundo... Todo lo humano es nuestro"[1]. Esta preclara visión de la dialéctica de lo nacional y lo internacional condicionó sus estudios sobre el surgimiento y afianzamiento del imperialismo, las revoluciones Mexicana y Socialista de Octubre, la Primera Guerra Mundial, la conversión de Estados Unidos en la primera potencia imperialista, la crisis de la democracia burguesa, el nacimiento del fascismo. Comprendía muy bien que Perú y América Latina giraban en la órbita de la civilización occidental capitalista y que el proyecto socialista habría de traspasar las fronteras nacionales. De ahí que al redactar los Principios Programáticos del Partido Socialista afirmara "el carácter internacional del movimiento revolucionario del proletariado. El partido socialista adapta su praxis a las circunstancias concretas del país; pero obedece a una amplia visión de clase y las mismas circunstancias nacionales están subordinadas al ritmo de la historia mundial"[2].

No concebía Mariátegui otra manera de solucionar el problema nacional de los países coloniales y semicoloniales que no fuera a través del socialismo. ¿De qué otro lugar podía venir la solución? El nacionalismo de los países imperialistas es reaccionario y expansionista, representa para los países periféricos una fuerza anti-nacional. Los intereses de la llamada "burguesía nacional" de la periferia dependiente gira en la órbita del capital foráneo, pesa más en ella el interés de clase que el interés nacional, por lo que asume por lo general una actitud entreguista muchas veces disfrazada de fraseología patriótica. La conclusión para Mariátegui era obvia: no hay solución al problema nacional al margen de la lucha de clases.

Si importante era en la época de Mariátegui esta relación entre lo nacional y lo internacional bajo el prisma de una salida socialista a las contradicciones y conflictos irresueltos, cuánto no lo será hoy cuando los problemas nacionales se han agravado, cuando la impetuosa mundialización comandada por las transnacionales quita poder a los estados y amenaza con borrar las fronteras nacionales, cuando la mayor contradicción en el mundo actual es —como señala el autor en su introducción— la que se presenta entre las potencias imperialistas y los países del tercer mundo y cuando el capitalismo muestra cada vez más su incapacidad para solucionar los profundos problemas sociales, ecológicos y éticos que hoy afronta la humanidad.

El actual proceso de globalización no es más que la continuación de la fuerza expansiva del capital que ya Mariátegui avizoró en su época. Pero en la medida en que en su marcha pretende abarcar a todo y a todos la globalización capitalista muestra cada vez más su endeblez, su deshumanización, su ingobernabilidad, su denigración moral, su amenaza para la supervivencia misma de la humanidad, al tiempo que hace aún más injusto y excluyente a este sistema. Todas estas secuelas son acompañadas por formas de pensamiento que, a su manera, expresan esta crisis. El relativismo exacerbado, el fin de los metarrelatos, la cancelación de las utopías, la apelación exclusiva a lo microlocalizado y a la más pragmática praxis, ponen de manifiesto la pérdida de la ilusión en la eternidad del sistema y en la posibilidad que éste dé solución a sus contradicciones. Ya Mariátegui lo anticipaba, cuando esta ilusión "empieza a flaquear en nuestra civilización, socavada por el pensamiento relativista, es porque nuestra civilización se aproxima a su ocaso"[3].

Pero claro que el Amauta no se refería a un inevitable final holocáustico para la humanidad. Aunque ésta no deja de ser una posibilidad real, sobre todo en nuestros días, aquí se tiene en cuenta la crisis y el ocaso de un tipo específico de civilización. La crisis de la Modernidad es en realidad la crisis de la civilización capitalista occidental que, a través de la mundialización, hoy se ha extendido a todo el planeta. Una salida a tal situación sí la concibió el marxista peruano. A ella dedicó todo el pensamiento y la acción de su corta vida. Y como entendió el problema como un asunto civilizatorio y no sólo peruano, proyectó sus ideas y su actividad política

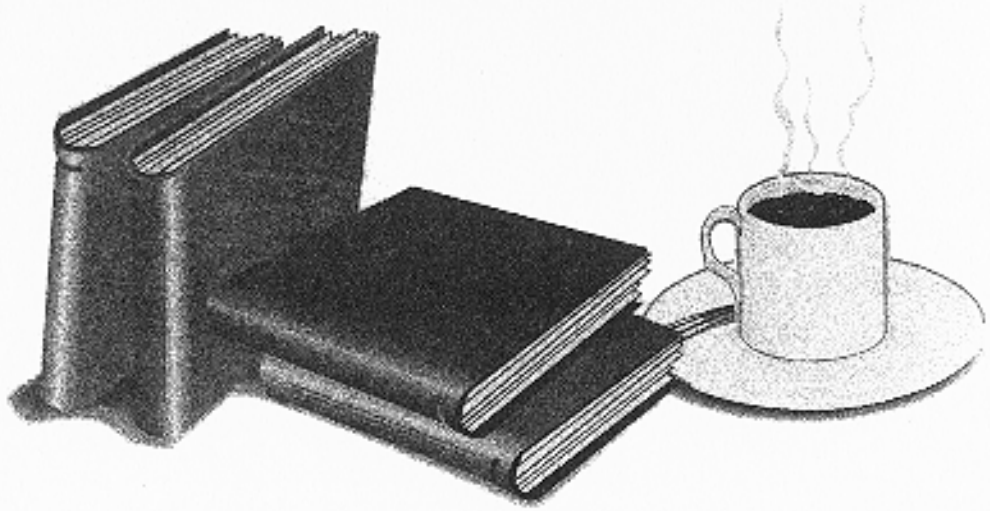
más allá de las fronteras de su país. Por eso, en primera instancia, luchó por el rescate de la idea bolivariana de una América Latina unida, sin confiar esta tarea a la voluntad política de los gobiernos. "Los brindis pacatos de la diplomacia —decía— no unirán a estos pueblos. Los unirá, en el porvenir, los votos históricos de la muchedumbre"[4]. Y más allá de América Latina previó un futuro de unidad de todo el género humano bajo nuevos principios y dentro de un sistema internacional diferente: "la humanidad —decía— se encamina, bajo la acción de los factores de interdependencia y de solidarización de los intereses económicos, hacia la constitución de vastas federaciones"[5]. Como puede apreciarse no se oponía Mariátegui a la mundialización, todo lo contrario, buscaba una forma alternativa a la mundialización capitalista, una que permitiera el cierre del ciclo nacional y autónomo de cada país periférico, una mundialización donde no hubiera periferia, ni centro. La lucha por este ideal tenía que coincidir con la lucha por el socialismo.

