LA DERIVA DE JAQUES DERRIDÁ
Roberto A. Follari

dialéctica

Nueva Época · Año 25 · Número 33-34 · Primavera 2001



DICCIONARIO HISTÓRICO-CRÍTICO DEL MARXISMO, (El pensamiento crítico en el Siglo XXI)

LABICA: En homenaje a Henri Lefebvre

VARGAS LOZANO: Reflexiones sobre la filosofía latinoamericana

GONZÁLEZ CASANOVA: Dialéctica y Progreso

Texto sobre BERTOLT BRECHT

SEMINARIO DE LA IZQUIERDA EN MEXICO

Peripherer Marxismus · Democracia en América Latina
Hermenéutica · Filosofía Política y Revolución

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

Universidad Autónoma de Puebla

Rector: M.C. Enrique Doger Guerrero
Secretario General: Lic. Guillermo Nares Rodríguez

dialéctica
(nueva época)

Director: Gabriel Vargas Lozano

Co-Director: Roberto Hernández Oramas

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

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

Consejo de Colaboración Nacional: José Doger Corte, Severo Martínez Peláez †, Carlos González Durán, Alberto Saladino, José Luis Balcárcel, Miguel Concha, Enrique Dussel, Enrique de la Garza, Silvia Durán Payán, Carlos Vilas, Bolívar Echeverría, Arnoldo Martínez Verdugo, Raquel Sosa, María Rosa Palazón, Héctor Díaz Polanco, Salvador Millán, Irene Sánchez, Alejandro Gálvez, Graciela Arroyo Pichardo, Edith Antal, Betania Allen, Francisco Piñón, César Delgado, Estela 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

Editor: Ernesto Vargas Gil

■ Dialéctica, nueva época, año 25, núm. 33-34, primavera 2001
■ Revista cuatrimestral ■ Precio por ejemplar: $45.00 ■ 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: 56 17 06 88.
http://www3.es/~filesp/dialecti.htm
E-mail: dialec@servidor.unam.mx
■ Suscripción por cuatro números en la República Mexicana: $200.00. En los Estados Unidos, Canadá, Centro y Sudamérica, y Europa, por cuatro números: $30 USD
■ Tiraje: 2,000 ejemplares

dialéctica

+ Año 25 + Núm. 33-34 + Primavera del 2001 +

+ Editorial, 2

+ Ensayos 1 La Dialéctica del Progreso y el Progreso de la Dialéctica, *Pablo González Casanova*, 4 1 Marxismo y Poesía, *Georges Labica*, 21 1 El Proyecto del Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo, *Wolfgang Fritz Haug*, 41 1 Introducción: el Marxismo y la Filosofía Política, Atilio A. Boron, 53 1 Reflexiones Intempestivas sobre la Filosofía Latinoamericana, *Gabriel Vargas Lozano*, 79 1 Racismo y Democracia, *Richard Schmitt*, 85 1 Hermenéutica y Símbolo del Discurso Literario, *Renato Prada Oropeza*, 96 1 La Deriva de Jaques Derrida, *Roberto A. Follari*, 108 1 Marxismo Periférico. Teoría Crítica en México, *Stefan Gandler*, 135 1 El Marxismo de Bertolt Brecht, *Francisco José Martínez*, 153 1 América Latina: Entre la Gobernabilidad, La Democracia y la Sociedad Civil, *Lucio Fernando Oliver Costilla*, 163

+ Artículos 1 Seminario de la Izquierda Mexicana, 178 1 La Democracia Exige una Izquierda Fuerte, *Enrique Doger Guerrero*, 179 1 Con la UAP se Construyó la Democracia en Puebla, *Enrique Semo Calev*, 181 1 En Torno a la Vida Académica, *María Noel Lapoujade*, 184

+ Notas 1 Facultad de Filosofía y Letras de la Buap, 186; XIV Congreso Interamericano de Filosofía y X Congreso Nacional de Filosofía, 186; XI Congreso Nacional de Filosofía, 186; Renovación del Comité Directivo de la Asociación Filosófica de México, A.C., 186; XII Coloquio Nacional Sobre la Enseñanza de la Filosofía, 186; Conferencia del Instituto de Teoría Crítica de Berlín (INKRIT), 187; The Fourth Biannual Conference Of The Radical Philosophy Association, 187; Marx Vive. II seminario Internacional, 188; VII Simposio de la *Revista Internacional de Filosofía Política*, 188

+ Dialéctica Recomienda... 189

1 Producción editorial y cuidado de la edición, Susana Abundis E. 1 Impresión: Impresos Integrados del Sur, S.A. de C.V.

EDITORIAL

MÉXICO: EL CAMBIO

El 2 de julio del año 2000, fue un día histórico para nuestro país. Por primera vez, en décadas, tuvimos unas elecciones presidenciales propias de una democracia liberal normal. Un organismo autónomo, el IFE, integrado por ciudadanos, tuvo a su cargo las elecciones federales bajo reglas precisas y los votos se contaron en forma correcta. Para llegar a este resultado pasaron más de treinta años, si se toma como referencia el movimiento estudiantil-popular de 1968 y 23 años, si se considera la primera reforma política con la que se inició este proceso, a paso de tortuga. Tendrían que venir las crisis económicas, las matanzas, las rebeliones, las escisiones, las múltiples protestas por elecciones fraudulentas para que, finalmente, el sistema cediera y entregara el poder presidencial... a la derecha. Por fortuna, los ciudadanos no le otorgaron al candidato triunfante un control absoluto sino que, por el contrario, el Presidente de México, tendrá que negociar con las fuerzas de la oposición debido a que lograron una mayoría dos Cámaras. El país entero quedó representado por tres fuerzas distintas que están obligadas a negociar para poder gobernar con alguna legitimidad: el PAN, el PRI y el PRD. Sin embargo, una de ellas, el PRI, aunque todavía tiene un poder respetable (21 gobernadores y un importante número de alcaldes, diputados y senadores) se encuentra en declive. Este declive se mostró una vez más, con la pérdida de la gobernatura de Chiapas, el 20 de agosto del 2000, a manos de una coalición entre el PAN y el PRD. La caída y desintegración del PRI solo podrá detenerse si muestra una capacidad de reorganizarse como un verdadero partido.

En nuestra revista hemos deplorado la política neo-liberal puesta en marcha desde 1985 y que ha arrojado, en términos económicos y sociales, una profunda polarización entre pobreza y riqueza. Gracias a esa política, más de la mitad de la población se encuentra hundida en la pobreza y, en cambio, tenemos el dudoso honor de que trece personas figuren en las listas de la revista *Forbes*, como las más ricas del mundo. Urge entonces una estrategia para abatir la pobreza. Si la democracia sirve para algo deberá ser no sólo para el cambio de representantes sino también para lograr modificaciones estructurales en beneficio de las mayorías.

Pero el rubro que nos afecta directamente a los universitarios es el de la educación superior. En este nivel, las Universidades deben defender: la necesidad de que se otorgue el bien de la educación a un mayor número de estudiantes; la facultad de autonomía que les otorga la Constitución para definir los fines de la investigación, docencia y difusión de acuerdo a criterios definidos por los propios universitarios; la necesidad de que se establezca en la Constitución el deber del gobierno de otorgar un subsidio

suficiente para desarrollar una alta calidad y finalmente, preservar el carácter de laico de la educación.

Las universidades públicas deben volver a tomar a su cargo, su función crítica y de defensa de las mayorías pero ello, sin depreciar, en lo más mínimo, la calidad de sus funciones.

(GVL)

La Dialéctica del Progreso y el Progreso de la Dialéctica

pablo gonzález casanova

Orden y Progreso

Si por Progreso entendemos "un devenir orientado con un sentido positivo", caben varias preguntas. La primera está relacionada con los valores a que el devenir se orienta, como pueden ser el conocimiento científico y tecnológico aplicado a resolver los problemas de la naturaleza y de la humanidad, o pueden ser los valores de la Edad Moderna tan bien enunciados en la consigna revolucionaria de "Libertad, Igualdad, Fraternidad". Una segunda pregunta consiste en saber si la orientación del devenir en sentido positivo corresponde al proyecto central del orden establecido o si para alcanzar esos valores es necesario forjar un orden distinto. Comte, por ejemplo, sostuvo que "desde todos los puntos de vista el progreso no constituye sino el desarrollo del orden".[1] Algo semejante sostuvo Mill cuando afirmó: "*Order is not an additional end to be reconciled with Progress, but a part and means of Progress itself*".[2] Otros autores pensaron en construir un nuevo orden pero sin transformar radicalmente el existente: Kant postuló su proyecto de República Mundial como el ideal de un orden impracticable, que podría sin embargo servir para un continuo acercamiento a la Paz. Tocqueville fue un poco más lejos: atribuyó a la Divina Providencia un plan para el desarrollo de las sociedades democráticas; ese plan llevaría a la igualdad universal. Pero ellos, y muchos más entre los cuales destacan Adam Smith y Hegel tomaron como constante el orden establecido de dominación y apropiación en que vivían o por el que abiertamente luchaban. Marx representó una posición que fue más allá de todos ellos. Pensó que sólo el fin del capitalismo, como sistema de dominación y apropiación de las riquezas y el excedente producido, podría permitir a la humanidad resolver los problemas que se le plantean. Como los demás filósofos él también tenía una visión optimista del futuro, cuyo destino final atribuyó en algunos de sus escritos a las leyes del desarrollo histórico. Concibió el progreso que se da entre unos órdenes y otros hasta la final liberación de los trabajadores. Hizo ver que éstos son la fuente de la producción y de la riqueza, y que al hacerse del poder y de los medios de producción darían racionalidad a todo el proceso y repartirían con equidad el producto. Para Marx, y para la humanidad que pensó como él, otra manifestación del progreso consistió en creer que de por sí el sistema capitalista aumentaría las

Pablo González Casanova. Investigador Emérito del SNI, ex-Rector de la UNAM, ex-Director del Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades de la UNAM, miembro del Consejo Editorial de Dialéctica.

© *Dialéctica*, año 25, núm. 33-34: primavera del 2001

contradicciones entre el proletariado y la burguesía y crearía las condiciones para revolucionar el orden establecido.



En este terreno surge una tercer pregunta: ¿Hasta qué punto el progreso del orden o contra el orden es un fenómeno determinado y necesario o sólo probable o posible? Con una cuarta: ¿Hasta qué punto la calidad de la lucha por el progreso del orden o de la revolución es un factor significativo para su desenlace?, lo que dicho de otro modo se aclararía así: ¿Hasta qué punto la eficiencia, la responsabilidad, la organización, la voluntad, la conciencia, el tipo de estrategia y táctica de una clase gobernante u opositora son factores determinantes del Progreso? Es el problema del libre comercio como causa de la prosperidad y el progreso o de los obstáculos al libre comercio como causa de la decadencia en Adam Smith, y que en el marxismo aparece como el problema de los factores objetivos y subjetivos que determinan el triunfo o el fracaso de las revoluciones contra el orden establecido.

Una quinta pregunta ayuda a precisar las anteriores: ¿Hasta qué punto el Progreso es un fenómeno inevitable determinado por la Providencia, las Leyes Naturales, o el Espíritu Absoluto, o es un fenómeno sólo probable, determinado por tendencias y contratendencias? Y ¿hasta qué punto, en éste último caso, la mayor y mejor información de que disponen las organizaciones y megaorganizaciones características del "capitalismo organizado" les permiten vincular sus conocimientos a sus recursos, su información a su voluntad para reestructurarse y para reestructurar el contexto en que actúan y así mejorar las tendencias, e incluso las contratendencias que les son favorables o que pueden serles favorables. Es el problema histórico del orden establecido o del orden por establecer y del papel creciente que en él juegan las organizaciones y los sistemas o subsistemas organizados de acuerdo con objetivos. Se trata de una característica fundamental de la tecnociencia más avanzada y del actual sistema de dominación de estructuras, y de apropiación y reestructuración de sistemas o regímenes, o complejos en función de un conocimiento orientado por objetivos.

Para contestar a las preguntas anteriores pensamos que lo mejor es considerar al Progreso en relación a: 1. La totalidad relativa en que opera; 2. La dialéctica en que se ve necesariamente envuelto; 3. El comportamiento no lineal que muestra y que obliga a replantear las mejores formas de entender los procesos históricos, políticos, sociales, aquéllas que permitan alcanzar con un mínimo de costos y un uso óptimo de fuerzas un mundo menos injusto capaz de preservar la vida.

Progreso y Totalidad.

"Recortar un objeto de estudio" –como escribió Goldmann[3]– paradójicamente permite descubrir la totalidad a que pertenece y

atender a las estructuras más significativas para su comprensión. Obliga a descubrir el carácter relativo que una estructura tiene dentro de la totalidad de estructuras más significativas para comprenderlo.

Si pensamos que el Progreso, como cualquier otro fenómeno, se estructura y desestructura, tenemos que controlar nuestro concepto de totalidad para ver cómo se comporta el Progreso en las distintas partes de un conjunto y si éste incluye las más significativas. También tenemos que ver ¿cómo se comporta el Progreso a lo largo del tiempo?, y preguntarnos si nuestra noción de tiempo incluye sus etapas más significativas. En tercer lugar, tenemos que pensar si "los actores sociales cuya praxis está orientada a la estructuración global de la sociedad" están articulados entre sí para una estructuración del Progreso que beneficie a todos o solamente a algunos de ellos, incluso a costa de los demás, caso este último en que los conjuntos de relaciones sociales dominantes entran en lucha necesaria con los conjuntos de relaciones sociales dominadas y quizás alternativas, y en que los actores de la dominación y apropiación se enfrentan a los dominados y despojados, cosificados y enajenados, explotados y excluidos. Y, en fin, debemos pensar en "lo que todavía no existe" en el todo conocido, o en lo que existe sólo en forma virtual y que entre dialécticas y sinergias da pie a nuevas construcciones y estructuraciones, resultado de la conducta de los actores sociales en sus conflictos y consensos, enfrentamientos y negociaciones, y de la capacidad que muestran para aumentar el peso del interés general o, en el lado opuesto, de los intereses particulares. Aun así se nos puede olvidar algo muy importante: nuestra propia posición en el conocimiento del todo y la forma en que estamos organizados para conocer y reestructurar al todo, relacionando nuestros conocimientos con nuestras acciones, o dejando más o menos sueltos conocimientos, organizaciones y acciones.

En cualquier caso para un análisis concreto del Progreso se requiere ver: 1o. Si la definición del mismo incluye tan sólo el desarrollo del orden realmente existente o la construcción de otro orden, o sistema; 2o. Si reconoce que el progreso tecnocientífico y de los derechos humanos formales y efectivos se da en distribuciones desiguales tanto en el interior de las naciones como a nivel mundial y si así se seguirá dando mientras prevalezca el orden establecido, con variantes parciales y reversibles como las experiencias que hasta hoy se han vivido con los regímenes socialdemócratas, comunistas y de liberación nacional que fueron avances parciales y efímeros en la lucha por la libertad y la justicia, aunque hayan dejado un legado que no podemos olvidar y hayan cambiado la historia concreta de la desigualdad y la opresión; 3o. Si vincula el progreso de los medios de producción y los derechos humanos al desarrollo del capitalismo y del imperialismo y al beneficio de los propietarios de los medios de producción y de sus bases de apoyo, con concesiones a éstas

frecuentemente arrancadas por la fuerza o por una lógica de fortalecimiento interno de la nación-estado frente a sus opositores, como en la Guerra Fría cuando muchas de las concesiones sociales se hicieron con ese propósito.



De los lineamientos anteriores se desprenden generalizaciones y explicaciones obligadas. Por elementales que sean, y lo son, es necesario tenerlas siempre presentes en cualquier "recorte" del concepto concreto de Progreso. De no hacerlo fácilmente se les deja caer en el olvido con desatención a problemas tan dramáticos y característicos del sistema dominante como la geografía del colonialismo, la del imperialismo y la de la globalización, con sus regiones de excluidos, internas y externas, esto es, que se dan en el interior de cada país y entre los países más "adelantados" y los más o menos "atrasados" del mundo.

El problema pues no sólo consiste en reconocer la existencia de las desigualdades sino las relaciones sociales que mediante explotaciones y transferencias de propiedades, productores y productos determinan esas desigualdades y benefician a unos en detrimento de otros, o son resultado de relaciones inequitativas que los beneficiarios niegan o se ocultan. Cuando el ocultamiento ocurre en forma sistemática dominante (con toda naturalidad) se dan generalizaciones y explicaciones elementalmente falsas. La lógica de interpretación y acción humanitaria es uno de los ejemplos más sólidamente consolidados sobre la base de falsos planteamientos acerca de la totalidad de relaciones sociales realmente existentes. La acción humanitaria no obedece al derecho de un individuo o grupo, sino a "la superioridad moral" de quien graciosamente la ejerce. Que a esa "superioridad moral" se añada la científica, militar y tecnológica sólo es una prueba más de que el Progreso beneficia a los elegidos del Señor, piénsese éstos en términos protestantes, positivistas o racistas.

El "recorte" del Progreso implica la atención de los conjuntos espaciales y temporales. Si en un momento nos detenemos para ver cómo se distribuye el Progreso no podemos olvidar sus variantes en el tiempo ni dejar de combinar unas y otras. La definición del Progreso en el tiempo tiene que incluir las crisis económicas en que la destrucción de medios de producción y fuerzas productivas se asocia a la baja de la tasa de utilidades y a la sobreproducción y se resuelve mediante: a) paros, ceses y desempleos seguidos de b) innovaciones tecnológicas ahorradoras de trabajo, c) políticas keynesianas de inversión y gasto social o d) liberales y neoliberales de cancelación o restricción de derechos sociales adquiridos, y sobre todo, e) políticas de keynesianismo y neokeynesianismo militar, y de guerras de sometimiento negociado en las distintas regiones del mundo con variaciones en las formas de represión y negociación que obedecen a razones de seguridad y de privatización, de desnacionalización y apropiación de empresas y riquezas naturales, de destrucción de

poblaciones *"economically unviable"*, "sobrantes", eliminables (como las de africanos e indios), todo dentro de un modelo mundial (y no sólo regional) de guerra flexible, llamada de baja intensidad, que es modelo y escenario probado, y a prueba, del "*global empire building*" con "*joint ventures*".

El "recorte" del concepto de Progreso nos lleva así, inevitablemente, al de la dialéctica y a las formas más significativas en que hoy ésta se da. La comprehensión de los fenómenos particulares en un conjunto o totalidad relativa que permita hacer generalizaciones sobre los mismos y sus significados así como poner en práctica un plan de acción, supone descubrir el carácter también relativo de las generalizaciones, y plantear si los subconjuntos, grupos o clases que componen a la humanidad, o a la sociedad tienen solamente intereses afines, en que lo que le conviene al dominante, le conviene a todos los demás, sea aquél la *General Motors* o el "Grupo de los 7", o si los dominados y condenados de la tierra, tienen intereses generales que chocan con los de "unos cuantos". En este caso cabe preguntarse si para alcanzar sus objetivos necesitan reestructurar al conjunto y afectar los intereses particulares de quienes recientemente han privatizado en su beneficio empresas y recursos naturales, ingresos, antes fiscales, que hoy forman parte de sus utilidades; subsidios antes sociales que ahora son de "la iniciativa privada". En su investigación pueden advertir que las inequidades y represiones se han acentuado con el neoliberalismo pero que se dan a lo largo de toda la historia del capitalismo y de los regímenes de dominación y apropiación anteriores. Pueden incluso advertir los límites de la equidad y la libertad en los regímenes socialdemócratas, o comunistas o populistas en que "no se sirve obedeciendo" ni se respeta a "un mundo hecho de muchos mundos", ni se atiende al "todo que somos todos", y en que la mayoría son los excluidos y explotados, "los hombres de la sombra" que en nada deciden sobre las mejores formas de dominación y apropiación para alcanzar los beneficios del progreso tecnocientífico y de los derechos humanos en el conjunto de la tierra. Pueden en ese punto advertir la necesidad de un modelo no "consumista", durante un período de larga duración que permita un "desarrollo autosustentable". Y de ese modo pueden ir descubriendo generalizaciones e implicaciones cada vez más concretas relacionadas con la construcción y las luchas en los "mini-sistemas" y en el "sistema-mundo", pasando por los Estados-nación y por los imperios.

Es así como el "recorte" de la totalidad nos lleva de la mano al problema de la dialéctica, o de las luchas y las fuerzas que libran esas luchas y al de las mediaciones o los mediadores, que tratan de llegar a acuerdos, negociaciones y pactos sociales, problemas que al ser abordados no deben hacernos olvidar las características más significativas de la totalidad para que nuestras generalizaciones, explicaciones y acciones tengan algunas bases sólidas, y posibilidades

mínimas de realizar nuevas exploraciones, comprehensiones y acciones según nuestros objetivos e intereses generales.



La Dialéctica del Progreso.

El Progreso tecnocientífico y el de los modos de pensar y hacer de la Civilización Occidental se presentan por las fuerzas dominantes en una sola de sus fases, la que los identifica con el desarrollo y uso de un pensar racional e instrumental que somete a prueba sus razones, que cultiva la tolerancia y el respeto a las ideas de los demás, que impulsa las instituciones democráticas y liberales.

A la formidable expansión de las tecnologías, de la construcción, de la comunicación, el transporte, la producción, la Civilización Occidental –capitalista– añade la real y mitológica de los derechos humanos, y un proyecto de libertad, igualdad y fraternidad sólidamente consolidado en la conciencia y la retórica, en la bella imagen que el poderoso guarda de sí mismo, y que se expresa en una verdad siempre compatible con la lógica de la seguridad nacional, de la "*power policy*", de la acumulación de capitales y de la construcción de imperios.

En efecto, al mismo tiempo que los bellos ideales de la Civilización Occidental, los poderosos promueven los fenómenos de dominación y apropiación de las riquezas y el excedente, fenómenos que unas veces niegan y otras reconocen como actos de depredación, parasitismo, esclavismo, colonización, explotación, intercambio inequitativo, transferencias abusivas de bienes y productos. Todos esos actos colocan la categoría del Progreso en la de un Reino Animal (o en la de un Orden Natural o Divino) que el humanismo quiere y no puede superar, salvo con medidas caritativas y humanitarias cuya magnitud queda en manos de la "superioridad moral" de los propietarios, los gerentes y los mandatarios, responsables en primer término de los intereses, las empresas y los gobiernos que representan, y libres de tomar las medidas preventivas y punitivas que les dicte "su leal saber y entender".

Al rico planteamiento ideológico del orden dominante, se enfrenta una filosofía con variadísimas interpretaciones, que combina hoy sus principales conocimientos e ideologías en torno al legado del marxismo. Ese planteamiento, alternativo al del orden existente, declara que éste es un orden histórico, y que puede ser sucedido por otro menos injusto y autodestructivo en que desaparezca la explotación de unas clases por otras y la lucha que implícita o explícitamente libran entre sí las clases para hacerse de la propiedad y el producto o para retener parte de ellos, y a la que los herederos del marxismo llaman lucha de clases, considerando que esa es la lucha más significativa de la opresión y la liberación, la que existe velada o abiertamente entre los poseedores y los desposeídos, los explotadores y los explotados.[1]

El problema que queremos destacar, poco o nada tiene que ver con un inconfesable respeto a la ortodoxia marxista, o con la

correcta interpretación de los clásicos, o con la fidelidad a la clase obrera y a su papel histórico. Interesa en cambio destacar que la explotación de unos hombres por otros a fines del siglo XX ha aumentado en formas que no tienen precedente alguno en términos de agregados globales. Es más la desigualdad entre los que todo lo tienen y los que no tienen nada es mayor que nunca en la historia de la humanidad. Todo eso ocurre sin que se dé al mismo tiempo una gran lucha de clases entre un supuesto proletariado cada vez más numeroso, organizado, y consciente y una supuesta burguesía en proceso de extinción social, física, moral e intelectual. Después de 500 años de capitalismo, ciertas contradicciones, lejos de acentuarse en confrontaciones cada vez más violentas y abiertas entre las clases en pugna han sido funcionalmente reestructuradas por las clases dominantes. Estas, han domesticado a buena parte de las clases explotadas, o han dejado que se agudicen luchas de clases, cuando son inofensivas para los poderosos de la tierra y en nada los amenazan, o cuando les sirven para suplantar o someter a sus competidores. Los grupos más poderosos de las clases dominantes han logrado notables resultados en buena parte del espacio social y global que dominan y en un período de larga duración. Al efecto han aplicado políticas de fragmentación, de mediación, de intimidación, de represión y de negociación instrumentadora, que hacen particularmente difícil para los oprimidos y explotados o excluidos enfrentar al orden dominante y plantear un orden alternativo en que los fenómenos de dominación y apropiación correspondan a sistemas de estructuras menos injustas, menos opresivas, excluyentes, parasitarias o depredadoras.

Si hoy se consideran en serio los intereses generales o de las mayorías, o incluso los de la humanidad, se sigue planteando sin embargo la necesidad de no pensar que todas las luchas son igualmente importantes, y de priorizar aquéllas que quizás lleven a un orden de dominación y apropiación menos injusto y autodestructivo, más sistemáticamente respetuoso de los derechos humanos.

Al hacerlo es necesario darse cuenta que la expresión y el concepto de **lucha de clases** son insuficientes para plantear varios problemas de la mayor significación: 1o El que la lucha principal tiene que reparar en un complejo de dominación y apropiación mundial en que las clases dominantes de los países tecnológicamente más avanzados (en especial el Grupo de los 7), han establecido lo que Alan B. Durning llama "la trampa global de la pobreza"[3], que articula los tres niveles de dominación y apropiación, el local, el nacional y el global con sus respectivas políticas de fragmentación, mediación, intimidación, represión, negociación, participación, exclusión y explotación. 2o. El que la lucha principal no sólo se da contra la dominación y la apropiación ni sólo contra sus mediaciones, sino por la construcción de una alternativa que tenga

algunas probabilidades de cambiar el orden dominante y de establecer uno más justo y libre, realmente existente y 3o. El que las políticas del sistema dominante frente a lo no lineal indeseado, y sus políticas de lo no lineal deseado han impuesto un alto grado de racionalidad instrumental, y constituyen un tipo de Progreso que replantea los problemas de lo necesario y lo posible, de la generalización, la predicción y la explicación, de la información, la reflexión y la acción. Las políticas no lineales del sistema dominante obligan a replantear el conocimiento del futuro y de la creación del futuro a las organizaciones alternativas, democráticas y radicales, en tanto éstas busquen aumentar sus posibilidades de éxito cognitivo y activo para construir un sistema más justo y libre, esto es, realmente democrático y socialista, o de orientación democrática y socialista.



Si nos limitamos ahora a reflexionar sobre las nuevas características de la lucha de clases, tan nuevas que la expresión "lucha de clases" parece un arcaísmo, y tan distintas que es necesario precisar su "diferencia específica" antes de ver la forma en que entroncan con sus rasgos genéticos, debemos reconocer que el Progreso más notable de la Edad Moderna es, entre todos, el de las organizaciones micro, meso y macro con sus múltiples combinaciones. Las organizaciones complejas y los sistemas auto-regulados que forman, así como las ciencias de la comunicación, de la información, de la computación, de la complejidad de que se sirven nos obligan a reparar por lo menos en las megaorganizaciones y las clases, en los complejos militares-empresariales y las clases, y en las políticas que mediante la deuda externa y otros recursos financieros, tecnológicos, políticos, culturales y militares permiten crear subsistemas funcionales al subsistema dominante tanto a nivel local como nacional y global. Las organizaciones de las clases y las organizaciones del imperialismo se han vuelto más visibles que las clases y el imperialismo. Pero ni unas ni otras se pueden explicar separadamente. Es más, para actuar con eficacia se necesita considerar a unas y otras.

La "trampa de la pobreza" es una red de redes de las organizaciones dominantes que se articulan como megaempresas, como complejos empresariales-militares, como subsistemas de organismos internacionales, como subsistemas de estados-nación, y otros de organizaciones no gubernamentales. Una parte importante de la "trampa de la pobreza" está constituida por las redes asociadas de gobiernos dependientes, de militares articulados a los centros de mando del Pentágono o la OTAN y de subsidiarias y subcontratistas que constituyen las estructuras "informales" de los monopolios y oligopolios.

La dialéctica organizada de nuestro tiempo y nuestro mundo corresponde a las múltiples luchas entre los integrantes y las víctimas de esa red de redes de dominación y apropiación. Sus

nódulos dominantes articulan, jerarquizan y negocian sus poderes y en cada uno de sus ámbitos de acción ejercen su capacidad de dominación y apropiación, de distribución y exclusión, según pautas más o menos constantes y ventajosas. El sistema genera diferencias estructurales profundas, por ejemplo entre las épocas de auge y las de crisis, y entre las regiones centrales y periféricas del mundo y de cada región o país. Regularmente provoca transferencias de excedente de las regiones más pobres y débiles a las más fuertes y opulentas, así como de los trabajadores a los empleadores, y de los marginados o excluidos a los beneficiados y privilegiados.

Que a esa red de redes se le llame, a modo de metáfora, "la trampa de la pobreza" indica no sólo la relación del actual sistema de dominación y apropiación con un fenómeno que de otra manera sería inexplicable, y que afecta a las cuatro quintas partes de la humanidad, y la vida de la humanidad entera, sino la dificultad que para salir de esa **red-trampa** existe. Curiosamente es aquí donde nadie puede salir de la trampa o romper la trampa, o construir una sociedad que no esté entrampada, a menos que recurra a ciertas categorías como lucha de clases e imperialismo y a reserva de no quedarse en ellas y de intentar construir, superándolas, un proyecto alternativo, realmente democrático y, sólo por eso, realmente socialista.

La dialéctica esencial de nuestro tiempo aparece en una red de redes local, nacional, global en que los intereses de clase y los intereses del imperialismo se manifiestan claramente, en sus articulaciones e interfases, cada vez que las luchas por la tierra y por los territorios de los campesinos y las comunidades, o las luchas por la defensa de los recursos naturales, o las luchas contra la discriminación y el racismo, o las luchas contra el autoritarismo y la corrupción y por la democracia, por la dignidad y la autonomía de la persona y de la comunidad, enfrentan intereses de las clases y redes beneficiarias de la actual dominación y apropiación de los recursos naturales y el excedente.

La lucha de clases –como lucha en defensa de los intereses de clase– y la del imperialismo (como lucha de las grandes potencias y el capital monopólico) aparecen cada vez que los recursos naturales y la empresas, los mercados y el poder de los estados tratan de ser recuperados o son defendidos por los pueblos-nación frente a las ofensivas intervencionistas, privatizadoras y desnacionalizadoras; aparecen también frente a las medidas de regulación que protegen los mercados nacionales y de trabajo, o frente a las reformas fiscales, monetarias, de subsidios y regulaciones que afectan al capital, o que defienden a las capas medias y los trabajadores urbanos y rurales, a los comuneros y pequeños propietarios. La lucha de clases y del imperialismo se manifiesta hoy nítidamente ante cualquier intento de suspensión, reducción o cancelación de la deuda externa. Clases, potencias, estados, corporaciones, oligarquías, mafias y redes

reaccionan en formas conjuntas y coordinadas cuando sienten una amenaza a sus intereses privados. La ofensiva guerrera que desatan aparece hasta en sus "acciones cívicas" o "humanitarias".



Pero la lucha de clases y del imperialismo no se dan sin que se presenten fenómenos de mediación y mediatización de la mayor importancia, que tienden a ocultar esas luchas y a llevarlas a buen término en bien del orden existente. Las luchas de unos pueblos contra otros, las de purezas étnicas, las de campesinos pobres que expulsan a campesinos pobres, y otras muchas que desarticulan a los actores sociales existentes o potenciales y a las redes democráticas de los pobres y los condenados de la tierra son una forma de oscurecimiento y control de la lucha principal.

Las cooptaciones de individuos y de grupos con políticas populistas y clientelistas de estratificación y movilidad social ascendente son otra forma muy extendida. Las llamadas "acciones cívicas" de la "guerra de baja intensidad" con donativos de pequeñas alacenas de alimentos o de medicinas, con servicios de enfermería y peluquería que ocasionalmente se prestan en forma gratuita, son parte de una mediación de los pobres que se combina con las viejas y nuevas formas de intimidación, de terrorismo fundamentalista y con otros terrorismos de estado. Las "acciones humanitarias" con bombardeo de los pueblos –como en Yugoslavia– son la forma más escandalosa de mediación con represión, y de domesticación con genocidio.

El alejamiento de los partidos políticos socialistas y democráticos llamados de izquierda, respecto de la baja sociedad civil, y su total falta de acciones para la construcción de una alternativa que incluya al sistema político y a un poder alternativo, democrático y plural de la propia sociedad civil, son otro recurso bien conocido que ha hecho de las organizaciones de izquierda parte de los aparatos del Estado. Esos y muchos medios más de confusión, ocultamiento, mediatización y derrota de los movimientos sociales emergentes no impiden que la lucha de clases adquiera nuevas manifestaciones y que la dialéctica de la apropiación y dominación del capitalismo siga operando entre resistencias considerables. Sólo que opera bajo nuevas formas, con una red de redes dominantes y una red de redes emergentes. La verdad es que resulta imposible reducir la lucha de clases a conceptos como el de una clase burguesa y otra proletaria cuando en realidad opera a partir de una clase **organizada en redes,** esto es, una clase que incluye como parte del sistema "complejo" que forma a sus bases de apoyo. También es imposible pensar sólo en términos de una clase proletaria o trabajadora que desde los centros de producción, en especial de los centros industriales y más avanzados luche contra la red dominante de la que muchos de sus miembros forman parte. La población desposeída, explotada y excluida de las periferias mundiales y nacionales tiende a construir redes de liberación que incluyan a los trabajadores como pobladores

y como trabajadores, y a los trabajadores y clases medias empobrecidas tanto de las periferias como de los propios "centros" nacionales y mundiales. El conjunto sufre el imperio de dominación-apropiación a niveles locales, nacionales, globales. La heterogeneidad de sus integrantes, actuales y potenciales, proviene tanto de las antiguas diferencias culturales y sociales como de las variaciones del Progreso tecnocientífico en el conjunto social. La red de redes y organizaciones alternativas se forja con las variaciones de la estratificación mundial, nacional y local, y de las políticas de mediación y represión, de distribución participativa y de marginación excluyente que el sistema dominante y sus numerosos asociados imponen. El conjunto está lejos de ser una clase homogénea de proletarios clásicos frente a la crisis.