El libro de Emigdio Aquino nos clarifica todo esto y mucho más. Nos trae a ese Mariátegui tan necesario hoy, ese increíble ser humano que en sólo 7 años (de 1923 a 1930) logró acumular para el futuro tamaña herencia teórica y práctico-política. Sin haber cumplido los 36 años al morir el Amauta dejó un obra de un incalculable valor no sólo para el Perú de sus días, sino para toda la América Latina y el mundo de hoy.

Como fiel discípulo de la figura que estudia, el autor de este libro aplica con maestría el método dialéctico, nos presenta un Mariátegui vivo, inserto en una realidad económica, política y cultural, enfrascado en las polémicas de su época, haciendo frente, en crucial combate ideológico, a las principales líneas de pensamiento de su tiempo.

No hay dudas de que esta obra representa una valiosa contribución al acervo bibliográfico sobre el insigne pensador marxista y sobre los problemas del mundo contemporáneo.

*Palabras de presentación del libro de Emigdio Aquino.



NOTAS

1 Ver sus cartas del 10 de marzo de 1929 y del 11 de marzo de 1930 a Samuel Glusberg; en: José Carlos Mariátegui: *Correspondencia*, Lima, 1984, t. 2, pp. 525 y 740.

2 Tomado de: Emigdio Aquino: *José Carlos Mariátegui y el problema nacional*, D.R. Unión de Universidades de América Latina, México, 1997. p.112.

3 *Ibídem*, p. 189.

4 *Ibídem*, p. 137.

5 *Ibídem*, p. 61.

6 *Ibídem*, p. 191.

7 *Ibídem*, p. 89.

8 *Ibídem*, p.103.

9 *Ibídem*, p. 94.

Nuevo Tiempo Mexicano de Carlos Fuentes

maría teresa colchero garrido

Carlos Fuentes, *Nuevo Tiempo Mexicano*, Colección Nuevo Siglo, Editorial Aguilar; 1994. Premio Príncipe de Asturias 1994.

En este libro Carlos Fuentes hace un nuevo recuento de varios aspectos y sucesos que conforman un México contemporáneo. Recordamos que en 1971, Fuentes publicó *Tiempo Mexicano*, ensayo en el que Carlos Fuentes desarrollaba una opinión sobre la cultura en México. Una de las propuestas tenía que ver con la corriente existencialista, la cual adquirió más empuje en México que otras de las vanguardias, de aquí que propone "Kierkeegard en la Zona Rosa". En este ensayo actualizado después de 23 años, Carlos Fuentes nos presenta una reflexión profunda sobre los desafíos a los que se ha tenido que enfrentar México en las últimas décadas. La propuesta de Fuentes tiene que ver con la idea de José Ortega y Gasset: sólo a través de la cultura podemos hallar un conjunto de soluciones para todos los problemas. De ahí que no hay una política absoluta, hay muchas políticas correspondiendo a varias culturas y a muchos valores. En esta obra Carlos Fuentes propone una estrategia de desarrollo político inclinado a la democracia, unida a una tarea cultural que nos haga enfrentar nuestros problemas con dinamismo, analíticamente, pero desde una propuesta plural y democrática que logre que los mexicanos podamos alcanzar un nuevo tiempo que coadyuve al progreso tanto político como de desarrollo intelectual. Todo esto queda planteado con el único objetivo de señalar una puerta abierta, una esperanza para nosotros los mexicanos. En las páginas del libro encontramos que Carlos Fuentes, en primer lugar, hace un recorrido a nuestro pasado y pone mucho énfasis en la riqueza natural de México, va al origen de nuestro país y así nos habla de: "Sol de Agua"; mar, opulentas ondulaciones tropicales. Papaloapan, Río de las Mariposas. Páztcuaro, Lago surcado de libelulas. Iztpapalotl, la diosa estelar del panteón azteca que todavía parece revolotear sobre las aguas fluyentes y tranquilas. El agua cuando está muy quieta se vuelve un espejo, "Sol de Tierra", los volcanes muertos Popocatépetl e Iztaccíhuatl; el Nevado de Toluca, el Paracutín; país de barrancas, el Cañón del Colorado y el gran abismo de la Barranca del Cobre. "Basta un paso a la derecha, a la izquierda, hacia adelante, hacia atrás, para que el gran abismo de piedra se altere fundamentalmente y se desconozca a sí mismo". El propio autor se hace la pregunta: ¿no es esta la definición misma del Barroco? En efecto el Barroco es un arte de desplazamientos y lo más importante es que requiere el movimiento del espectador para ser visto y para verse a sí mismo. Es un arte circular, es el arte de lo redondo como en Bernini y Miguel Ángel, como en las *Meninas* de Velázquez. Pero en México el arte Barroco adquiere una significación más propia, más auténtica del ser de los mexicanos, va más allá de la razón sensual o intelectual de Europa, en México el Barroco se convierte en una necesidad y en una afirmación vital. El Barroco americano es el arte de las carencias y al mismo tiempo es la abundancia imaginaria de quien nada tiene; metafóricamente Fuentes nos señala: es el salto mortal sobre la barranca con la esperanza de caer de pie, en el otro lado."