La heterogeneidad mundial de los actores de la liberación no sólo es y será muy grande por las diferencias diseñadas e inducidas por el sistema dominante, y por la desestructuración de un protagonista principal que se supuso sería la vanguardia de la historia, sino porque no hay una ideología principal de la liberación. Tampoco hay un sistema filosófico universal capaz de agrupar a los variados contingentes de la liberación en torno a una supuesta verdad histórica. Es más, los contingentes de la liberación no se centran en el campo de la producción de bienes industriales. Se extienden a la producción de servicios y de conocimientos y al mundo informal y "oculto" de los marginalizados y excluidos, de los trabajadores sin trabajo, de los estudiantes sin escuela, de los pueblos sin nación-estado, de las etnias sin autonomía, de los ciudadanos sin voto efectivo, de los intelectuales no-conformistas.

Las luchas no se constriñen conceptual ni realmente a las dos clases opuestas del capitalismo clásico y de su modelo eurocentrista. Juntan las más antiguas y las más nuevas resistencias, las de las etnias, las de los campesinos, las de los trabajadores, las de los pueblos-nación, las de los marginados urbanos, las de los ciudadanos. A ellas añaden las de las mujeres, las de los contingentes estudiantiles, las de los ecologistas, las de los homosexuales. Y conforme logran mayor fuerza y extienden sus redes liberadoras las aprovechan para incrementar su poder de negociación y decisión en la sociedad civil y en la sociedad política. Sin descartar las amenazas y experiencias de rupturas sus integrantes tienden a continuar en el proceso de lucha-construcción de redes alternativas. Todo se logra combinando la organización democrática local y presencial con la electrónica y a distancia. Con ambas se construyen redes regionales, nacionales y globales.

Un nuevo intercambio se vuelve necesario: heredero de los del siglo XVIII con Estados Unidos y Francia, de los del XIX con la Comuna francesa o con el México de Juárez, de los del XX con la Revolución Bolchevique o con los movimientos de Liberación del Tercer Mundo, o con la larga resistencia de Cuba, adquiere hoy

características movilizadoras incipientes mediante el uso del Internet y el dominio de una nueva cultura de las organizaciones auto-reguladas y de los sistemas complejos, abiertos, adaptativos, capaces de retro-alimentarse y de reestructurarse según la información que reciben de las partes que los integran y del medio en que actúan, todo para reorientar los rumbos y alcanzar los objetivos que persiguen.



Los nuevos movimientos de redes para la paz y la democracia, dada la experiencia histórica de los movimientos anteriores, buscan construir poderes autónomos con variadísimos nódulos. Construyen organizaciones democráticas desde la sociedad civil, con un poder que aprende a "mandar obedeciendo", que preserva la dignidad de dirigentes y bases frente a las políticas de cooptación de líderes y clientelas, que salvaguarda la autonomía de personas y de colectividades frente a cualquier negociación para la cooptación. Oponen a ésta la negociación que aumenta las fuerzas para la liberación, sin descartar las luchas violentas que logra imponer una barbarie técnicamente superior. Las prácticas de esos ideales forman conjuntos de un nuevo conocer y actuar.

Si el Progreso muestra una dialéctica que no se puede negar, la dialéctica vive un progreso que se manifiesta en el legado de las experiencias vividas y de los conocimientos adquiridos. Sólo que ese progreso y el que venga en el futuro tienen un carácter no lineal, propio de una dialéctica compleja, en que el actual sistema organizado a la vez lleva al caos y encierra en su seno un sistema alternativo, emergente, que quizá derive en una nueva organización del mundo. Para conocer y construir, con más probabilidades de éxito el sistema alternativo se necesitará la comprehensión y construcción de la dialéctica de lo no lineal.

El Progreso de la dialéctica y lo no lineal.

Los objetos lineales, siempre y desde cualquier lugar que se les vea, aparecen como líneas, planos, o hiperplanos en espacios de n dimensiones. Los objetos no lineales se ven distintos desde distintas escalas como ocurre con la esfera, que cuando está uno encima de ella puede parecer un plano y de lejos un punto.

Al menos esa es la creencia tradicional. Lo lineal geométrico da una cierta seguridad que se vuelve forma de ver y razonar dominante. Lo no lineal geométrico plantea los problemas de un conocimiento relativo en que aparece la duda incluso en relación a los objetos lineales. La escala desde que se mira un filamento muestra que éste no corresponde a una "línea ideal". Su figura cambia –como en el caso de una esfera o una pelota– y a veces hasta desaparece dependiendo de la graduación del análisis. En una graduación de 0.1 milímetros un hilo de 1 milímetro de diámetro se convierte en una especie de columna. En una graduación más avanzada de análisis, el hilo aparece representado por un número finito de átomos y se vuelve cero-dimensional.[4]

En álgebra lo no lineal es una relación en que los resultados pueden ser no proporcionales, o porque son más qué lineales o porque son menos que lineales. Lo no lineal es también una fuente de inseguridad frente a lo lineal, como lo desproporcionado lo es frente a lo proporcionado. Siempre se esperan reacciones proporcionadas a las causas que las determinan.

En el análisis de sistemas, cuando éstos son lineales, las partes se pueden separar del todo y es posible unirlas después y rehacer el mismo todo. Los sistemas no lineales carecen de esa virtud modular. En un caso yo deshago y rehago máquinas, en otro yo no puedo deshacer y rehacer vidas. Mi capacidad de asumir la racionalidad divina es mayor en el caso de las máquinas, al menos durante un largo tiempo. Si quiero extenderla al caso de la vida necesito hacer mío lo no lineal y aceptar el reto de lo incierto.

"Las relaciones lineales –escribe James Gleick– son más fáciles de captar: entre más, mejor" ("*Linear relationships are easier to think about: the more the merrier*"). Es la forma de pensar en el Progreso del Orden, o de pensar en eso de "Orden y Progreso" a la manera de la oligarquía brasileña del siglo XIX. En el terreno opuesto, en los sistemas no lineales, constantemente cambian las reglas del juego. "Más de lo mismo" deja de tener los efectos esperados e incluso puede tener efectos no esperados. "Entre más mejor" se puede volver entre más nada o entre más peor. En la mayoría de los sistemas no lineales todo se tiene que repensar, y en todo momento se tienen que plantear las nuevas reglas que dominan la situación y con que los participantes pueden luchar, jugar o negociar. Las variaciones o variantes de las reglas se tienen que atender también en espacios distintos: de uno a otro pueden variar las reglas. Hay que ver.

Las ecuaciones lineales son simples y confiables porque las relaciones que expresan no son complicadas ni tienen salidas inesperadas o sorprendentes, distintas en cada caso, como cuando se dice que cada cabeza es un mundo, o cuando algunos filósofos hablan de lo concreto. Esto es lo que sí pasa en los sistemas no lineales: las tendencias no se pueden basar en una simple teoría de las perturbaciones que nos alejan de una supuesta línea ideal del conocimiento.[7]

El pensador y el actor acostumbrados a lo lineal y que hacen de lo lineal un paradigma tratan de salir de los sistemas no lineales lo más pronto que pueden y en general los rechazan **casi** con igual violencia psicológica y biológica con que rechazan el análisis de los sistemas históricos y dialécticos en que los marxismos plantean el problema de la dominación y la apropiación, y la necesidad de su conocimiento en conjuntos concretos acotados en el tiempo y el espacio.

Para la ciencia tradicional, el horror a los marxismos implica un triple miedo, el miedo a los intereses y paradigmas dominantes, el miedo a la complejidad y el miedo al caos.



Cuando aparecen las "nuevas ciencias", muchos de los tropiezos que tienen se deben a la mezcla de las nuevas definiciones de la complejidad y del caos con las definiciones tradicionales que en el fondo subsisten y que son angustiosas desde el punto de vista de la cognición y de la acción también tradicionales, tan angustiosas como ver una selva que camina.

De los miedos y fobias que suscitan los sistemas no lineales existen amplios testimonios en las cartas, los diarios y las autobiografías o ensayos de los más grandes científicos, desde Poincaré, pasando por Einstein hasta la pléyade de investigadores de la postguerra. Claro que siempre ha habido valientes, desde Bohr hasta Prigogine; pero nunca se les ha dejado de mirar con recelo.

Convertir lo no lineal en lineal, reducir las ecuaciones no lineales a ecuaciones lineales, afirmar que el conocimiento cabal corresponde a sistemas teóricos simples y a explicaciones reduccionistas, basar todo conocimiento confiable en la cuantificación y en la experimentación, no ver las relaciones entre el determinismo y los grados de libertad ni vincularlos a la información y a la retroalimentación, no dar importancia a las rupturas y discontinuidades de sistemas dinámicos variantes, limitados y también creadores, todos esos y muchos ídolos más llevaron a llamar caos a un fenómeno universal en que el azar se encuentra en el orden y el orden en el azar, en que un sistema determinista de pronto se comporta de una manera inesperada y uno completamente aleatorio empieza a mostrar formas determinadas de comportamiento, y en que de hecho, lo que se está descubriendo no es el caos sino la historia de la naturaleza, de la vida y de la humanidad, así como la importancia que la organización tiene en la creación, con los límites físicos, biológicos, sociales de ciertas organizaciones que por momentos caen en fenómenos de grave turbulencia y desorganización general, con ordenes en formación y organizaciones emergentes que subyacen en medio de las "catástrofes", otra metáfora y concepto matemático que tuvo su moda.

A la verdadera historia del universo se le llama caos pero la palabra jala hacia el viejo concepto de un "espacio inmenso y tenebroso, anterior a la creación y a la historia". No permite ver cómo el nuevo concepto de caos corresponde precisamente a la dialéctica de la organización y de la creación que entrañan la desorganización y la conservación y que las superan con nuevos órdenes y organizaciones en una "evolución no lineal –con discontinuidades estructurales–, la cual procede por sucesivas organizaciones".[8]

Un descubrimiento notable vinculado a lo lineal es el que liquida el reduccionismo y el determinismo en el pensar y el hacer y concibe unos sistemas a los que llama complejos, término que tiene como raíz la noción de algo que abarca, que comprende, que abraza a un todo, pero que a menudo se confunde o limita en su uso a lo

complicado que es comprender esos todos, esos conjuntos o sistemas desde el racionalismo clásico.

Entre las muchas definiciones que a la complejidad se dan hay una que explica la más importante aportación del concepto. Por sistema complejo se entiende aquel conjunto en que unas relaciones definen a otras, sin que ninguna en particular pueda explicar el comportamiento del todo, aunque algunas tengan mayor capacidad de definición que las demás, siempre que se registre la forma en que son a su vez redefinidas por éstas." Piénsese como un ejemplo en la relación social de explotación y cómo su mayor capacidad de definición que las demás no impide el que sea redefinida por ellas, y obliga a registrar la forma en que la redefinen y en que alteran su capacidad de definir al todo. El paso es fundamental para el conocimiento y la acción.

El descubrimiento de los sistemas complejos en la naturaleza, la vida y la sociedad permite terminar con cualquier vestigio de reduccionismo y de determinismo sin caer por ello en el escepticismo o en el irracionalismo. En el estudio de los sistemas sociales liquida todos los vestigios del positivismo y el empirismo no sólo en sus sucesores confesos, sino en quienes, como los marxistas, vivieron gravemente la distorsión positivista, en Europa desde fines del siglo XIX, y en Rusia y los partidos comunistas del mundo desde el inicio de la cultura-ideología conocida como estalinismo.

La lógica de los sistemas complejos permite enriquecer la lógica más rigurosa de la dialéctica marxista. Aplicada a las categorías de la dominación y la apropiación, no puede hacer de una de ellas el factor determinante del sistema sin ver cómo es influida y alterada por la otra, y no puede analizar ambas categorías, y la más profunda de la explotación, sin ver el comportamiento variable que guardan como relaciones y sistemas de relaciones que influyen mutuamente entre sí, y que influyen incluso en aquéllas, como la propia explotación, que tienen más capacidad de explicación que las demás.

El problema se enriquece cuando se piensa que la dialéctica compleja incluye a los sistemas organizados y su comportamiento variable en función de objetivos y de la redefinición de los mismos por otros sistemas organizados, todo dentro de conjuntos en que el orden mundial encierra elementos de desorden y también de un orden alternativo.

Es en este punto donde cabe destacar el progreso de la dialéctica a fines del siglo XX por lo menos en sus lineamientos más generales. No sólo muestra una más amplia visión de la totalidad y sus discontinuidades en el tiempo y en el espacio, ni sólo se ha deshecho de los modelos simples y reduccionistas de una lucha de clases considerada en formas lineales y deterministas como una marcha ascendente de la humanidad y como una crisis creciente del sistema capitalista cuyo comportamiento en espiral ascendente aseguraba el triunfo del socialismo. Al re-vivir la alternativa de

socialismo o barbarie, aunque con cierta timidez, la dialéctica finisecular ha priorizado la lucha por una democracia radical y universal, deliberativa y plural, participativa y representativa y se ha encaminado a ella con una conciencia cada vez más clara de que la superación del determinismo y el voluntarismo y la aceptación de una evolución no lineal que es una ley de la historia natural y social, induce a construir organizaciones complejas y auto-reguladas capaces de monitorear los cambios espaciales y temporales, de retroalimentarse constantemente, de aprovechar con lucidez las experiencias, informaciones y conocimientos emergentes, y de pensar en términos vectoriales que relacionen las predicciones, los conocimientos y las acciones pasando a la organización hormiga de pequeñas y grandes unidades, que como redes y también como organizaciones, incluyan a manera de complejos variados la "unidad de pensar, de crear y de actuar (el clásico "*denken, dichten und tun*" de Hegel y Fichte).

Esas unidades de pensar, de crear y actuar en términos de los intereses generales articulados en redes pasan de lo micro a lo macro. Corresponden a lo que Henri Lefèbrve llamara el "racionalismo de la organización". Su misión es organizar el conocimiento y la palabra de los objetivos generales para la construcción de las mediaciones que los alcancen. En esa misión no sólo recogen los legados de Rousseau y Montesquieu, de Marx y de Lenin, de Cárdenas y Zapata, de Castro y el Che, y de muchos líderes nacionales y sociales más, ni sólo los que vienen de Ludwig von Bertalamffy, Jean Piaget o Norbert Wiener que hacen del análisis de sistemas autoregulados, de la construcción de conocimientos y de servomecanismos nuevos instrumentos utilizables para la liberación, la democracia y el socialismo, sino que ven en movimientos como el de los indios mayas de Chiapas los primeros "fractales", "redes" o "estructuraciones combinadas" de una nueva historia universal heredera del 1968 y de todo lo que éste representa en la filosofía, la tecnociencia, el marxismo, la expresión y la acción, la imaginación y el amor.

La dialéctica de nuestro tiempo no puede caer de nuevo en sistemas simples y reduccionistas. En el estudio de los problemas de la sociedad contemporánea no puede subsumir la categoría de la dominación en la de la apropiación, ni dejar de buscar las mediaciones democráticas de la dominación alternativa y las mediaciones sociales de la apropiación alternativa. La construcción de ambos conceptos y de los sistemas alternativos correspondientes irá más allá de los planteamientos reduccionistas de la democracia y el socialismo, a las combinaciones posibles y óptimas de una y otro, y de las luchas, diálogos y negociaciones necesarios para implantarlos.

Si existe una dialéctica del progreso también existe un progreso de la dialéctica y éste nos lleva a mirar y construir con los ojos bien abiertos las redes de un mundo alternativo hecho de muchos mundos.

México, abril de 1999

NOTAS

[1] Cf. *Discours sur l'ensemble du positivisme*, "*Le Progrès ne constitue à tous égards que le développment de l'Ordre*".
[2] Vid. Mortimer J., Adler, *The Great Ideas. A Lexicon of Western Thought*, New York, MacMillan, 1992.
[3] Vid Goldmann, Lucien, *Epistémologie et philosophie politique. Pour une Théorie de la liberté*, Paris, Denoël, 1978, en especial 32-33 y 59-68.
[4] Cf. Lefebvre, Henri, *La survie du capitalisme. La re-production des rapports de production*, Paris, Anthropos, 1973, pp. 201-205.
[5] Durning, Alan B., *Poverty and the Environment: Reversing the Downward Spiral*, Washington, Worldwatch Paper 92, 1989, pp. 24 ss.
[6] Mendelbrot, Benoit, *Les objects fractals. Formes, hasard et dimension*, Paris, Flammarion, 1989 (1975), p. 3.
[7] Cf. "*What is non linear*" in *Basic Theory* (2.1), http://amath.colorado.edu/appm/faculty/jdm/faq-(2).html. Gleick, James. Vid. también *Making a New Science*. London, Penguin, 1988, en especial, pp. 23-24, 250-252.
[8] García, Rolando, "Prólogo" a Nelson Becerra et al. *Un análisis sistémico de políticas tecnológicas*, Buenos Aires, Universidad, 1997, p. V.
[9] Cf. García, Rolando, op. cit., Del mismo autor: "Conceptos básicos para el estudio de los sistemas complejos" en: Enrique Leff (Coord.) *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 45-71. "Interdisciplinaridad y Sistemas Complejos" en Enrique Leff. *Ciencias Sociales y Formación Ambiental*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 85-123.