"Sol de viento", país de nubes arrastradas, quietas, luminosas, hijas favoritas del siguiente sol, el sol de viento. El aire que sopla por las bocas de dos dioses gemelos mediterráneo uno, mexicano el otro, los dos eufónicamente hermanados Eolo y Ehécatl. A través del sol de aire las cosas que parecían eternas se revelan mudables.

"Sol de fuego", éste va a calcinar la tierra como los cráteres, rocas de lumbre como en la prosa de Juan Rulfo, el campo más llano pero también la montaña más alta, tienen un hoyo por donde se escapa el calor de la muerte y del sexo. Eros y Tánatos, Mictlán de los antiguos mexicanos a donde se ingresa enmascarado; necesitamos otro rostro para la muerte. Lo más importante es que este retrato de la creación nunca reposa porque aún no ha concluido su proceso. Recordemos que la tradición china nos habla de que el periodo del fuego corresponde al crecimiento, el periodo de tierra corresponde a la experimentación y juventud, y el periodo de viento corresponde al periodo de la madurez que al mismo tiempo conlleva a la reflexión espiritual.

Después de que Carlos Fuentes evoca la naturaleza mexicana como símbolo de un potencial y de riqueza inagotable, recursos eternamente renovables y todavía en proceso lo que significa que se presta para la evolución y para la mudanza, "en El viaje al centro de la tierra", Fuentes nos dice que el movimiento original en la literatura es el viaje y la palabra del origen es el mito. Es el primer nombre del hogar, los antepasados y las tumbas, le pedimos al mito del origen un poco de compasión; lo visitamos a través del viaje; la palabra en movimiento nos arroja al mundo, al viaje, al otro y esto es la Épica y a través de este viaje descubrimos nuestra fisura trágica. Se trata de un círculo inabarcable en la literatura original; se le llama mito, epopeya y tragedia. En realidad se trata de un préstamo que se le hace a la poesía; es el caso de Homero, Byron o Neruda. Hay otro movimiento de la palabra que puede ser interno, confesional, subjetivo, como en el caso de San Agustín, Rousseau o Freud; o también puede ser el viaje de nosotros mismos y hacia el reconocimiento del mundo, se trata de Don Quijote; pero hay un viaje más, el de Julio Verne que nunca salió de su aldea francesa y desde ahí viajó a la luna o veinte mil leguas debajo del mar. El viaje también puede ser simbólico en busca del Santo Grial o como Thomas Mann, hacia la montaña mágica, como Virginia Woolf que nos invita a viajar hacia el faro. En cualquier caso, el viaje y la narrativa son gemelos, pues ambos suponen un desplazamiento cuya premisa común es el abandono de la plaza en busca de territorios de aventura, de riesgo, de lo insólito. Fuentes nos pone el ejemplo de la narrativa de Fernando Benítez, quien ha explorado a fondo el mundo de los Coras, Tarahumaras, los Huicholes o los Tepeguanes, como parte de su mundo y de su herencia. Por eso, el drama extraordinario de los libros de Benítez es que el autor mira con objetividad, pero es partícipe de una subjetividad objetiva. Está ante una paradoja, los indios son suyos y son ajenos; pero él no puede ser un hombre completo sin ellos, aunque ellos continúen sus vidas totalmente indiferentes a él. En este apartado Carlos Fuentes nos señala que hay que buscar otro destino para participar en los frutos de la comunidad indígena, pues su pureza ritual, su cercanía a lo sagrado, hacen en nuestros propios términos el valor del otro. Fuentes opina que seremos muy injustos si los olvidamos y que esta actitud se puede revertir y nos puede condenar al olvido de nosotros mismos. El autor nos propone que los indios de México son el fiel de la balanza de nuestra posibilidad comunitaria. Debemos compartir el pan con ellos.

En el apartado correspondiente a las tres revoluciones mexicanas, Fuentes plantea que la Revolución de 1910 a 1921, se compone de tres partes, la primera, es la correspondiente a lo agrario, la restauración de los derechos sobre la tierra, bosques y aguas. Un proyecto favorecedor de una democracia comunitaria y descentralizada. La segunda, correspondió a la revolución nacional, centralizadora y modernizante y, la tercera, corresponde a una incipiente revolución proletaria que transforma lo artesanal en industrial moderno. El México revolucionario investiga minuciosamente un área poco conocida: la de la propiedad de la tierra en manos de los norteamericanos en México durante la dictadura de Díaz. En 1910, ésta ascendía a cien millones de acres que incluían valiosas minas, tierras agrícolas y bosques, y que representaban 22% de la superficie del país, un ejemplo, William Randolph Hearst. Recordemos que Carlos Fuentes en sus dos obras *La muerte de Artemio Cruz* y *Gringo Viejo*, trata el tema de la Revolución Mexicana, la conclusión a la que llega el ensayista es que el resultado de la Revolución en términos generales abrió nuevas posibilidades a la so-

ciedad ofreciendo educación pública y movilidad social; sin embargo, Fuentes opina que a casi 70 años de la muerte de Zapata, México enfrenta una severa crisis y una necesidad de un cambio. En México, se ha dado un enorme desarrollo, pero simultáneamente ha crecido una gran injusticia. Así, que los mexicanos de hoy debemos buscar las soluciones para una modernización económica basada en una modernización política. Pero, además recordemos que esta modernización no la vamos a poder alcanzar a través de las pequeñas comunidades agrarias. De ahí que el aspecto cultural vuelve a ser prioritario, hay que darle continuidad a la historia de México y entonces hay que proceder balanceando la tradición y el desarrollo.

Carlos Fuentes percibe una antesala a un nuevo tiempo mexicano y para esa ocasión se detiene a celebrar un acto de la memoria y de la imaginación: sólo que el escritor va a invertir los términos e imagina un pasado y recuerda un porvenir, prometido en parte por ese pasado, desvirtuado otro tanto por él, todo esto a la vez es un obstáculo que anima lo que hemos sido, somos y queremos ser. Carlos Fuentes propone que la política mexicana está basada en una tradición. Esta tradición, llamémosle pasado, tensión entre presente y pasado, tensión entre tradición y renovación; constituye una serie de prácticas que se han repetido a lo largo de varios siglos. Para Carlos Fuentes, esta dialéctica se compone de una primera vertiente que cataliza el impulso centralizador, autoritario, religioso, conservador y la otra vertiente que va hacia el movimiento descentralizador, hacia la democracia, alcanzar lo laico y modernizante. Así, Carlos Fuentes señala: "El primer movimiento, el centripeto se presentó originalmente con la máscara del monarca azteca, cuyo título oficial el *tlatoani*, el señor de la gran voz, designa sus atributos autoritarios: el rey es el dueño absoluto de la palabra. La monarquía española le dio a México un sistema vertical y autoritario no demasiado distinto del de Moctezuma, pero con una variante: la metrópolis quedaba lejos de la colonia". (Fuentes: 58). Esa distancia entre la Corona y la Colonia, entre la legalidad y la práctica y el abuso de facto fue cobrando forma entre los caciques, los jefes locales, familias, asociados, guardaespaldas, matones a sueldo, amantes que gobernaban a base de caprichos, lo más profundo de México. Podemos decir que Fuentes está resaltando la política de los sótanos, la política a escondidas, la política subterránea que desconoce las leyes arbitrariamente.

Carlos Fuentes nos señala que para comprender qué es la tradición política mexicana hemos de considerar dos elementos fundamentales: primero, que durante trescientos años existió una sola escuela política en toda la América española, que procede de las enseñanzas de la escolástica católica a través de san Agustín y santo Tomás de Aquino. Segundo, la presencia del derecho romano, la publicación de las doce tablas, tablas que podían ser desconocidas o aplicadas según la decisión del mandatario. Así, Carlos Fuentes afirma: "las políticas imperiales romanas, benditas por la filosofía política católica, legitimaron al imperio español" (Fuentes: 60).

En 1821, con la Independencia, el movimiento liberal y modernizante toma su cauce y a partir de ese momento se dio un estira y afloja entre dos grupos: los liberales y los conservadores. A los pocos años, México se transforma en un sólo hombre: Santa Anna, déspota y anarquista, y México paga las consecuencias de este mal gobernante cediendo la mitad de su territorio a Estados Unidos. Inmediatamente después, con la presencia de Maximiliano y Carlota y la traición del partido conservador, México estuvo a punto de perder la otra mitad de su territorio. La pérdida de Texas y California fue la última ruptura respecto al anterior territorio del imperio español. Benito Juárez, afortunadamente viene a ser el gran triunfo e impulsa los elementos de modernidad, protege a los laicos y es pro-capitalista. Lo más importante, separó a la Iglesia del Estado. En definitiva, el máximo logro de Benito Juárez fue la implantación de un Estado, donde antes no había nada. Díaz, aprovechó la existencia del Estado juarista y le dio un contenido autoritario, como buen dictador reprimió todos los llamados provenientes de las fuerzas populares y así,

Carlos Fuentes nos dice, que Porfirio Díaz logró el caos congelado, la respuesta a este caos es la Revolución de 1910. Para Carlos Fuentes, la Revolución Mexicana es el movimiento más importante de nuestra historia y a través de él México reconoce su totalidad cultural, pues ninguna de sus partes debía ser sacrificada. Fuentes propone que ahora nos toca a nosotros a través del reconocimiento mutuo aceptar todo lo que hemos sido, comprender que somos una nación multicultural dentro de un mundo más variado y pluralista. Para Carlos Fuentes, la Revolución Mexicana es una auténtica revolución, equiparable a la francesa, a la soviética, a la china o a la norteamericana. Carlos Fuentes nos dice recordando el pensamiento del historiador Enrique Florescano: "No es una ilusión ideológica de cambio, es un cambio real que revoluciona al Estado, desplaza violentamente a la antigua oligarquía dominante, promueve el ascenso de nuevos actores políticos, e instaura un nuevo tiempo, el tiempo de la Revolución".

Carlos Fuentes también subraya el hecho de que afortunadamente la Revolución encarnó su pensamiento en la cultura y eso hizo que no se acallaran las voces de la creación y de la crítica. Más aún, nosotros somos lo que somos gracias a José Vasconcelos, a Alfonso Reyes, a Mariano Azuela, a López Velarde, a la música de Óscar Chávez, a la pintura de Clemente Orozco, Siqueiros, Diego Rivera y Frida Khalo... El PRI fundado primero como el Partido Nacional Revolucionario (PNR) por el llamado jefe máximo Plutarco Elías Calles, en 1929. La presencia de Lázaro Cárdenas entre 1934 y1940, dio la verdadera cuña al partido, lo que Cárdenas trató de hacer fue organizar a todas las fuerzas que otrora habían contribuido a la Revolución, o sea eran los campesinos, obreros y clase media,' y creó corporaciones de todos ellos dentro del partido. Instituyó la reforma agraria y después, la nacionalización del petróleo en



1938 le da una autonomía a México, y esto aunado a la conformación de una infraestructura nacional en los sectores salud, educación, comunicaciones, agencias de financiamientos, protección a los sindicatos oficiales y el crecimiento de la industria de un proletariado industrial abundante pero mal pagado, crearon una clase empresarial que sin miramientos se aprovechó de sus políticas. Con la fundación del partido, se origina la práctica de la designación del próximo presidente por el saliente, así Calles elige a Cárdenas. En resumidas cuentas, el hecho es que durante un largo tiempo y gracias a las transformaciones revolucionarias que señala el historiador Florescano, México fue capaz de sostener su crecimiento y pudo cumplir con su compromiso interno a manera de juez de paz o mediador de las pugnas entre los distintos grupos.