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

En Homenaje a Henri Lefebvre

georges labica

"La poesía debe tener por objetivo la verdad práctica"

1. Un libro y su destino.

Singular destino ha sido el de *Métaphilosophie*, obra escrita de 1963 a 1964, en Estrasburgo; las *Éditions de Minuit* la publicaron en 1965, pero pasó prácticamente desapercibida y desde entonces no ha sido reeditada. ¿Por qué un silencio tal, seguido de tal olvido? ¿Sería la causa el título? Sin embargo ¿es más oscuro metafilosofía que metafísica o que metalenguaje, término banalizado en esa época, o metapsicología, aventurado por Freud a fines del siglo pasado, o metamoral (Levy-Brühl), o metamatemáticas, o incluso metalógica? *Metaphilosophy* existe en el mundo anglosajón desde 1940. En Francia K. Axelos retomó la palabra y el proyecto lefebvrinos. Mientras, otros preferirán el término "postfilosofía" y una revista, titulada *Metaphilosophy*, verá la luz en 1970 en los Estados Unidos. En realidad, la misma ambición subyace en todos estos pasos; hablar de la después-filosofía, como metadiscurso, metateoría. Agrego que buen número de bibliografías no mencionan el libro, ¡incluyendo la de los *Éléments de Rythmanalyse* (1992) publicados por Syllepse! Habrá que esperar la difusión de una tesis (junio de 1997, París III, no publicada) de un universitario... coreano, para que se haga justicia a la *Métaphilosophie*. Y qué justicia, ya que el señor Dae-Myung No, consagra no menos de 900 páginas a *La philosophie politique d'Henri Lefebvre ou la politique de la métaphilosophie*, cuya seguridad en la información, la casi exahustividad de los conocimientos y la pertinencia del juicio, confundirían a no pocos investigadores galos.

Ahora bien, en 1965, Lefebvre (nació en 1901) ya tenía una veintena de libros tras él, entre ellos *La Somme et le Reste* y los dos primeros volúmenes de su *Critique de la vie quotidienne*. Ocupa, en el campo del pensamiento marxista, y mucho más allá, un lugar excepcional que no se limita, de ninguna manera, al de un iniciador (*Le Marxisme*, de 1948, es y seguirá siendo el *best-seller* de la Colección *Que sais-je* de los P.U.F.). La causa del desinterés o de la falta de atención hacia su obra, me parece que debe ser buscada en otro lado, en la coyuntura, precisamente. En 1965, *Métaphilosophie* se encontraba arrinconada, sufría, literalmente, un corto circuito por la salida concomitante de dos obras de Luis Althusser: *La revolución teórica de Marx* y el trabajo colectivo de *Para Leer el Capital*.[1] El momento histórico, del que no

Georges Labica. Filósofo francés. Autor de numerosas obras entre las que podemos mencionar: *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach* y, con Gerard Bensussan, su importante *Dictionnaire Critique du Marxisme* (P.U.F.).

se esbozará el marco aquí, ve el brusco paso de un marxismo humanista, sedicioso, iconoclasta y utopista a un marxismo que proclama su cientificismo y declina las certidumbres del primero. El paso en cuestión es doblemente paradójico, en cuanto sustituye una figura de Marx por otra. El filósofo aún inscrito en su tiempo, –éste será el sentido de *Métaphilosophie*–, que apunta a la vez hacia su *pasado* superado, Hegel y su *futuro* perverso, Heidegger, cede el sitio al sabio seguro de sus rupturas y dueño de sus conceptos. Pero tal vez éstos no son sino dos facetas de un mismo rostro, según el balanceo binario al que la historia nos ha acostumbrado, o más bien, gracias al cual una historia, la del marxismo, podría tomar prestada de su legibilidad: unas veces a Feuerbach otras a Hegel, el materialismo y la dialéctica, las estructuras o los hombres, la ciencia o la filosofía... ¿No es esto tan tajante? Está por verse. Que cada protagonista de la época (¡y aún quedan!) descienda hasta el fondo de sí mismo e interrogue a sus propios sedimentos. Por otra parte, una mutación parecida, bajo la apariencia de restituir su tenacidad y novedad al pensamiento de Marx, ¿no se cobijaba en el manto arrojado de nuevo sobre todas estas "omisiones", –individuo, sujeto, deseo, "trágico", dirá Lefebvre– que el romanticismo revolucionario"[1bis] o historicismo (Gramsci) habían tenido el mérito de poner de pie, a pesar de sus debilidades. Una condena igual al dogmatismo estaliniano, por parte de Lefebvre y de Althusser, no desembocaba en la inquieta búsqueda del primero con los riesgos que esto entrañaba, sino más bien en la búsqueda de la soberanía intelectualmente confortable del segundo. Esto, que sería necesario decidirse a llamar un espíritu nacional más proclive, en la tradición del siglo XVIII, al cientificismo que al utopismo,[2] debe, sin duda, ponerse en tela de juicio. Es verdad que en este caso las liquidaciones oportunistas y las carencias del P. C. F., presa de sus "retrasos", casi no incitaban a las aventuras percibidas, en seguida, como regresiones al *antes de Marx*, –idealistas, antropológicos o empiristas–. Frente al Althusser de pedernal, Lefevre parecía ser muy frágil, hasta el punto de ser borrado del escenario en provecho de un Garaudy, al que la puesta en escena del famoso Comité Central de Argenteuil, hacía jugar el papel de *alter ego* de Althusser e incluso darle la réplica;[3] esta falsa reciprocidad, de hecho pasaba desapercibida en esta época, pero consagraba el eclipse de Lefebvre y el *impasse* hecho sobre su *Métaphilosophie*. La coyuntura iba, pues, a ofrecer una nueva paradoja con la inesperada llegada de mayo del 68: mientras que la mayoría de los actores estaba atrapada por el romanticismo revolucionario, los contestatarios del P.C.F., pequeñoburgueses, intelectuales y universitarios, se unieron a las tesis althusserianas. La "revolución", que en principio podía, legítimamente, hacer prevalecer la opinión de dos corrientes portadoras de ésta, iba a sacrificar una de ellas o al menos ocultarla. Provisionalmente, puesto que todo hace pensar que hoy en día es hacia Lefebvre que vuelve a inclinarse la balanza.



Antes de intentar una demostración, con *Métaphilosophie*, todavía unas palabras sobre el carácter propiamente emblemático de estos dos hombres: Lefevre y Althusser, que han dominado el marxismo francés y han sido los epónimos de dos corrientes siempre disyuntas, todavía (*Nota bene*) althuserismo y lefevrianismo. Es difícil imaginar dos temperamentos tan diferentes: por un lado Lefebvre, el nómada, el aventurero, el abridor de caminos, –por lo que respecta al espacio, al tiempo, a las relaciones humanas, las categorías y los conceptos–; por el otro, Althusser, el sedentario, el hombre que ha percibido el mundo a través del ojo de la cerradura de su despacho de la E.N.S., el controlador o el aduanero. Uno escucha, cambia, traiciona, es infiel y postulante de nuevo; el otro detiene, repite y fija las Tablas de la Ley, en la rigurosa preocupación por la pureza doctrinal. Lefebvre toma en cuenta a Althusser, lo lee, rompe lanzas contra el estructuralismo, asume la competencia; Althusser, que ya en el prefacio *de La revolución teórica de Marx* cometía la increíble injusticia de ignorar a Lefebvre, cuando deploraba la ausencia de marxistas en Francia y daba forma al proyecto, tan personal, de "dar mayor consistencia a la filosofía marxista", Althusser, quien llegó tarde a las luchas teóricas (20 años después de Lefebvre), se permitía darse, con respecto del primogénito, el lujo de despreciarlo; desprecio del que algunos discípulos se afligirán más tarde. Yo caricaturizo, claro, habiendo amado y acompañado tanto a uno como a otro.

2. El designio metafilosófico.

Lefevre es, con Sartre, su amigo-enemigo, el último enciclopedista. Al que todo interesa y pone en marcha en el papel, sin embargo, de contrabandista. Como él mismo lo dice, aunque sin hablar de sí mismo, de manera neutra, es "el hombre de las fronteras": Es exacto que en las condiciones del mundo moderno, sólo el hombre aparte, el marginal, el periférico, el anómico, el excluido de la norma (Gurvitch) tiene una capacidad creadora... el hombre de las fronteras soporta una tensión que mataría a otros: está a la vez dentro y fuera, incluido y excluido... sigue caminos que primero sorprenden, enseguida se convierten en rutas y luego pasan por evidencias. Avanza a lo largo de las líneas de parteaguas y escoge la vía que sigue hacia el horizonte. Le ocurre pasar de largo por las tierras prometidas; no entra. Es su prueba. Va siempre hacia otras tierras, hacia el horizonte de los horizontes, de momento en momento, hasta que percibe las líneas lejanas de un continente inexplorado. Descubrir es su pasión. No puede caminar sino yendo de descubrimiento en descubrimiento, sabiendo que para avanzar le hace falta dominar esa necesidad de saber, que le aconsejaría detenerse aquí o allá para cavar..."[4] Pero que quede entendido: "El pensamiento surge en la frontera donde se detienen el poder y la voluntad de poder..."[5] "La filosofía hace entrar, en la doctrina de Marx, nuevos conceptos... como el de la vida cotidiana, adquisición

por la que se fundó una frontera, una orilla y que hace de ella una metafilosofía".[6]

Allí estamos. *Métaphilosophie* es un libro importante. Muy importante en las declaraciones mismas de Henri Lefebvre, si la memoria de nuestras conversaciones sobre ese tema, no me es infiel. ¿El más importante? Puede ser, en todo caso, el más sintético, el mejor organizado. El que pone en forma el anterior y prepara la gran empresa, la de la *Critique de la vie quotidienne* (Tomo III, Paris, El Arche, 1981) que, notémoslo, será subtitulada *"Pour une metaphilosophie du quotidien"*. Seguramente centro de la obra, pero a la Lefebvre, entre negligencia y referencia. El objeto de *Métaphilosophie* es de una definición límpida. Se trata de tomar en serio la *Undécima tesis sobre Feuerbach* de Marx: "Los filósofos solamente han interpretado de manera diferente el mundo, lo que importa es cambiarlo".[7] "El proyecto revolucionario, –escribe Lefebvre-, salta a la vista. Él lo retoma en su integralidad: cambiar el mundo y la vida. Ya no estamos en la filosofía, sino más allá".[8] Es preciso llevar a cabo, dándole toda su amplitud, la consigna que, a continuación de André Breton, asocia a Marx con Rimbaud.[9] Es preciso superar a la filosofía. *Meta* es esto, el después, el más allá, el *verändern* de Marx, el *cambiar* de Rimbaud. *¿Qu'est que penser?* veinte años después *Métaphilosophie* vuelve, en numerosas ocasiones, sobre "esta pequeña palabra" *meta* que se encuentra en todos los lugares en donde "alguna cosa" que se produce en el devenir... va más allá de sí: meta-fora, meta-física, meta-morfosis".[10] Su extensión se vuelve incluso considerable: "¿El *meta*? El ser humano va siempre *más allá* de sí, más allá de lo adquirido, de la conciencia y de lo que escapa a la conciencia. El lenguaje no procede sino por *meta-fora*. ¿Superar? ¿Rebasar? Es una oportunidad que debe buscarse, un acto que se logra o no pero la *necesidad* consiste en la transición de lo 'real' hacia otra (cosa), hacia ese posible que puede revelarse imposible".[11] Este "paso de la filosofía a la metafilosofía", del cual Lefebvre nos dice que es muy antiguo en él, puesto que lo hace remontarse a uno de sus artículos publicado en la revista *Philosophies*, en marzo de 1925,[12] supone, en primer lugar, una crítica de la filosofía. Lefebvre va a articular esta crítica desde el lindero de la *Métaphilosophie*, a partir de tres categorías que le parecen fundamentales, la *Praxis*, la *Poiésis* y la *Mimesis*. La primera está directamente tomada de Marx, designa las relaciones entre los seres humanos, la actividad social, y no es posible separarla de lo histórico, que incluye lo posible. La segunda se refiere a la apropiación de la naturaleza alrededor del ser humano y en él. Por consiguiente, se distingue y se opone a la técnica, pues es creadora de obras. Su objetivo es el del hombre total, exento de la división del trabajo. La tercera, que no se reduce a la simple imitación, se entiende de toda actividad que se desarrolla según una forma y agregándose a dicha forma. Es "inherente a la educabilidad" y "permite la ejemplaridad, la filiación y la afiliación" (16-17). Si ésta no puede evitar el formalismo,

ni el conformismo, no permanece menos mixta o mediadora entre la *praxis*, de la que representa un nivel y la *poiésis* con la que tiene relación. La filosofía es "un caso particular de la *mimesis*" (279, 74). Logológica, egológica, inclinada hacia lo esquizoide (267), la filosofía puede adquirir rango entre los "pleonasmos", estas formas autonomizadas, "automáticas" de la *mimesis* (238). Desde entonces, vuelve la espalda a la *praxis* quien le asegura su crítica y debe renunciar definitivamente a acceder a la *poiésis*. Por una "fuerza", en el sentido lefevrino, como la religión, la política, la técnica, las matemáticas o la filosofía (13), por ejemplo, llegar al estadio de la autonomización es lo peor que le puede ocurrir, equivale a la prohibición de toda creatividad y a la sustitución del producto por la obra. El análisis de un proceso tal, explica que el marxismo haya podido degradarse en su contrario, en una ortodoxia que ha erigido lo económico como "potencia autónoma".[13] Marx, seguramente se había cuidado de esto insistiendo en el carácter sólo "determinante" de lo económico, pero al menos sin dejar resquicios aquí y allá; Engels se cuidaba, incluso más que él, de dejar la puerta abierta a sus sucesores, poco preocupados por los matices y deseosos de disponer de un sistema.



3. La crítica de la filosofía.

El colmo de la potencia autonomizada es el Estado. Marx, que evocaba en sus obras de juventud a las "potencias extranjeras", según el modelo de Feuerbach que desmontaba las hipostasis de la religión, lo había puesto en evidencia. Lefebvre no dejará de regresar sobre ese tema y de profundizar en él. Primero por medio de la crítica de la filosofía, pues la filosofía tiene en parte ligas con el Estado.[14] Entre Estado y filosofía existe una conexión histórica. El Estado "engloba y completa todos los sistemas parciales, incluyendo a la filosofía" (41). El estallido del sistema hegeliano expresa el estallido de la filosofía como sistema teórico y el estallido del Estado como sistema práctico (27). Dos hipótesis son factibles. Si el proletariado hace añicos al Estado, instaura su dictadura, que no puede ser sino provisional, y anuncia la decadencia del Estado, que coincide con la realización de la filosofía, pues "de manera simultánea se realizan los fines formales de la filosofía (libertad, verdad, bien, etc.) y las representaciones formales del Estado político moderno: libertad, igualdad, fraternidad, justicia, etc." (28). Si las cosas no suceden así, si el pronóstico de Marx no es acertado, entonces el Estado se mantiene y la filosofía con él, con sus caracteres anteriores, pero agravados, ya que estará al servicio del Estado, de la política y de la burocracia: "Solamente la unión de la filosofía con el Estado y la burocracia le asegurará una cierta eficacia y al filósofo los honores públicos" (29; también 43). Nos encontramos, al reflexionar en esto, en el corazón de la crítica al estalinismo (101). El ataque contra la filosofía descubre, por otra parte –como una vía entre otras, pero sin duda

privilegiada– el concepto que gobierna al conjunto de la crítica, el de la *alienación*, al que Lefebvre permanecerá indefectiblemente atado, de un extremo al otro de su obra y de su vida. *Métaphilosophie* es de esto, el sitio privilegiado. Aunque subrayando sus límites sin complacencia: "uso inmoderado" que conduce a una visión mística (65), "literatura abundante y bastante inofensiva" (66), ignorada por Heidegger (135), en el centro de la filosofía y de la ideología (187), expresión formal de la teoría de la Idea (283), esta obra exhibe su positividad: "Los filósofos, por definición, culpaban al hombre y al mundo no filosófico, considerándolos alienados. Demostrando que también existe una alienación filosófica, Marx ha reunido, bajo el mismo concepto, al hombre filosófico y al "hombre no filosófico; ha abierto la vía al rebasamiento de la filosofía" (305). El fondo del asunto radica en que la filosofía no ha podido asimilar la alienación (321). "La teoría de la alienación sostiene que la filosofía quiso decir lo que es y lo que puede llegar a ser el hombre. Sostiene igualmente que la filosofía no consigue decirlo y menos aún hacerlo" (323). Sin embargo, y tal es la lección de Marx: "el camino de la alienación es también el de la desalienación".[15]

Se puede distinguir en *Métaphilosophie* (y en otras partes) una doble crítica a la filosofía. La primera se efectúa sobre la filosofía clásica o tradicional, de hecho, sobre toda filosofía, en la medida en que "el pensamiento metafilosófico" (61) entiende aprehenderla en su esencia, iluminada ella misma por la "crisis" que marca su "disolución" (53). Lefebvre pone así al día una serie de once "aporías o antinomias" (54 y siguientes), características de la reflexión filosófica, sea ésta especulativa o pretenda ser crítica. La carga contra la filosofía contemporánea es todavía más punzante, pues esta filosofía que "continúa", representa una situación agravada y "se ve sojuzgada o flotante, instrumental o inconsistente", incapaz de sostener combates teóricos (30). Por más que se apegue a la ciencia o al arte, o se abisme en su propia historia, "el filósofo ha perdido toda función, salvo cuando se vuelve promotor de la ideología oficial y de la razón de Estado" (103). De ahí las múltiples revueltas que la filosofía suscita contra ésta. "Ya nadie tiene necesidad ni de la filosofía ni del filósofo (...). Éste, en realidad, no se desvela. Si espera, es de la misma espera, de la misma esperanza o de la misma desesperación que los otros, los hombres cotidianos" (104). Lefebvre ¡no hace concesiones! Además del estructuralismo, su pesadilla, "que prefiere abiertamente la pierna enferma en lugar de la sana" (180)[16] y de los cibernéticos de toda calaña que proporcionan "el modelo más perfecto del pleonasmo" (241),[17] tendrá –en el *intermezzo* de *Qu'est que penser?*– el diente todavía más duro contra sus contemporáneos, los que están más a la vista: Sartre, Foucault, Lacan y el freudismo o Levi Strauss.[18] Volverá aún más a la carga en *Del Estado*, para fustigar una cierta *intelligentsia* de la ribera izquierda y su "vanguardismo": "los filósofos, en la filosofía decadente, son el

síntoma de lo decrépito de la sociedad existente; y contribuyen un poco a ello, digámoslo en su honor, cuando creen renovarla".[19]



4. Los residuos.

¿De qué son la filosofía y los filósofos culpables, ellos y sobre todo ellos? De dejar *residuos*. El *residuo* es sin duda el concepto más nuevo y el más original de *Métaphilosophie*. Es posible que Lefebvre lo haya tomado prestado de John Stuart Mill de quien apreciaba el "método de los residuos",[20] pero va a conferirle una extensión mucho más considerable. El *residuo* es la consecuencia del proceso de autonomización. Este término quiere expresar, con mayor precisión, lo que expulsa el Estado: el singular y la libertad; la cibernética: el deseo y la subjetividad; las matemáticas: el drama, la lengua, la palabra; la filosofía: "lo no filosófico (lo cotidiano, lo lúdico)", etc; (18-19). Es precisamente a la metafilosofía a la que corresponderá la tarea de pensar en los residuos. Son éstos tan "preciosos" que es por ello que los mundos cerrados de las potencias que se han vuelto autónomas los rechazan. "Preciosos", lo cotidiano(63), que obliga con insistencia a plantearse la pregunta: "¿No será el 'residuo' lo más precioso que existe?" (115). Marx mismo ¿no ha hecho el *impase* sobre *homo ridens* y *homo ludens* acordando la exclusividad a *homofaber* y *homo sapiens*? (136). "Infinitamente preciosos" son lo histórico y la historicidad de la que se libran igualmente el estructuralismo (154) y la técnica mundializada (185).[21] "Preciosos" aún, la complejidad, la praxis, la dialéctica, lo trágico, la emoción y la pasión, lo individual, todos tratados como cantidades despreciables (183). Y la naturaleza ¿no es ella misma residual, cuando lo humano y lo autómata se encuentran asociados para producir el cibernantropo (187-188)? Bajo el reino del entendimiento,[22] que sólo conoce la estabilidad, los residuos se multiplican. La *mimesis*, que "pone al mundo en espectáculo",[23] tiende a eliminar al individuo, para conservar sólo al personaje sin realidad (227). Se preguntará ¿cuál es el porqué de este *leit motiv*, de este hilo rojo que recorre toda la obra? Porque los residuos, éstos abandonados por los sistemas y las especializaciones, son en verdad *irreductibles*. Son "los irreductibles" (17). El residuo resiste (176). Se manifiesta, deviene esencial (333). La crítica de la filosofía no tiene otro sentido. Consiste en apostar "sobre el conjunto de esos residuos, al malestar y al descontento irreductibles a través y bajo las satisfacciones parcelarias: la cotidianidad, la juventud, la desviación, el subdesarrollo, etc." (310). Tal es "el método de los residuos" que no solamente busca "detectarlos" y "desprender de ellos su preciosa esencia", sino "reunirlos, organizar sus revueltas y totalizarlos" (311). "Reunir a los residuos es un pensamiento revolucionario", ni "utópico" ni "prospectivo". Confiere su "estilo" a la meditación metafilosófica, cuyo carácter "inclasificable" viene de lo que ésta tiene "por partida *innombrable*, a saber, el conjunto de los residuos" (312).

Constataremos que este "método" tendrá sucesores, pero se puede evocar, en su origen, la figura de Feuerbach, a la que Lefebvre se refiere poco. En efecto, cuando analiza las relaciones entre la filosofía y la antropología (Cap. VII) y, en particular, cuando éste se pregunta: "...lo que queda de la filosofía, en dirección de su superación, ¿no será una *antropología*?..." (301); se encuentra muy próximo del antiguo maestro cuando afirma: "la verdad es solamente la *antropología*, únicamente el punto de vista de la sensibilidad, de la intuición, porque sólo ese punto de vista me proporciona la *totalidad* y la *individualidad*".[24] La atención prestada a los *residuos* no puede realizarse sin cuestionamientos radicales, y es significativo que éstos hagan un llamado a las mismas constelaciones de conceptos: sensibilidad, individualidad, totalidad, alienación, escisión, poesía...

5. La superación de la filosofía.

Haciendo esto, nos encontramos ya en el rebasamiento de la filosofía o más bien en la filosofía superada. Es necesario pues, regresar a ello. Empezando, de acuerdo con Lefebvre, por el que ha hecho una señal hacia la superación, pero que no ha hecho tal señal sino para renunciar a ella; dicho de otra manera, por Hegel, tan admirado como detestado por esto (30 y siguientes). El célebre vocablo hegeliano, *aufheben*, "uno de los más importantes conceptos de la filosofía", oculta y devela, precisamente, el nudo del problema y de todas las dificultades posteriores, en lo que dice *abolir* y *elevar*, *suprimir* y *realizar* a la vez. "Hegel inaugura la crítica de la filosofía; anuncia su fin y su rebasamiento, denunciando la esencia del discurso filosófico. Al mismo tiempo que prepara su continuación (Marx), construye el sistema perfecto del entendimiento", –sistema del que, se sabe, es responsable de todos los males, a saber, de los residuos-. La superación, –el *aufheben*, o la *Undécima Tesis*-, no significa, a los ojos de Lefebvre, ni la abolición pura y simple de la filosofía, ni su prolongación, aún cuando ésta fuera renovadora del pensamiento tradicional. Se abre a un movimiento, a un devenir, tan complejos, que ninguna especificación de la filosofía clásica puede definir. "Al apogeo de la filosofía", en la que Hegel desemboca (25), a la voluntad de hacer que el logos lenguaje reabsorba todo residuo (39), a la alienación especulativa total (40 y sigs.), es preciso oponer el proyecto de Marx de que "*el devenir, filosofía del mundo* ceda el lugar al *devenir mundo de la filosofía*, realización revolucionaria y rebasamiento de la filosofía como tal" (27). La unión de la filosofía con la praxis del proletariado permitirá que tenga lugar la forma provisoria del poder de la dictadura del proletariado, la cual representa la condición de la decadencia del Estado que se confunde, se sabe, con la decadencia de la filosofía, y, mucho más allá de todas las "potencias" autonomizadas.[25] Paradójicamente, el estalinismo ha confirmado

dicha necesidad de manera concreta; "Él ha contribuido a la muerte del filósofo y a la metamorfosis de la filosofía" (101). La *praxis*, confiscada por Marx a Hegel, muestra "la vía de la historicidad, que no depende ni de la sociología ni de la psicología, ni de la filosofía, la vía de la superación que permitirá al hombre dominar sus propias obras y apropiarse plenamente de las que están en su naturaleza y son su propia naturaleza" (42-46), dicho de otra manera, de llegar a la *poiésis*. O con mayor precisión, pues tal es la tesis de Lefebvre, de volver al encuentro, de regresar a la *poésis*. Que ha estado perdida, olvidada.

Hubo en efecto un tiempo en el que la palabra filosófica y la palabra poética no se distinguían; estaban ligadas a la praxis, dominada ella misma por la *poésis*, "el filósofo poeta conocía las leyes de la Ciudad. Podía decidir sobre ellas. Era político" (70). La escisión, que será calificada en *La présence et l'absence* "como inmensa catástrofe silenciosa",[26] ha engendrado la *mimesis*, que retiene algo de la etapa anterior en el momento mismo en el que la filosofía se separa, –"una feliz ambigüedad, la oportunidad de un malentendido" (*ibid*)-. Allí se deja leer la posibilidad del rebasamiento, la de una "nueva alianza" que reunifique discurso y palabra, concepto e imaginación, dando sentido a las metáforas de los filósofos (Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant) hasta la "rosa" del "pujante y pesado Hegel". El tiempo en cuestión fue el de los antesocráticos "que meditaron ante la gran escisión entre la poesía y la filosofía, entre el creer y el hacer", en primer rango, Heráclito, igualmente Demócrito y Epicuro (131,156 y sigs.) Toda la historia de la filosofía puede apreciarse bajo este criterio del presentimiento o de la intuición de la escisión, luego, de la superación.[27] Allí se encuentra a los filósofos-poetas de la Grecia antigua, pero también a Fourier, del que Marx se alejó (109). Nietzche sobre todo, quien comprendió que el hombre tenía que atravesar por la muerte de Dios/del Padre, para terminar con el divino corte de la praxis (97), allí está presente. Su pensamiento debe retomarse por lo que toca a la filosofía y extenderse hacia lo económico y su historia, la política, el Estado y el arte, separados también ellos (*ibid*). A Nietzche corresponde el mérito de haber tratado mal al *homo philosophicus* de Sócrates y de haber hecho el elogio de sus predecesores (129).[28] Conviene abonar a su cuenta "la idea de una nueva alianza entre la poesía y la filosofía"(132). Entre sus contemporáneos, Lefebvre acuerda un interés particular a Sartre, con quien se irrita y en quien deplora encontrar una forma ejemplar de fracaso (87). A pesar de las "intuiciones fulgurantes" y de la presencia del porvenir y de lo posible en su proyecto, este "excelente filósofo", bloqueado por su inicio cartesiano y por la referencia a la consciencia husserliana (77) mantiene la distancia entre lo vivido y lo histórico, ahora bien, lo vivido, –la "nausea", "la mala fe"..., no es sino otro nombre de lo cotidiano-. Y Sartre deja demasiados residuos: ausencia de la historia

en *El ser y la nada*, pero también de la naturaleza (83). A Sartre opondrán a Heidegger,[28] aún si tampoco él va muy lejos en la crítica de la filosofía, porque reflexiona sobre la *physis* concreta y sobre la poesía, que Sartre ignora igualmente, porque no se limita al "hacer", como este último, sino que toma en cuenta la producción y la creación (84). Heidegger hace el elogio de la cosa (*Das Ding*), no del objeto ni del producto; la rehabilita frente a la ciencia y la técnica que la han destruido. La cosa es "obra de la actividad creadora", que funda una praxis (134). Después del Marx de los *Manuscritos de 1844*, después de Nietzche, Heidegger restablece en su riqueza lo sensible o lo práctico-sensible. El cuestionamiento del ser y de la *physis* tienden hacia la superación de la filosofía, sin embargo Heidegger se detiene ante la metamorfosis de lo cotidiano, de l'Agtäglichkeit (140). Atento al "drama", ha dejado las matemáticas y el número que alcanzan lo cualitativo; desdeña las ciencias humanas y su *dasein* no tiene sexo (144 y sigs.). En fin, "solo, ha visto lo esencial: la técnica", que opera el desplazamiento de todos los problemas y es preciso reconocerle haber colocado a la poesía por encima de aquélla (141). La crítica de la filosofía se apoya bien en los dos tiempos de la escisión. Existe un *antes* en donde "el juego, el conocimiento, la cosmología (religiosa), la poesía, la actividad política no se separaban", era el tiempo de la Fiesta (211); y un *después* que ve el reino de la *mimesis* (el del entendimiento, del discurso y de la racionalidad analíticas) (225), el filósofo contempla allí su espejo roto (286).

6. Los vigilantes, la ciudad.

La "gran separación" ha preservado, no obstante, algunos vigilantes encargados de guiar hacia lo metafilosófico, conservando, de su encuentro, el mensaje de los inicios del pensamiento filosófico. Esta *Aufhebung* ¿expresa en Lefebvre la nostalgia de una Edad de Oro? ¿Proviene del mito del origen? Posee, en todo caso, cartas de nobleza que no hace sino heredar: Heidegger, seguramente, y sus "admirables estudios sobre *Logos, Aletheia, Physis*, etc. Lo que incita a estudiar de la misma manera *Praxis, Techne, Mimesis, Poésis*, etc." (76), Nietzsche y su consigna de regresar a los griegos; Hegel, antes de ellos, y su fascinación por Heráclito, y se cuidará de olvidar a Marx que consagró su tesis de doctorado a Demócrito y Epicuro, y a Engels quien no guardó nunca silencio sobre los griegos, que eran "maravillosos dialécticos" ... Nizan, entre otros ejemplos, ¿no había consagrado un libro-manifiesto a los *Materialistas de la Antigüedad*, en la época en la que Lefebvre y él todavía estaban unidos por la amistad y comprometidos en combates teóricos semejantes? Una actitud tal –la nostalgia, reducida a su expresión a la vez más simple y más fuerte– me parece responder a la preocupación (la voluntad, el deseo) de fondo, en Lefebvre, de que la filosofía sea (vuelva a ser) *obra, i.e.* que ella sea productora, creadora, en una palabra, que esté abierta a todas las proliferaciones vivas. "La obra no describe, no

imita. Metamorfosea".[29] La superación de la filosofía no tiene otro sentido. "La superación de la filosofía, es decir de la filosofía como obra" (100). De la misma manera que, en la retrospección negativa, el Estado tenía una parte ligada a la filosofía, asimismo ésta última, en la proyección positiva, es decir, tan pronto como es superada, encuentra su metáfora más explícita en la Ciudad. No es por azar si Lefebvre toma a la ciudad como figura de su crítica hacia Sartre. Para Sartre la ciudad no tiene nada que ver con la obra, ésta no es sino inerte (85). Ahora bien, la Ciudad es "la obra suprema, la obra de las obras".[30] Como la filosofía, la Ciudad ha conocido su período de no separación: "Cuando la sociedad y el Estado coincidían con la ciudad, ésta fue la obra eminente de la praxis, la cosa más perfecta" (117; también 82, 156, 162). Como la filosofía, la ciudad ha conocido la escisión y, en su seno, algunos vigilantes: Baudelaire, cuyos poemas "más trémulos" (124) hablan de ella, Apollinaire, Cendrars, el Aragón del *Paysan de Paris* (127), entre otros. Como la filosofía, la Ciudad percibe su propio fin: "puede estar en vías de desaparición (...) el fenómeno urbano, al desarrollarse, se disloca". Ahora bien, la idea de su fin, como siempre para la filosofía, "parece mucho más fecunda y creadora que la de su continuación" (116 y sigs.). Lefebvre seguramente no habría desaprobado a Italo Calvino, que parece hacerse eco suyo a la cabeza de su libro *Les villes invisibles*: "Pienso haber escrito una especie de último poema de amor por las ciudades, en el momento en el que se vuelve cada vez más difícil vivirlas como ciudades".[32]

7. Poiésis.

Es tiempo de venir a la palabra que, se habrá visto, focaliza el conjunto de la problemática de *Métaphilosophie*, el de la *poesía*. La asociación del poeta y del filósofo, ya encontrada, resume el ideal de Lefebvre y da nombre a la finalidad de su esfuerzo crítico. A "la prosa del modo", el pensamiento alienado, es preciso oponer resueltamente "la rosa del mundo",[33] la *poiésis*. Desde los presocráticos hasta Octavio Paz,[34] la figura del poeta filósofo sigue siendo el modelo. Lefebvre mismo ha tratado de conformarse así, mezclando estrechamente análisis teóricos y poesía.[35] Porque la poesía no se distingue de la verdad. *Métaphilosophie* repite esta proposición en múltiples ocasiones, con una especie de obstinación. "Original y profundamente, la poesía es verdad y la verdad poesía" (142). El **antes** de la escisión habla para su **después**, que es preciso hacer que tenga lugar. "Residuo entre los residuos (...) la *poiésis* metafilosófica sería pues, poesía y verdad. Esta verdad ya no tendría nada que ver con la de la filosofía..." (314). Lefebvre no ignora, evidentemente, que toma prestada la máxima al que seguirá siendo su amigo de toda la vida, Paul Eluard: "la poesía, teniendo como objetivo, a través del tiempo, la verdad práctica (Eluard)" (246); y se sabe que la frase "la poesía debe tener como objetivo, a través del tiempo, la verdad práctica", se encuentra en muchos libros de poemas de Paul Eluar.[36] Un poema encontrado, titulado *Les philosophes*, seguramente no habría

desagradado a Lefebvre: "...demasiado largo tiempo han reído, risas de vajilla intacta, de plata, seguro de él, han reído de algunas palabras infelices que los pobres empleaban, para defenderse: creer, amar, soñar...".[37]