¿Cómo sucede la ruptura del compromiso? A través de la carencia de límites y contrapesos que obligarán a rendir cuentas. Así, aparecieron las primeras fracturas y tensiones entre el Frente Obrero y el Campesino y la Presidencia de la República. Ya desde Ruíz Cortines comienzan los movimientos independientes, continúan en el gobierno de López Mateos y se agudizan bajo el mandato de Díaz Ordaz, que estallan con la ruptura del Frente Juvenil de la clase media y la matanza de Tlatelolco ordenada por el Gobierno de la República. El país cayó en una gran tensión, el comienzo de la década de los setenta fue un terreno muy vulnerable bajo el gobierno de Luis Echeverría que a toda costa quiso simular una política de apertura y de allanamiento de camino hacia la democracia, sin embargo, la ola de secuestros y asesinatos en el sótano de este gobierno no tiene precedentes, el final de la década se transforma bajo el progreso ilusorio planteado por López Portillo con una banca rota y un déficit que lleva al país a una tremenda crisis en 1982. Algunos de los problemas, desafortunadamente, son el rebote de las que en otro momento llegaron a

ser soluciones exitosas como los programas de salud pública, que hoy no pueden contener el problema de la explosión demográfica, y que para el año 2000 el deterioro será mucho mayor. Por su parte, la agricultura comercial exitosa ha empobrecido a los latifundistas rurales. La implantación del programa de educación y la creciente vida intelectual pusieron de manifiesto con mucho mayor énfasis que algo anda mal y que en la práctica el desarrollo se da sin justicia ni democracia. La falta de comprensión del gobierno de Gustavo Díaz Ordaz y su respuesta autoritaria, el 2 de octubre de 1968, se ha constituido en el parteaguas de la conciencia contemporánea de México.

En 1988, en medio de la crisis política se configuraron a través de las elecciones del 6 de julio, situaciones inéditas para las cuales las estrategias más competentes de la regencia priísta, no podían dar respuestas. Carlos Fuentes, le llama a esto, *segundo parteaguas*; en realidad se hizo pública la intransigencia y la ausencia de "democracia". Así, Salinas de Gortari durante su periodo presidencial se plantea el objetivo prioritario de la firma del Tratado de Libre Comercio. Con bastante suerte y los brujos de su parte, llegó satisfecho hasta el día de San Silvestre de 1993. Posteriormente, vino el año de la vida en peligro. En "Recordando el futuro", Carlos Fuentes nos dice que la literatura fantástica latinoamericana tiene un problema y es que se vuelve literatura realista en unos cuantos años. Fuentes nos advierte que una modernización empresarial a ultranza será tan coja como el viejo dictador Santa Anna. En medio de todo esto, surgen movimientos indígenas, uniones de crédito rural, asociaciones de interés colectivo, ligas de producción comunitaria; todas estas acciones pueden impedir nuevos estallidos como el de Chiapas. En definitiva lo que Fuentes marca es: ante el deterioro del sistema debe ofrecerse una alternativa capaz de organizar la nueva relación entre la sociedad y el Estado sobre bases democráticas para encarar el siglo XXI con estrategias políticas y culturales que permitan que México salga adelante y fortalecido de su actual crisis. Hoy más que nunca, México exige mayor grandeza y entrega en quienes lo gobiernan. Pues como nos dice Carlos Fuentes, las ilusiones de los mexicanos se han desvanecido y el gobierno debe evitar que se transformen en ilusiones pérdidas.

En el apartado: "Nacionalismo, integración y cultura", el escritor nos habla de las distintas heridas acestadas a México.

Parte del concepto nacionalismo y de nación; propuestos como términos modernos que justifican y legitimizan políticamente cohesionando ciertas ideas unitarias. El nacimiento de la nación es una consecuencia del proceso de modernidad y sus surgimientos se fundamentan en la necesidad de dar respuestas a las heridas "infringidas" a la sociedad.

Las heridas o pérdidas que menciona Carlos Fuentes con respecto a la historia de las "Sociedades Mexicanas" son las siguientes:

1. Se pierde el centro de adhesión indígena, a través de la pérdida del mundo religioso dañada por la Conquista Española. La respuesta a esta herida fue religiosa y cultural más que política.
2. La falsa nación independiente

2.1 Primera etapa de 1821 a 1854 donde subsisten las relaciones socioeconómicas coloniales, pero desprovistas de la justificación religiosa. Estados Unidos invade en 1847 como consecuencia del fracaso de Santa Anna que no es capaz de defender lo que Morelos propuso.

2.2 Segunda etapa, que corresponde a la Invasión Francesa a la que el gobierno de Juárez restituye conformando un Estado Mexicano.