El concepto que la *poiésis* asegura restituir y que a la metafilosofía corresponde dar una nueva profundidad, es el de la totalidad ("cuarta aporía", 58 y siguientes). Es la razón por la cual, desde el principio de la obra, en relación con la praxis creadora, "la historia total" se presenta como el objetivo de la *poiésis* o mejor aún, como "una estrategia: la reunión de los *residuos* " (13, 18). Temas aún ligados a esta historia total, "la historia de la ciudad aportaría una contribución convincente" (149). El mundo moderno es una totalidad, que es necesario explorar para conocer las rupturas que la hacen añicos. "En ella misma, el pensamiento metafilosófico intenta reconstruir una totalidad y primero reunir poesía, o más bien dicho, *poiésis* y filosofía, en un plano más elevado que el de su antigua escisión" (166). Porque "la filosofía aburguesada se ha mostrado incapaz de utilizar el concepto de *totalidad*... se ha mostrado igualmente incapaz de superar la crisis de este concepto, usando el de mundialidad" (198). "El hombre es total" (317), la filosofía no puede sino perder esta "Totalidad", a la vez próxima y lejana; debe ceder el lugar a una "praxis renovada por una decisión poética" (323-324). Tal es la vía que impone el rebasamiento/realización: hacer mentir al acta de Adorno, que Lefevre retomará por su cuenta: "La filosofía continúa, pues su superación no ha tenido lugar, el momento favorable fue malogrado".[38] La crítica de la filosofía "marxista", o de lo que pretendía ser tal, y no únicamente la crítica de la filosofía tradicional, representa esta "carencia" y ofrece al fin "el momento favorable", en el que "sólo el retorno a Marx puede proporcionar agudeza y tajancia a los conceptos debilitados"(23). En particular al de lo *posible*, del que Lefebvre hará el centro del pensamiento de Marx, -"Marx pensador de lo posible".[39] Que se me permita tan sólo sugerir aquí el interés que presentaría la puesta en perspectiva de tres filosofías que, a partir de premisas diferentes, acuerdan a la categoría marxiana de lo *posible* el estatuto de principio del descifrado de lo real y de palanca de esa transformación: Ernest Bloch, Jean Paul Sartre y Henri Lefebvre tienen en común el mismo proyecto, en cuanto la *utopía* no se presenta, en ellos, de ninguna manera como producto de lo imaginario o del sueño, sino más bien como una dimensión de la realidad, susceptible de asegurar su rebasamiento.[39] Todavía estamos en el terreno de la *Undécima Tesis*.

8. Lefebvre metafilósofo.

La problemática de *Métaphilosopie* no quedará aislada. En la abundante producción escrita de Lefebvre, después de 1965, algunas obras que es posible calificar de "filosóficas" lo comprobarán, particularmente *Qu'est-ce que penser?*, *La présence et l'absence* que es tal

vez la más próxima y *Une pensée devenue monde*. Se tiene la impresión de que Lefebvre, a quien no le gusta citarse, ni tampoco multiplicar las citas de los autores de los que es deudor (133), olvida a veces su *Métaphilosopie* así, ésta no aparece en *La présence et l'absence* ni en *Une pensée devenue monde*, sino tan sólo una alusión cercana,[41] mientras que esta referencia se encuentra explícita en la lógica formal y la lógica dialéctica[42] y en *Qu'est-ce que penser?*, en donde Lefebvre afirma que la interrogación: ¿Qué es pensar? aclara las aporías presentadas en *Metaphilosophie* y que el "pensar" era precisamente lo que habían entrevisto los primeros filósofos griegos.[43] Parece, en ocasiones, que Lefebvre suaviza ciertos de sus juicios. Así, *Une pensée devenue monde*, a partir de un paralelo levantado entre Axelos, quien privilegia la filosofía, y Althusser, quien opta por la ciencia, presenta vacilaciones cuando se pregunta "si Marx no fue a la vez uno de los últimos filósofos, en el sentido clásico y uno de los primeros metafilósofos, o el primero" (71); o cuando plantea la cuestión: "¿Qué era pues la filosofía, en los tiempos de Marx y para Marx?". *La Undécima Tesis* se considera falsa allí, bajo el pretexto de que los filósofos "siempre han querido cambiar el mundo" (73),[44] e injusta hacia la filosofía especulativa (104). "La hipótesis estratégica" de conclusión, aparece incluso como regresiva: "Se retoma el procedimiento de Marx a partir de la filosofía (...) El filosófico continúa, ¿Declina? ¿Resalta? ¿Guarda una relación con el pensamiento de Marx ,?..." (258). ¿Se desdecirá Lefebvre o al menos matizará seriamente su pensamiento? No lo creo. Lefebvre nunca ha leído la *Undécima Tesis* como la abolición radical de la filosofía, sino más bien como el proyecto de su realización por medio de la supresión del proletariado, está consignado así en las últimas líneas de la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel (manuscrito de 1843). Y lo ha afirmado rotundamente.

De hecho Lefebvre fue un apasionado de la filosofía. Los azares de su carrera, que hicieron de él un profesor de sociología en la Universidad, se explican perfectamente por el estrecho criterio de la institución filosófica que rechazaba esa etiqueta a quien no tenía en la mano, los pelos de la mula requeridos. Apasionado de la filosofía, desde un principio, desde "la renovación filosófica abortada de los años treinta,[45] hasta el fin de su vida,[46] sería suficiente para dar una prueba el diálogo imaginario de *Qu'est-ce que penser?* (64 y sigs.), especie de confesión púdica, que expone con ligereza algunos temas esenciales. Esto y aquéllo en el mismo libro, tales acentos, verdaderamente hegelianos, no confunden.[47] Lefebvre no podía salir de la filosofía, sino solamente "prolongarla transformando radicalmente la actitud filosófica" (306) y, en larga medida, conservando su problemática (330 y sig.). El aporte de *Métaphilosophie*, no obstante, no se limita a esta toma de posición, por fecunda que ésta sea. Nos empuja a señalar otras numerosas lecciones, verdaderas armas, para oponernos al hoy del desánimo, de

las dimisiones intelectuales y del anuncio complaciente de todos los "finales", en el sentido de decesos, que no sirven sino a la reconducción del capitalismo, triunfador por un tiempo y sin concurrencia alguna. En una tradición tan austera como hipócrita (judeocristiana) que se perpetúa, incluidos en ella los ideólogos mediatizados,[48] cómo no quitarse el sombrero ante un filósofo que no temía pensar, hace más de treinta años, (¡claro!) en el *juke-box*, el *nylon*, el plástico (112), el Algol, el Synthol (171), los animales cibernéticos (173), el amor cortesano (223), los Uniprix y los Supermercados (224), los *gadgets* (225), la *cover-girl*, Brigitte Bardot, Marylin Monroe, Sylvie Vartan y los *yeyés* (231), los materiales plásticos y la técnica de vaciado (233), o los *mass-media* (239) al lado de la armonía y del contrapunto de Sauver, de Rameau, de Bach o de Couperin (294), para detenernos allí. De donde proviene igualmente, para limitarme a este inciso, el estilo, *la palabra* (¡no el discurso!) de Lefebvre, colorida, vivaz, percutiente, frecuentemente lírica, así como era él ...en la vida cotidiana. Y también el descubridor sin frontera, ni anteojera, ni tabú, que fue uno de los primeros, y a veces el primero, en nuestro país, que leyó y escribió sobre Nietzsche,[49] sobre Heidegger, pero también sobre Marx,[50] Hegel[51] y Lenin.[52] Así como el formidable abridor de caminos, trátese de la lógica dialéctica, de lo rural, de la ciudad y de lo urbano, de la cotidianidad o del Estado.[53]

9. Una política de lo cotidiano.

Mas se harán dos observaciones que hablan también por el mañana y los días siguientes. La primera consiste en desear el advenimiento de sucesores, no nos atrevemos a decir de "retomadores", en estas materias y en materia de los conceptos que éstas han avanzado, un sólo ejemplo: el modo de producción estatal, aún si hay que darse la enhorabuena por la audiencia encontrada fuera de Francia, –un solo ejemplo: los trabajos de los urbanistas marxistas anglosajones, en primer lugar, los de David Harvey[54]–. La segunda, que concierne más estrechamente a nuestro objeto, la metafilosofía, quiere subrayar que ésta última, a pesar de los matices posteriores localizados supra, aquí o allá, no sólo ha mantenido la exacta presencia de una reflexión continua, sino que ha propuesto una política –en su diseño la más adecuada– a la que quedaremos convidados. Esta política se despliega primero en el pertinaz trabajo que marca la vida del filósofo, la *Critique de la vie quotidienne*, iniciada desde 1947, proseguida en 1962, con un segundo volumen y terminada (?) en 1981, con un tercero, del que, ya se ha advertido, se nutre de la reflexión metafilosófica. Yo quisiera señalar, por lo que tiene de ejemplar, que uno de los acercamientos en *Métaphilosophie*, a la cotidianidad, se opera a partir de la atención acordada al peligro nuclear (111 y sigs). Allí se está frente a un objeto nuevo, que ilustra el método de Lefebvre. El peligro nuclear hace, por primera vez y

por largo tiempo, planear sobre la humanidad entera una amenaza de muerte. Ya no se trata de una representación, sino de algo vivido. "La vida y la muerte se nublan y se mezclan", los hombres descubren que se encuentran en estado de supervivencia" y que siempre lo han estado. "La unidad dialéctica de la vida y de la muerte, del ser y de la nada, ha dejado de presentarse desde una óptica especulativa"; estamos más allá de la filosofía. Ahora bien, es precisamente la conciencia de éste fenómeno, la que crea las condiciones de su superación, la que "contribuye a constituir la mundialidad en la praxis". Ya no es posible, en lo sucesivo, pensar y vivir como antes. La modificación que importa concierne a lo cotidiano que, en las sociedades modernas ya no es asimilable a un "estilo de vida", que, por el contrario, comporte la escisión de la "vida real" en sectores separados, –el trabajo, la vida privada, las distracciones-. Entre estos sectores, existe una sola forma de unidad: la pasividad, la no participación, lo repetitivo, la sumisión, lo mimético. ¿Se considerará a la cotidianidad como un residuo?, –noción que "volvemos a encontrar aquí" (115)-. O bien, ¿cambiará el mundo y la vida?[55] Un requerimiento tal, que proviene directamente de la praxis, no solamente confirma que "el pensamiento también se constituye considerando lo *cotidiano*, excluido de la filosofía",[56] sino que también llama a la resistencia. "¿La cotidianidad y su rechazo ponen en tela de juicio, fragmento por fragmento, al conjunto del mundo moderno" (307)? Ésta es "intolerable, inadmisible". Es por esto que "la crítica de la vida cotidiana, y ella sola, podría reunir en un conjunto las múltiples contestaciones (...) la totalidad de las contestaciones y la contestación de la totalidad, es decir, la negatividad, sólo se reconstituyen a partir de lo cotidiano" (308). Lo cotidiano provoca la insurrección de lo particular, el levantamiento en masa de los residuos. Tal es la política, que entiende golpear el corazón del mundo capitalista. Del rechazo de los dogmatismos de todas clases y de todas escuelas o tradiciones, marxistas en prioridad, el socialismo sacará una fuerza renovada, movilizadora y ofensiva. Se volverá al fin, como a Lefevbvre le gustaba tanto repetir, *dionisiaca*. "El partido de la superación de la filosofía y de la metamorfosis de lo cotidiano constituye un partido" (317). ¿Es necesario decir que los rangos de un partido tal, son potencialmente más numerosos y están mejor identificados hoy en día que en los años sesenta? Pensemos en estos nuevos espacios políticos que se abren un poco en todas partes y en el conjunto sin cesar creciente, en todas partes del mundo, de los movimientos antisistémicos. Un fuerte análisis tal, como por ejemplo, el de Luis Rebellato, recorta y actualiza enteramente las posiciones lefebvrinas, trátese de categorías de lo posible y de la utopía concreta, de *microprocesos* y microrrealizaciones sociales, o de la "cultura de la resistencia".[57] No sería difícil, de ninguna manera, imaginar al lado de quién se pondría Henri Lefebvre, por quién nos dejaría escuchar su cólera y a quién dedicaría su entusiasmo. Estaría



al lado del partido de los excluidos, de estos residuos que nuestras sociedades de la abundancia hacen multiplicarse sin cesar, del lado de los condenados del Tercer Mundo, zapatistas, palestinos o campesinos de Brasil... *Métaphilosophie*, al denunciar la estafa moral que consiste en hacernos creer en el espejismo de que la técnica podría terminar con la burocracia, siendo que se encuentra a su servicio,[58] llega incluso hasta a sugerir la forma política de estos combates: "una democracia renovada en la base para llevar a cabo el debilitamiento del Estado y el reemplazo de la coacción sobre los hombres, por medio de la gestión directa de las cosas" (154). Se sabe cuán extenso espacio dedicó Lefebvre a esta reflexión, cuando definió "el contrato de ciudadanía" en los términos y con las exigencias que vuelven irrisorios los concensos "ciudadanos" actuales. La herética, por el contrario, la iconoclasta, la permanente disidente, persiste y firma, en las últimas líneas escritas por él, reafirmando su convicción, según la cual, la sociedad civil debe volver a absorber al Estado y al político, "lo que cumplirá democráticamente el proyecto, caído en desuso, de la dictadura del proletariado".[59] Es a nosotros a quienes corresponde recordar esta lección.

Traducción del francés: Gloria Espejel M.
Los títulos a los cuales hace referencia el autor de este ensayo se pueden encontrar en una edición argentina titulada ***Obras de Henri Lefevre*** *(posteriores a 1958), A. Peña Lillo, ed., Buenos Aires, 1967, dos volúmenes.*

NOTAS

1 La editorial Siglo XXI tradujo *Pour Marx*, bajo el primer título, en 1966; la traducción de *Lire le Capital* tuvo lugar en 1969. (N. T.)

1bis Esta misma, a la que Lefebvre apela en *Métaphilosophie*: "Sostenemos así la tesis de un nuevo romanticismo de tendencia revolucionaria o más bien de tendencia fundamentalmente revolucionaria..."(Paris, Ed. de Minuit, 1965, p.310). Lefebvre había escrito un artículo "Hacia el romanticismo revolucionario" para la revista *Le cercle ouvert*, 1958, en colaboración con Guterman y Tzara (texto imposible de encontrar); debo estas indicaciones a Alberto Suárez, autor de una excelente tesina titulada. *Entre romantisme et modernité. Une philosophie en proie au possible* (Henri Lefebvre, 1957-1978), Universidad de Paris-X Nanterre, 1992, (mimeografiada).

2 Pensemos en la traducción francesa del folleto de Engels, *Socialisme scientifique et socialisme utópique*, que proporcionaba una interpretación dualista a intelectuales muy poco inclinados ya hacia la dialéctica, según el propio juicio de Engels. Lefebvre, tan lo sabía que escribe: "Muy ciertamente el materialismo del siglo XVIII vuelve a la orden del día, sin dialéctica" (*Métaphilosophie*, p. 173).

3 Esta sesión tuvo lugar a principios de 1966. Hizo correr mucha tinta; se trataba de arbitrar entre dos posiciones contradictorias, concernientes a la cuestión del humanismo en Marx.

4 Cf. *La présence y l'absence*, Paris, Casterman, 1980, p. 202.

5 Cf. *Qu'est que penser?* Paris, Publisud, 1985, p.49.

6 Cf. *Ibid.*, p.135.

7 Cf.G.L., Karl Marx, *Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, P.U.F., 1987.

8 *Métaphilosophie*, p. 69. En adelante todas las referencias a este libro serán proporcionadas en el cuerpo del texto, entre paréntesis.

9 Cf. Breton y Eluard, *Dictionnaire abrégé du surréalisme (1938)*: Marx (Karl), 1818-1883 "Transformar el mundo, pidió Marx; cambiar la vida indicó Rimbaud: estas dos consignas para nosotros, sólo son una". (Eluard, *Oeuvres Complètes*, Paris, Pléiade/Gallimard, 1968, Tomo I, p.756). Lefebvre por su parte escribe: "Antiguas consignas, brillantes en el umbral de un pensamiento que ya no pretendía ser especulativo y vanamente abstracto –*transformar el mundo en lugar de interpretarlo (Marx), cambiar la vida (Rimbaud)*– ¿no deben tomar un nuevo sentido, más amplio y preciso?..." (*Métaphilosophie*, p. 115). El término "consigna", para calificar a la *Undécima Tesis*, se encuentra también en Ernst Bloch (Cf. *Le principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1976, T. I, p. 330)

10 Paris, Publisud,1985, p.96.

11 *Ibid.*, p.131; cf. igualmente p.64 y 97.

12 *Ibid.*, p.146.

13 *La présence et l'absence*, Paris, Casterman, 1980, p.196.

14 "Esto es válido tanto para la filosofía como para el Estado, con quien ella se solidariza desde el tiempo de Hegel" (*¿Qu'est que penser?*, p.19; igualmente p.130).