3. Porfirio Díaz quiso darnos civilización sin democracia (Fuentes: 88).

4. La Revolución Mexicana fue el mayor intento de nuestra historia de reconocer nuestra totalidad cultural. Pero siempre rescatando todos los aspectos de todos los sectores ideológicos. Por ejemplo, la Revolución intentó sacrificar el aspecto religioso, y no lo logró.

5. Tlatelolco. La más reciente herida mexicana se abrió el 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco, con este suceso los cincuenta años de legitimidad se derrumbaron. La herida se llama desde entonces falta de democracia con falta de desarrollo. El debate actual contiene ambos vacíos y el problema se basa en cómo llenarlos. Los planteamientos son:

5.1 ¿Nacionalismo o internacionalismo?

5.2 ¿Aislacionismo o integración?

5.3 ¿Democracia política o desarrollo económico?

Otro precepto que al parecer de Carlos Fuentes nos empantana, es el de la cultura con una correspondencia política que hasta hoy se ha llamado nación. Al mismo tiempo Fuentes nos señala, que esta concepción no debe ser eterna, hay que encontrar otro complemento político, la superación cualitativa, que salve tanto a la nación como a la cultura.

Al final de este apartado, el ensayista mexicano subraya que en realidad la constante que se dilata es la promesa incumplida de la democracia en México. Y nos advierte: ¡Cuidado! No vaya a servir esto de pretexto para que Estados Unidos, en aras de la libertad, entre a salvarnos. Carlos Fuentes concluye diciendo que la verdadera portadora de la cultura es la sociedad entera, tan pluralista como puede serlo su cultura. Y así nos dice: "La democracia como centro de identificación, coherente con la cultura y la sociedad, nos permitirá cerrar las heridas por nosotros mismos". (Fuentes: 92).

Somos nosotros mismos, los que debemos conformar proyectos con voluntad, con imaginación, sopesando nuestro pasado, con una visión positiva hacia el futuro. Nosotros, todos los seres que conformamos la actual sociedad de nuestro país.

Con respecto al asunto del Tratado del Libre Comercio, Carlos Fuentes nos señala que el presidente Salinas de Gortari apostó la casa completa y ganó. Sin embargo, esto hace que el compromiso del gobierno mexicano sea mucho mayor, ya no podrá el sistema político ampararse en la impunidad. Y así Fuentes afirmó: "El presidente Salinas tiene la urgente tarea de preparar elecciones democráticas y creíbles en 1994" (:106). Desde luego que para Carlos Fuentes, la integración de México al mercado internacional, la firma del Tratado, fue algo muy positivo; de otra manera el aislamiento habría sido mucho más peligroso. Pero sí debemos subrayar que la firma del Tratado no nos liberará de nuestros problemas anteriores, los problemas existentes; esos sólo los vamos a resolver a base de trabajo y constancia, dedicación, imaginación, voluntad y deseo.

Al final de este libro encontramos el diario del año 1994, de carácter peligroso. Y así Carlos Fuentes nos va presentando mes tras mes los acontecimientos más relevantes de la política mexicana.

Enero: Hay guerra en Chiapas. El país reprueba la violencia ¿hay otra alternativa? Los chiapanecos dicen que no. El resto dice que sí. Y Carlos Fuentes señala: "Puede y debe haber diálogo, puede y debe haber soluciones políticas en Chiapas, por difícil que sea en medio de un cocido de racismo, teología de la liberación, sectas protestantes, explotación económica e ideologías guerrilleras arcaicas..."(:120).

En realidad, México se debe mirar en el espejo de Chiapas y debe tomar la lección de que economía y política deben ir siempre de la mano, no debe sacrificarse ni desarrollo ni democracia. Todo este conflicto en la atmósfera hirviente del año electoral no sabemos dónde puede desembocar.

Febrero: Las dos democracias son una sola. Se abre la protesta contra estos abusos. La propuesta de Carlos Fuentes se basa en un federalismo efectivo que en la clásica definición de Madison, "extienda la república, es decir, abrace a todos, le dé un lugar a todos, sin importar oficio, clase, raza o religión" (: 125).

Marzo: Es el año cero. Necesitamos un federalismo funcional, no la farsa que actualmente se pasea bajo esa toga. Pero crear un sistema federal efectivo requiere a su vez, establecer una verdadera separación de poderes, un Congreso libremente electo y un Poder Judicial independiente (:129). Una llanura de sombras. La muerte de Colosio.

Abril: ¿Quién será el candidato?

Mayo: Choque fatal o imaginación democrática. El candidato oficial Ernesto Zedillo. Hay un gobierno desesperado con una paranoia por decreto que le resta credibilidad a la procuración de justicia, sumergiéndola bajo el peso de un mastodonte anticonstitucional. Las dos Secretarías que hacen increíbles las facultades de la Procuraduría General son la de Gobernación y la de Defensa y Marina.

Junio: Busquemos el equilibrio entre sector público

y sector privado. Mediante el desarrollo del sector social, que es donde la América Latina muestra hoy su máximo vigor y que es la única base sólida para el desarrollo de instituciones democráticas.

Julio: Ya no se podrá sostener una política coherente sobre la incoherencia del fraude electoral. Como en la cultura, México debe, ahora, hacer que coincidan su sociedad y su política (:150).

Agosto: La tentación de todos consiste en hacer política, en contra de las fatalidades, miedos, arrogancias, triunfalismos inercias y violencias de nuestra tradición. Necesitamos crear una nueva tradición moderna incluyente y exigente para con nosotros mismos.

Septiembre: El vil asesinato de Francisco Ruiz Massieu, secretario general del PRI.

Octubre: La política cada vez separa más a las instituciones de la realidad social, económica y cultural del país. Todos los mexicanos estamos indignados con el asesinato de Colosio.