15 Cf. *¿Qu'est que penser?*, p.103.

16 Cf. Igualmente *Une pensée devenue monde*, Paris, Fayard, 1980, p.229 y sigs.: lo coyuntural revolucionario cuenta tanto como lo estructural, que ha querido prescindir de la historia y de la dialéctica; contradicciones, pues. Lefebvre mismo había asociado dialécticamente historia y estructura, al definir su método como "regresivo-progresivo" (cf. *La vallée de Campan. Etude de sociologie rurale*, Paris, P.U.F., 1963).

17 Ver igualmente p.74; y los ataques contra el cibernantropo, caricatura del hombre total (17,188).

18 P.161 y sigs. Se pensará en Nizan quien fue amigo de Lefebvre, y en sus *Chiens de garde*, pero aquí, la carga no apunta a los ideólogos de la clase dominante, en cuanto tales. Lefebvre hace una alusión crítica a Léon Brunschvicg, verdadero objeto de ataques por parte de Nizan (103).

19 *De l'état, tome 2*, U.G.E., 10/18, Paris, P.U.F., 1976, p. 375.

20 Ésta representa, con la concordancia, la diferencia y las variaciones concomitantes, una de las cuatro reglas del método inductivo. Se enuncia así: "Sustraiga de un fenómeno la parte que se sabe, por inducciones anteriores, es efecto de ciertos antecedentes y el residuo del fenómeno será el efecto de los antecedentes restantes" (*A system of logic...*, Londres, 2 vol., 1843; trad. fese Bruxelles, Mardaga, 1988, t.I. p.438). Se cita a J.S. Mill en *Métaphilosophie*.

21 Escuchemos al profeta Lefevre contra los Fukuyama de hoy: "...la mundialización de la técnica y de la concepción tecnocrática presupone una reducción y hasta una liquidación de lo histórico(...) ya no tendríamos porvenir, en el sentido histórico, ni temporalidad en el sentido habitual".

22 Objeto de repetidos ataques en *Métaphilosophie*, cf; p.35 (Hegel), 187, 195-196, 225 (contra la racionalidad técnica y cibernética; contra el culturalismo y el estructuralismo), etc.

23 Es la tesis de Guy Debord, quien fue discípulo de Lefevre en el movimiento situacionista. Su libro contiene un buen número de temas presentes en

Métaphilosophie, en particular el de la autonomización y de la escisión (p. 15, 16, 18, 24, 27, etc). Cf. *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, reedición de 1992 (1a. ed. 1967).

24 "Contra el dualismo del cuerpo y del alma", Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et sur la immortalité*, Paris, Pocket, 1997, p.168. Claire Mercier, quien tradujo y presentó esos textos, comenta con mucha justeza, en un estilo lefevrino: "...el discurso ordinario de la filosofía no reconcilia al hombre consigo mismo, sino agrava la escisión, incluso mantiene y refuerza la alienación (...) la filosofía ya no puede seguir siendo lo que es, debe volverse broma, poesía, antropología es decir una práctica de des-ilusionamiento, de di-solución de las trascendencias, de la re-sensibilización de los individuos sin la cual ninguna actividad que sea verdaderamente transformación (*Abänderung*) y no metamorfosis (*Verwandlung*), puede tener lugar" (p.63).

25 Cf. p. 27, ya citada supra. Este tema es recurrente en Lefebvre, ver igualmente p.87: "es preciso que la teoría de la decadencia del Estado sea nuevamente de actualidad. Si la política sigue siendo la clave de la situación, esta teoría sigue siendo la clave del pensamiento político marxista"; y *La présence et l'absence*: "realizar la filosofía y rebasarla van juntas; asimismo van juntas la realización de la clase obrera como sujeto político, autodeterminándose con plena consciencia y su superación, poniendo fin al trabajo asalariado y al trabajo en general" (obra cit. , p.94).

26 Cf. obra cit., p.193 y todo el desarrollo circundante.

27 Lefebvre proporciona un esbozo inacabado voluntariamente y muy sugestivo, de esta historia de la filosofía, p.281-297.

28 Cf. *La présence et l'absence*, en donde Lefebvre expone que el *Uberwinden* de Nietzche no coincide con el *Aufheben* en Marx (p.95).

29 Al lector de hoy le podrá parecer sorprendente, de parte de Lefebvre, la rápida absolución que da a Heidegger por lo que califica como "tendencias hacia el nacionalismo alemán". Sin embargo, para comprender cómo puede cerrar el debate, en dos líneas, declarando "la apreciación filosófico-política es caduca", conviene recordar el contexto de la época, en el que los militantes eran formados bajo la sospecha sistemática de la clase, la detección de los traidores y para los procesos (Lefevre mismo no había escapado a esto, ya sea en el papel de acusador o de víctima).

30 Cf. *Qu'est que penser?*, obra cit., p. 42.

31 *La présence et l'absence*, obra cit., p. 211

32 Paris, Seuil, trad. de J.Thibaudeau, 1996, p.VI.

33 Cf. *La présence et l'absence*, obra cit. p.10 (Paz) y p.103 (presocráticos).

34 Cf. *Qu'est que penser?*, obra cit., p.6.

35 Tal es el caso en *La somme et le reste*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989 (reed.), *Qu'est que penser?*, *La présence et l'absence*, obra cit.

36 Cf. "Dos poetas de hoy" (1947), apud P. Eluard, *Oeuvres complètes*, Paris, La Pléiade/Gallimard, 1968, t. II, p.143; *Poèmes politiques* (1948), ibid., p.198. Se pensará igualmente en el poemario titulado *Poésie et verité* (1942). Eluard mismo había tomado prestada la expresión de Lautréamont (Cf. *Poésies II*, apud *Oeuvres complètes*, Paris, José Corti, 1956, p.77) que cita en "*L'évidencia poética*", apud obra cit., T. I, p.514 y 521.

37 Cf. *Oeuvres complètes*, obra cit., T. II, p. 795

38 Lefebvre cita este juicio en tres ocasiones en *Qu'est que penser?* obra cit. p.66, 109 y 135.

39 Tal es el título del último capítulo de *Une pensée devenue monde*, Paris, Fayard, 1980, p.215. Michel Vadée le rendirá homenaje, retomándolo como título de su propio trabajo (Paris Méridiens- Klincksieck, 1992).

40 Lefebvre mismo concuerda en ésto tratándose de Sartre (cf.supra). Hace una alusión a Bloch, en *Une pensée devenue monde* (obra cit., p. 242) avanzando, no obstante, que su *Principio Esperanza* no coincide con el de lo posible en Marx.

41 Lefebvre evoca "una reconstrucción del lenguaje filosófico, esbozada en *Métaphilosophie* ", ¡que data de 1964!

42 Prefacio a la 2a. edición, París, Ediciones sociales, 1982, p.XIII, XLV y LIII. Lefebvre precisaba que "ni la lógica ni la dialéctica pueden atarse a ideologías religiosas o filosóficas" (p.3).

43 Cf., p.10, 59, 64, 82. Notar que la *Métaphilosopie* ¡está fechada en 1962! (p.19) Se comparará, en el *Intermezzo* de este libro, el bosquejo histórico sobre la filosofía en Francia, desde 1925, con el que presenta Althusser al inicio de *La revolución teórica de Marx*.

44 Mismo juicio en *Qu'est-ce que penser?*, obra cit., p.28.

45 Conversación de Michel Trebitsch con H. Lefebvre, apud *Europe* "1936. *Arts y littératures*", N° 683, marzo de 1986.

46 Cf. *Conversation avec Henri Lefebvre*, Paris, Messidor, 1991.

47 Cf. "estos polos, estos obstáculos, estos peligros: el abrupto pico de lo idéntico, que se pierde en el cielo de la trascendencia –la vorágine de la no identidad– que va hacia el abismo de la ausencia , de la nada" (pág.74), o "en la vorágine del devenir" (p. 104).

48 Cada quien encontrará los nombres que le parezcan más representativos. No faltan. En su defecto, se podrá seguir las pistas que Jean Pierre Garnier señala en sus recientes obras: *La pensée aveugle*, Paris, Spengler, 1993; *Des Barbares dans la Cité*, Paris, Flammarion, 1996.

49 Cf. De Nietzsche, Paris, Ediciones sociales internacionales, 1939, a *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royame des ombres*, Paris-Tournai, Casterman, 1975.

50 En colaboración con Norbert Guterman, *Introduction aux morceaux choisies de Marx*, Paris, NRF, 1934 y *La conscience mystifiée*, Paris, Gallimard, 1936 (reed. en 1999 por Syllepse), *Le matérialisme dialectique*, Paris, Alcan, 1939 (numerosas reediciones), *Marx et la liberté*, Genève, Ed. Des Trois collines, 1947; *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas, 1948; *Le marxisme*, Paris, P.U.F. 1948; *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, P.U.F., 1958, etc.

51 Con N.Guterman, *Morceaux choisis* de Hegel, París, Gallimard, 1938.

52 Con N.Guterman, *Cahiers de Lenine sur la dialectique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1938; *Pour connaître la pensée de Lenine*, Paris, Bordas, 1957.

53 O de la comunicación: "Mistificadoras, las comunicaciones de masas apuntan hacia la incomunicabilidad" (99); "El hombre de la comunicación continúa comunicando aún cuando ya no tenga nada que comunicar" (240).

54 Aunque, en este terreno, mucho más claramente que en los otros, los investigadores franceses no se encuentren en retardo respecto de sus colegas extranjeros; cf., entre las últimas entregas: "Actualidades de Henri Lefebvre", apud *Espaces y sociétés*, Paris, L'Harmattan,1994.

55 Es precisamente aquí, que se cita a Marx y a Rimbaud (cf. supra, nota 9).

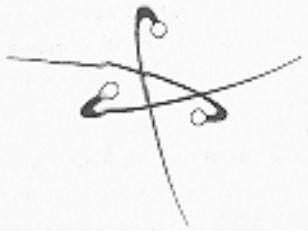
56 *Qu'est-que penser?* obra cit., p.40

57 *La encrucijada de la ética, Neoliberalismo, Conflicto Norte-Sur, Liberación*, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad, 1995; cf. CH.III "Ética de la liberación y construcción de alternativas".

58 Se ha visto suficientemente que *Métaphilosophie* instruye un verdadero proceso a la técnica, esto puede aparecer como muy singular en un marxista, cuando se piensa en los elogios y en las expectativas de los que era objeto desde el *Manifiesto* hasta *El Capital*. Es verdad que el Progreso, entretanto, ha proporcionado todas las pruebas de los "estragos" que ella podía ocasionar.

59 "Del pacto social al contrato de ciudadanía", Henri Lefebvre y el Grupo de Navarrenx, *Du contrat de citoyenneté*, Paris, Syllepse y Periscope, 1990, p.37.

CENTRE TRICONTINENTAL



Théologies de la libération

Alternatives Sud
Vol. VII (2000) 1

Centre Tricontinental
Louvain-la-Neuve

L'Harmattan
5-7, rue de l'École Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Inc.
55, rue Saint-Jacques
Montréal (Qc)
CANADA H2Y 1K9

El proyecto del Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo[1]

wolfgang fritz haug

Un preludio de hace 300 años.

"Habría miles de cosas que explicar en este [prólogo], pero como no podría hacerlo sin una prolijidad que fatigaría a los lectores, me parece mejor contenerme que cansar en demasía su capacidad de aguante."

Tal cortesía conviene al responsable de un diccionario en su trato con el público. Esto nos lo enseñó nada menos que Pierre Bayle, al que debemos el primer diccionario histórico-crítico. Así comienza, en efecto, su prólogo de 1696.

Quisiera empezar inmediatamente con su primer punto, que viene como anillo al dedo para la obra que hoy tenemos que presentar.

"Declaro, en primer lugar, que esta obra no es en modo alguno la que yo había prometido en el proyecto, antes publicado, de un diccionario crítico."

"Erreurs" y *"fautes"* constituyen categorías-clave: errores, y faltas. *"J'avois dessin de composer un Dictionaire de Fautes."* Pero resultaría pedante ir caso por caso: hay demasiadas faltas carentes de interés. Por ello acudió a una *"nouvelle économie"* de los artículos. Estos comienzan con lo reseñable históricamente, a lo cual se añaden, en una segunda parte, comentarios, correcciones de opiniones habidas hasta el momento y, a veces, reflexiones filosóficas.

Descripción del DHCM.

Ya desde hace tiempo se hallan integrados lo crítico y su examen; "histórico-crítico" es una expresión firme de la praxis editorial. Pero en relación al marxismo ha cobrado, debido al derrumbe del socialismo soviético, una actualidad que proviene del contenido.

Comencemos por la descripción exterior del DHCM: El diccionario está proyectado en 15 volúmenes, de los cuales ya se han publicado tres con unas 3,000 columnas, y el cuarto se prepara para fines de 1999. La obra está en alemán y contiene equivalentes terminológicos en árabe, inglés, francés, ruso, español y chino. Trabajamos sobre más de mil quinientas entradas. En los tres volúmenes publicados hasta ahora, casi la mitad de los autores son alemanes; los demás vienen de muchas partes del mundo, no sólo de Europa, EE.UU y Australia, sino también de América Latina, de Asia e, incluso, de África. El número de autores se está acercando a los mil. La composición orgánica de los autores está cambiando continuamente, siendo la tendencia que el porcentaje de autores de fuera de Alemania sea cada vez mayor. Es una obra global. La sede de la redacción está en Berlín, pero en Internet y por correo

Wolfgang Fritz Haug. Filósofo alemán. Director del Diccionario histórico-crítico del marxismo publicado en alemán. Profesor de la Universidad Libre de Berlín. Autor entre otros libros de *Publicidad y Consumo. Crítica de la estética de las mercancías*. FCE México, 1983.

electrónico circula una parte siempre creciente de informaciones, consultas y debates en torno al diccionario.

Las entradas.

Se trata de un diccionario de conceptos. Las personas aparecen a lo sumo en relación a sus palabras-clave (así, Althusser, con "aparatos ideológicos del Estado; Brecht con *"Verfremdung"*, o Mariátegui con "Socialismo indo-americano"); o cuando han fundado escuelas o "ismos": "gramscianismo", "ideas de Maotsedong", etc. Se tratan hechos históricos ("Revolución Francesa") o nombres de lugares simbólicos ("Palacio de Invierno", "Auschwitz"), que figuran como eventos sobre los cuales se han multiplicado los debates. También se asumen conceptos polémicos cuando van ligados a experiencias y conflictos de relevancia teórica. A ello se añade el vocabulario de la autocrítica comunista y los conceptos de índole diagnóstica de la *Perestroyka*, así como el vocabulario de los nuevos movimientos sociales, así llamados desde hace 20 años, sobre todo del feminismo y de la ecología, pero también de la teología de la liberación, etc.

El tomo tres, por hablar del último publicado, trata conceptos que (en alemán) empiezan con E. Ese tomo contiene 116 entradas, siete de ellas con más de un artículo (por ejemplo: "conjunto de las relaciones sociales" en tres artículos). Noventa y nueve autores/as han colaborado.

El aumento en un tercio del contenido se debe, en parte, a que algunos términos omitidos en los dos primeros tomos han sido recuperados bajo otra denominación (Exclusión, en lugar de *Ausschliessung*, Existencia, en lugar de *Dasein*) o bien en otro contexto (*Einzelnes_Besonderes_Allgemeines*/singular_particular_general, en lugar de *Allgemeines* y *Besonderes*). Además, la E no es sólo la letra inicial más frecuente del alemán, sino que lo es también de una serie de conceptos histórico-críticos, especialmente fecundos, del vocabulario político-teórico. Otro aumento procede del afinamiento exploratorio.

Si muchas entradas proceden del lenguaje filosófico (*Ebene*/nivel, *Einheit*/unidad, *Eklektizismus*/eclecticismo, *Empirismus*/empirismo, *Entäusserung*/exteriorización, *Entwicklung*/desarrollo, *Entwurf*/proyecto, *Enzyklopädie*/enciclopedia, *Epistemologie*/epistemología, *Erfahrung*/experiencia, *Erkenntnis*/conocimiento, *Erkenntnistheorie*/teoría del conocimiento, *Erscheinung*/apariencia, *Ethik*/ética, *Evidenz*/evidencia, *Existentialismus*/existencialimo), otras provienen de la política del siglo XX con sus catastróficas transformaciones (*Ende der Geschichte*/fin de la historia, *Endlösung*/solución final, *Entkolonisierung*/descolonización, *Entmaoisierung*/desmaoización, *Entnazifizierung*/desnazificación, *Entstalinisierung*/desestalinización, *Entwicklungsländer*/países en vías de desarrollo, *epigonaler Stalinismus*/estalinismo epigonal, *europäische Integration*/integración europea, *Exterminismus*/exterminismo, *Extremismus*/

extremismo) o especialmente del lenguaje del movimiento obrero (*Einheitsfront*/frente unido, *Erster Mai*/Primero de Mayo, *ethischer Sozialismus*/socialismo ético) y de la crítica de las izquierdas (*Etatismus*/estatismo, *Ethnozentrismus*/etnocentrismo, *Eurozentrismus*/eurocentrismo), así como de la autocrítica de las izquierdas (*Erneuerung*/renovación). Otras entradas se han añadido al tenor de la ecología (*Elektrifizierung*/electrificación, *Energie*/energía, *Entropie*/entropía, *Erde*/tierra, *Exkremente der Produktion*/excrementos de la producción). Si por las arbitrariedades del alfabeto los conceptos del movimiento femenino y del feminismo han recibido en el tercer volumen un tratamiento de madrastra, tales arbitrariedades favorecerán tanto más al cuarto volumen, en el que una sexta parte de las entradas proviene de este ámbito (porque *Frauen*/mujeres tanto como *Feminismus* y sus compuestos empiezan, en alemán, con F).