Noviembre: "En ausencia de consensos traducidos a ley, tendremos una secuela interminable de conflictos post-electorales que sólo benefician a los reaccionarios de todos los partidos, conduren a dirimir los conflictos mediante la venganza y el crimen, y crean vacíos políticos que nunca permanecen vacíos por largo tiempo: los llenan, los dinos y los narcos, los intereses económicos y la fuerza armada no la democracia" (:165).



Diciembre: Salgamos para siempre del Parque Jurásico. No nos esperan los campos Elíseos, pero tampoco la llanura de sombra. Nos espera, ni más ni menos, la comunidad, la ciudad, la polis que es *ágora* política y acrópolis cultural: un país mejor, más vivible, más preparado para ingresar a un siglo nuevo y a un nuevo milenio (: 169).

Carlos Fuentes cierra este interesante ensayo planteando algunas interrogantes y realizando algunas propuestas. Por ejemplo, ¿cómo hermanar los valores locales de la identidad con los valores universales de la comunicación? Para Fuentes la respuesta está en la cultura, parafraseando a José Ortega y Gasset, Fuentes nos dice: La cultura no es sino la respuesta que damos a los desafíos de la vida (: 196).

Un segundo aspecto tiene que ver con la propuesta de descentralización como punto de fortaleza que contienen las inmensas reservas del talento local de cada rincón, de cada ciudad, de cada estado de México.

La tercera propuesta es que para el año 2000 se sienten en una mesa todos los representantes de todos los partidos políticos y lleguen a un acuerdo sobre cómo gobernar el país. Con dos premisas, la reforma de las bases conceptuales de estos partidos y la voluntad del querer crecer en la democracia real.

CUADERNOS AMERICANOS 74

NUEVA ÉPOCA

MARZO-ABRIL, 1999

RECONCILIACIÓN IBEROAMERICANA

LEOPOLDO ZEA. Palabras en la Inauguración del VI Congreso de SOLAR
ALBERTO SALADINO GARCÍA. Vigésimo aniversario de SOLAR
JOSÉ LUIS RUBIO CORDÓN. España ante la comunidad iberoamericana: una ambigüedad a superar
ENRIQUE ZULETA ÁLVAREZ. España y América en el pensamiento de Ramiro de Maeztu
MARÍA ANDUEZA. Miguel de Unamuno y la literatura hispanoamericana
HUGO E. BIAGINI. Bohemia y juventud
NIDIA BURGOS. La repercusión de la Guerra Civil Española en la sección "Calendario" de la revista *Sur*
FLORENCIA FERREIRA DE CASSONE. Antonio Zamora y las ideas republicanas españolas en la revista *Claridad*
GLORIA HINTZE DE MOLINARI. Género e indigenismo
LUIS QUINTANA TEJERA. La Generación del 98 y el modernismo literario latinoamericano como expresión de la forma hispana de una crisis universal de valores
SOFÍA REDING BLASE. El Quinto Centenario y el multiculturalismo latinoamericano

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

OTTO MORALES BENÍTEZ. Indoamérica en la obra del maestro Baldomero Sanín Cano
RICARDO VÉLEZ RODRÍGUEZ. Morales Benítez y el liberalismo democrático
LUIS VILLAR BORDA. Programas y convenciones históricas del liberalismo
GUSTAVO VARGAS MARTÍNEZ. Bolívar, vigencia caribeña
MARIO MIRANDA PACHECO. *Imasmari, imasmari*, obsesiva pregunta finicolonial (anotaciones sobre los pasquines altoperuanos)
SALVADOR MÉNDEZ REYES. Dos togados criollos ante la independencia de América
MABEL CERNADAS DE BULNES Y LAURA LLULL. Lecturas de una élite intelectual argentina: el Colegio Libre de Estudios Superiores, 1930-1959

CUADERNOS AMERICANOS
Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina
Solicitud de suscripción/Subscription order

Adjunto giro bancario núm./Enclosed money order n°_____
Por la cantidad de/Amount: $_____
a nombre de *Cuadernos Americanos*, importe de mi/made out to *Cuadernos Americanos* for my
Suscripción/Subscription ☐ Renovación/Renewal ☐
Nombre/Name_____
Dirección/Address_____
Ciudad/City_____ Código Postal/Zip Code_____
País/Country_____ Estado/State_____

Precio por año (6 números)/Price per year (6 numbers)
México:.....$170.00
Otros países/Other countries....$125.00 DLS. (Tarifa única)

Redacción y Administración: 2o. piso, Torre I de Humanidades, Ciudad Universitaria,04510, México, D.F.
Tel.: (525) 622-1902; Fax: 616-2515, E-Mail: cuadamer@servidor.unam.mx
Giros: Apartado Postal 965 México 1, D.F.

SCIENCE & SOCIETY

A Journal of Marxist Thought and Analysis

Edited by David Laibman

Published quarterly since 1936, SCIENCE & SOCIETY has the distinction of being the first journal in the English language to address itself to the promotion of Marxist theoretical and empirical study. It has analyzed and contributed to contemporary Marxist thought—from the British social-relations-of-science movement of the 1930s, through the evolving reexaminations of the political economy of capitalism, to theories of third-world liberation, the unfolding challenges of existing socialism, and the emergence of a number of distinct schools within Marxism in the postwar decades.

REPRESENTATIVE ARTICLES INCLUDE:

The Dynamics of History: Structure and Agency in Historical Evolution, *Dimitris Milonakis* • The Communist Movement in West Africa, *Hakim Adi* • Reds and the Green: Problems of the History and Historiography of Communism in Ireland, *Emmet O. Connor*

SUBSCRIPTION INFORMATION:

ISSN 0036-8237, Volume 63, 1999 (4 issues)
Individuals: $25.50, Outside the U.S.: $35.00 (surface mail); $49.50 (airmail)
Institutions: $110.00, Outside the U.S.: $132.00 (includes airmail)
Also available in better bookstores.

Guilford Publications, Inc.
72 Spring Street, New York, NY 10012, Attn: Journals Dept.
Call: 212-431-9800, 9 AM to 5 PM EST
FAX 212-966-6708 • E-mail: samples@guilford.com
Website: http://www.guilford.com

Sample Copies Available



METAPOLÍTICA

REVISTA TRIMESTRAL DE TEORÍA Y CIENCIA DE LA POLÍTICA

Vol. 3, Núm. 10, México, abril • junio • 1999

◆

TEORÍA Y METATEORÍA

LA COMPLEJIDAD DE LO POLÍTICO
Rigoberto Lanz

◆

DOSSIER

¿TIENEN FUTURO LOS PARTIDOS POLÍTICOS?

DEMOCRACIA Y REPRESENTACIÓN
Adam Przeworski

PARTIDOS POLÍTICOS: ¿INSTITUCIONES NECESARIAS O PRESCINDIBLES?
María Marván Laborde

MODELOS EXPLICATIVOS DE LA CRISIS DE LOS PARTIDOS. LINEAMIENTOS TEÓRICOS PARA EL ESTUDIO EMPÍRICO
Adriano Pappalardo

LA CRISIS MUNDIAL DE LOS PARTIDOS DOMINANTES
José Antonio Crespo

CRISIS, TRANSFORMACIÓN Y NUEVOS PARTIDOS. EL FG/FREPASO Y FORZA ITALIA EN PERSPECTIVA COMPARADA
Juan Manuel Abal Medina (h) y Franco María Castiglioni

◆

PERFILES FILOSÓFICO-POLÍTICOS

AMARTYA SEN

DIVERSIDAD HUMANA, LIBERTAD Y CAPACIDADES EN LA OBRA DE AMARTYA SEN
Paulette Dieterlen y José Gómez de León

ECONOMÍA Y SOCIOLOGÍA: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS. ENTREVISTA CON AMARTYA SEN
Richard Swedberg

AMARTYA SEN: UNA SEMBLANZA INTELECTUAL
Mark Saint-Upery

Suscripciones: Playa Ericndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., MÉXICO
Tel. (525) 633 3873, Fax (525) 633 3859, e-mail: metapolitica@cepcom.com.mx
Página web: http://www.cepcom.com.mx/metapolitica

XIV CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFÍA

Del l6 al 20 de agosto de 1999

Tema general: "Saber, Virtud y Pluralismo"

Sede:

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP
Puebla, Pue. México

Convocan:

SOCIEDAD INTERAMERICANA DE FILOSOFÍA
ASOCIACIÓN FILOSÓFICA DE MÉXICO

Informes en:

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras.
Av. Palafox y Mendoza 229. Centro histórico
Puebla, Pue. México
Fax (22) 320225

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Circuito Maestro Mario de la Cueva
Ciudad de la Investigación en Humanidades
CP 04510 (Delegación Coyoacán)
México, D.F.
e-mail: afilmex@minerva.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México
Campus Acatlán
Av. San Mateo y San Juan
Totoltepec, Col. Sta. Cruz Acatlán,
Naucalpan, Edo.de México.
CP 53150
Fax: 015-623 1525
e-mail:
interfil@apolo.acatlan.unam.mx

siglo veintiuno editores

presenta:

LA ERA DE LA INFORMACIÓN

ECONOMÍA, SOCIEDAD Y CULTURA (3 volúmenes)

de **Manuel CASTELLS**

La era de la información: economía, sociedad y cultura constituye un ambicioso y original intento de formular una teoría sistemática que dé cuenta de los efectos fundamentales de la tecnología de la información en el mundo contemporáneo. El primer volumen de la trilogía —*La sociedad red*— está dedicado principalmente a examinar la lógica de la red: revolución tecnológica modificando la base de la sociedad a ritmo acelerado, estructura social extremadamente fragmentada, cultura de la "virtualidad real" y política global.

El segundo volumen de la trilogía —*El poder de la identidad*— analiza la oleada de expresiones de identidad colectiva que desafían la globalización en defensa de la singularidad y el control sobre la propia vida y el medio ambiente. Se describe el desarrollo de movimientos proactivos como el feminismo y el ecologismo, que intentan transformar las relaciones humanas de forma radical, y de los movimientos reactivos que cavan las trincheras de la resistencia en nombre de Dios, la nación, la etnicidad y la familia.

Con el *Fin del milenio*, Manuel Castells completa su trilogía *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, analizando los grandes procesos sociales y políticos que han transformado nuestro mundo en el último decenio: el colapso de la Unión Soviética, el desarrollo de un nuevo capitalismo dinámico y excluyente, el auge del crimen global, la irrupción del Pacífico asiático como región decisiva de crecimiento y crisis en la economía mundial, y la unificación europea, en la que se observa el nacimiento de una nueva forma de Estado, el Estado red. La conclusión integra los resultados de la investigación expuesta en tres volúmenes en una teoría sociológica, empíricamente fundada, de una nueva era.

"Manuel Castells es uno de los más extraordinarios pensadores de nuestro tiempo".
The Guardian (Londres)

"Será un clásico del siglo XXI".
Alain Touraine

"Un libro que hará época".
Le Monde (París)

"Un libro que hay que leer absolutamente, con sus 1200 páginas de lúcida prosa, repletas de información".
Wired (San Francisco)

De venta en Av. Cerro del Agua 248, col. Romero de Terreros, tel. 5 658 7999 y en librerías de prestigio y por Librotel: 5 629 2116