Mientras que hay términos como *Emanzipation*/emancipación y *Entfremdung*/alienación que uno espera encontrar por lo general, hay otros cuya presencia en un diccionario del marxismo puede causar sorpresa. Sobre todo puede que se froten los ojos aquellos que tengan en la memoria los manuales del marxismo-leninismo. Algunos artículos se ocupan de categorías elementales del ser social (*Egoismus*/egoísmo, *Einsamkeit*/soledad, *Elend*/miseria, *Essen*/comer); otros, de cuestiones relativas a la relevancia sociopolítica de las prácticas intelectuales (*eingreifendes Denken*/pensamiento de intervención, *Elfenbeinturm*/torre de marfil, *Engagement*/compromiso, *Erbe*/herencia, *Erinnerungsarbeit*/trabajo de rememoración, *ethisch-politisch*/ético-político, *Eule der Minerva*/lechuza de Minerva); otros, en cambio, de prácticas estéticas (*Einfühlung*/empatía, *episches Theater*/teatro épico, *Expressionismus-Debatte*/debate sobre el expresionismo), o bien categorías de la filosofía del tiempo o de la teleología histórica (*Eingedenken*/recordatorio, *Entzauberung*/desencantamiento, *Erinnerung*/recuerdo, *Erlösung*/redención, *Ewigkeit*/eternidad). Quien se orienta por representaciones del marxismo tradicional encontrará también conceptos de esta índole (*ehernes Lohngesetz*/ley férrea de los salarios, *Eigentum*/propiedad, *einfache_komplizierte Arbeit*/trabajo simple_complejo, *einfache Warenproduktion*/producción simple de mercancías, *einfache Zirkulation*/circulación simple, *Enteignung*/expropiación, *Extraprofit*/superganancia); sin embargo, en la mayoría de los casos el DHCM se presta a las sorpresas.

Se pueden descubrir no sólo entradas inesperadas sino afiliaciones múltiples. Basta seguir los lugares a los que se remite al final de cada entrada para ver surgir un mundo descentral en el que caben muchos mundos.

La historia del proyecto.

No es la primera vez que un diccionario nuevo nace del proyecto de traducir, adaptar o completar otro. El diccionario más célebre del

Siglo de las Luces, la *Enciclopedia* de Diderot, nació de un proyecto de traducción; el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* de Joachim Ritter deriva de un proyecto de revisión. El *Diccionario histórico-crítico del marxismo* tiene su origen en la planificación de volúmenes adicionales a una traducción. Los anuncié en mi prefacio a la edición alemana del *Dictionnaire critique du marxisme*, dirigido por Georges Labica y publicado en primera edición en París en 1982, y aparecido en traducción alemana, bajo mi responsabilidad, en ocho volúmenes desde 1983 hasta 1989. Paralelamente trabajábamos en estos años preparando volúmenes suplementarios que debían completar el acento francés de esta obra con otros acentos, especialmente alemanes. Todas las corrientes ligadas de algún modo a Marx fueron invitadas en esta época. Cuando el proyecto se vio bloqueado entre el anatema dogmático y la melindrería social-liberal de la Alemania de entonces, todavía formada por dos Estados, el proyecto se internacionalizó y buscó en primer lugar, en cuanto fuera posible, la cooperación de intelectuales del "Tricontinente" Asia, África y Latinoamérica. La forma de suplemento se quedó pronto limitada, aunque no fuera más que por razones formales, ya que el volumen de los suplementos se había incrementado de tal manera, que sobrepasaba la obra traducida.

Al mismo tiempo, existían razones internas para comenzar de nuevo. Una *problemática* nueva, en sentido extenso, surgió de una configuración de campos de crisis y de crítica. Los "límites del desarrollo" y otros problemas existenciales, a los cuales se abocaron los nuevos movimientos sociales, así como también la imposición del modo de producción de la alta tecnología, condujeron hacia un desplazamiento progresivo de problemas. La *Perestroyka* soviética y, por ende, el desmoronamiento de la Unión Soviética y el fin del orden mundial, que había tenido su origen en la Revolución de Octubre de 1917 y en la victoria de la alianza antifascista Este-Oeste durante la Segunda Guerra Mundial, activaron una ruptura epistemológica y un desplazamiento hacia una perspectiva histórica que empujó el proyecto del diccionario hacia una concepción completamente nueva.

Lo específico en comparación con obras burguesas standard.
Aún cuando, desde el punto de vista erudito, el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* de J. Ritter constituya un modelo casi inalcanzable, la experiencia de cotejar las "masas de saberes" de una y otra obras incita a la reflexión: no sólo no existen prácticamente coincidencias, sino que es como si el *Diccionario histórico-crítico del marxismo* hablara en medio de un silencio absoluto que caracteriza el discurso de aquella obra como burgués, de la misma manera que romper el silencio burgués pone de manifiesto, precisamente, la necesidad del diccionario marxista.

¿Intempestivo?
Tras la interrupción del experimento comunista, podría parecer que ocuparse de manera histórica y crítica de algo que ha fracasado, no puede tener más que interés arqueológico para el espíritu de nuestra época; como si no existiera ni un "marxismo occidental" ni la multiplicidad del marxismo científico y cultural de los intelectuales. Pero aunque así fuera y "el marxismo" hubiera zozobrado realmente, permanecería, con todo, como parte de nuestra historia. La ciencia, la cultura y la política del siglo veinte no se pueden comprender sin el desafío del marxismo y las reacciones diversas y antagónicas respecto a él.

El anuncio de su muerte es prematuro. Es verdad que la fusión histórica de teoría marxista y movimiento obrero se ha disuelto. Pero un proyecto inacabado no puede morir mientras los problemas existenciales a los cuales ha empezado a dar una respuesta no se hayan resuelto o hayan perdido su importancia. El pensamiento marxista no es un fenómeno aislado o sectario. Tuvo y tiene su origen en el estudio práctico y teórico de cuestiones sobre la socialización humana y las relaciones con la naturaleza, los antagonismos y las crisis. Estas cuestiones conciernen a todos. Los problemas no se han resuelto y su falta de solución se percibe de manera cada vez más clara, como una cuestión de supervivencia de la humanidad en la "nave espacial Tierra", aún cuando su alcance apenas haya sido comprendido.

De la misma manera que la historia del cristianismo no acabó con la caída del dominio cristiano, la búsqueda teórico-práctica de una socialización solidaria y respetuosa del medio ambiente no terminará con la caída del dominio comunista. Y al igual que la infinidad de crímenes cometidos en nombre del cristianismo no pudieron extinguir su impulso ético, tampoco los cometidos en nombre de un socialismo podrán extinguir la substancia ético-política de la idea socialista.

Joachim Ritter escribió en el prefacio al primer volumen de su diccionario: "no se puede predecir qué forma tomará un día una síntesis nueva y si ésta está en juego o no". Es posible aplicar esta frase al saber marxista en el umbral del siglo XXI. Tampoco se puede predecir qué elementos específicos de esta base y en qué combinación serán retomados un día.

Este saber segmentado, lúcido al igual que ciego, surcado por una multiplicidad de antagonismos, con sus pretensiones y sus experiencias, sus suposiciones refutadas y su potencial todavía presente, es el material inmenso e intrincado del *Diccionario histórico-crítico del marxismo*. Se entiende que éste no pueda presentarse nunca de manera exhaustiva, sino sólo en disgresiones, siempre desde un punto de vista limitado. Una delimitación rigurosa no hubiera tenido ningún sentido ya que este saber se comunica especialmente con las tradiciones europeas, y los cruces entre éste y el saber "burgués"

siempre han estado abiertos, aún cuando hayan pasado de uno al otro lado a menudo de incógnito. La exposición de formas de pensar y de instrumentos conceptuales y la reproducción de medios de pensamiento permiten conexiones en todas direcciones y muestran posibilidades de contacto.

La significación del proyecto histórico-crítico en la situación poscomunista.

La coyuntura histórica es al mismo tiempo favorable y adversa para el proyecto de un diccionario histórico-crítico del marxismo. El desmoronamiento de la censura estatal marxista es favorable para la reflexión de lo acontecido. Los archivos están abiertos, las teorías abandonadas. Lo adverso, en cambio, es la actitud no-histórica de los "vencedores" respecto a la historia, que en gran medida equivale a borrar la memoria social. La situación poscomunista confiere al concepto de lo histórico-crítico incluido en el título una actualidad particular: de lo que se trata aquí es, por una parte, de la evaluación crítica (y autocrítica) de las experiencias históricas y, por otra, del examen científico, de la investigación y del estudio crítico de un material enorme de pensamiento. La mirada histórica y crítica en la "biblioteca" laberíntica del saber marxista puede contribuir a una desilusión benéfica: la memoria crítica puede ayudar erradicar el impulso a la repetición ciega.

El hundimiento del marxismo-leninismo ha dejado, ante todo, una culpa histórica acumulada en la memoria de los pueblos. Ésta se expresa en una montaña de escombros enorme que amenaza con enterrar bajo ella, y sin diferencia, los elementos racionales de lo que se ha venido abajo y los gérmenes de futuro que contiene con los elementos irracionales y hostiles a la vida. Esta situación hace que el esfuerzo y el dolor de lo negativo, en forma de una crítica sin consideración, sean una condición de supervivencia para el pensamiento marxista. Sólo así se lograrían salvar de este hundimiento tesoros humanos como un saber esclarecedor y lleno de fantasía social. Tan sólo la *crítica liberadora*, de la que hablaba Walter Benjamin, es capaz, cuan Arca de Noé, de transportarlos a otro tiempo.

Una crítica tal es también negativa, puede resultar dolorosa. Pero no pretende nunca situarse en el silencio, allende de lo criticado. Más bien se dirige al interior de la experiencia histórica. En el momento en que se ocupa de ella, la acepta también. No pretende tener la última palabra, sino que rompe con la mezcla de silencio sepulcral y triunfo miope.

La tentativa necesaria de hacer justicia histórica a lo criticado, no siempre tendrá éxito, y, sin embargo, tiene que emprenderse. La actitud de sabelotodo que se adopta después de una derrota no es necesariamente un mejor saber. Con frecuencia es sólo otra forma de la incapacidad de corregirse. Un simple cambio de campo tras la

catástrofe estatal socialista huye del proceso de reflexión crítica responsable y cae en la amnesia histórica.

No es necesario recordar aquí ejemplos de cambios de opinión oportunistas tras el fracaso de la tentativa de reforma soviética. Ya la desestalinización ofreció ejemplos en esto sentido. Cuando Nikita S. Kruschef había denunciado en 1956 los crímenes de Stalin –lo que para el experimento comunista equivalía a una "liberación condicional" que más tarde, en 1968, con la represión del comunismo de reforma checoslovaco, se quedó en letra muerta– apuntó Henri Lefebvre que para los marxistas había llegado a ser una moda el burlarse de las citas.como 'el camino más corto de un pensamiento al otro'. Y añadía: "Esta moda fue creada justamente por aquéllos que antes nunca escribieron una línea o pronunciaron una frase sin citar a Stalin. Hoy ocultan su ignorancia y el vacío de su pensamiento de otra manera."

Sin memoria social no puede haber experiencia. En tiempos de "ruptura histórica" (Peter Glotz) un diccionario histórico y crítico cobra su sentido, como órgano de memoria, al transmitir experiencias de pensamiento. Éstas se forman en el acto de "citar" de manera histórica y crítica, no sólo los méritos brillantes, sino también aquello que expone el vacío teórico del pensamiento enamorado del poder.

Por qué diccionario y no enciclopedia.

El concepto de diccionario a menudo provoca malentendidos, sobre todo con los anglosajones, que suelen llamarlo *La Enciclopedia marxista*, porque para ellos un "diccionario" da definiciones en artículos breves que pretenden ofrecer una verdad sencilla. Lucien Sève pensaba probablemente en semejante idea cuando, en *Une introduction à la philosophie marxiste*, de 1980, escribía: *"La pensée marxiste est moins qu'aucune pensée une pensée de dictionnaire.* Tal idea de una verdad simple, que se da sin esfuerzo histórico-crítico, no se halla nunca en la estructura de las entradas de nuestra obra. Además, las entradas semejan pequeños ensayos.

El *Diccionario histórico-crítico del marxismo* lleva, además de un acento crítico y práctico, basado en la experiencia, un fuerte acento filológico. En los artículos, las citas concienzudas y las referencias hacen posible continuar trabajando de manera independiente, al mismo tiempo que ofrecen hilos de Ariadna para orientarse en los laberintos de la biblioteca, obteniendo referencias sobre las obras que merecen una lectura nueva para desalojar el fetichismo de la historia. La historia, o las historias, de los conceptos, con un uso y connotación múltiples, tienen un efecto subversivo contra seguridades falsas y sistemas de pensamiento aparentemente sólidos.

Esta concepción, que no quiere llevar a una visión cerrada del mundo, sino hacia un taller abierto, se ajusta a la estructura de un diccionario de conceptos. Mientras que la idea de una enciclopedia

parte de la intención de disponer de los círculos del saber encadenados entre sí como los eslabones de una cadena, el diccionario filosofa con el martillo al fragmentar los círculos de pensamiento en conceptos singulares. Aquí no hay ningún sentido abovedado. La disposición imaginaria de éste tiene que dejar lugar a la deconstrucción de la totalidad hermenéutica. La elaboración teórica de la "gramática filosófica" puede contribuir a introducir el saber marxista en una nueva modernidad iluminada por el materialismo histórico que ha dejado atrás los mitos unitarios del sujeto y del sentido, y que, justamente por esto, está en condiciones de retomar de manera nueva el proyecto de una teoría crítica de la sociedad con una perspectiva práctica. Esa fragmentación nos parecía justificar el título de diccionario histórico-crítico, en lugar del de enciclopedia marxista.

Contradicciones.

Pues bien, el proyecto del DHCM tiene que soportar, además, una serie de contradicciones. En una entrevista esbocé de la siguiente manera estas contrariedades: "Una obra internacional en una lengua nacional… una autoría global que aspira a ser de más de mil autores y un pequeño soporte local… un esfuerzo gigantesco y ninguna dotación… pluralista con criterios unitarios… democrático con normas de calidad selecta." Hubiese podido continuar: el DHCM es una obra política, pero que debe ser construida conforme a la lógica "apolítica" de una obra científica o teórica, algo imposible sin una actitud académica plasmada en forma de seminarios de discusión disciplinada con una de incesante investigación simultánea. Semejantes contradicciones exigen de nosotros saltar el foso entre la impaciencia de izquierdas y la estricta disciplina. Algunas veces amenaza con desbordarnos.

Todavía hay más peligros que acechan: semejante trabajo se desarrolla en una zona tabú sobre la que hay que reflexionar. He llegado incluso a coquetear con la idea de dar a esta intervención mía un título inspirándome de un título de Adorno: "tabú acerca de la realización del diccionario marxista". Y entonces, una vez más, se me quería imponer la total imposibilidad de llevar a cabo nuestro propósito. Son dificultades de las condiciones en las que trabajamos, de los sujetos que somos y de aquéllos a quienes nosotros, como autores, implicamos, pero son, sobre todo, dificultades de la cosa misma. Y tampoco puede olvidarse la pretensión, la menos humilde, que una obra así se plantea: la de ser útil.

Los intentos, actuales y futuros, de aproximarse a una socialización más sostenible en las relaciones con la naturaleza y unas relaciones interhumanas más solidarias no sólo deben encontrar en esta obra un universo intelectual polifónico, sino que deben hallarlo preparado por ella. "Polifónico" quiere decir, aquí también, que se trata de un mundo –para decirlo con las palabras de los zapatistas–

en el que caben muchos mundos. Sin embargo, aquel "lugar del que provienen todas las respuestas" sólo es posible si se somete a las circunstancias de la crítica histórica.

Esto suena más prometedor de lo que la propia marcha permite. Socialización solidaria como perspectiva de nuestro trabajo no puede significar que en algún momento deje de haber conflictos, ni que el equipo olímpico que pretendíamos ser confeccionando el diccionario no decaiga en algún momento a causa del esfuerzo. Además, para someter a crítica histórica el "lugar del que provienen todas las respuestas", hace falta un lugar que defienda coherentemente tal concepción. Para configurar el "mundo teórico en el que caben muchos mundos" son imprescindibles las intervenciones a nivel editorial.



Continuamente estamos luchando con la dificultad de integrar posiciones "fundamentalistas" parciales en un proyecto universalista y plural. Tampoco es fácil lograr arrastrar a celebridades reconocidas fuera del trato cerrado consigo mismos.

En una situación tan precaria nos servimos normalmente, a la hora de relativizar diferencias, de la regla según la cual *el rango lo fijan la problemática y la intervención de un pensamiento*, antes que las opiniones defendidas; no con el objetivo de aceptar sin criterio alguno cualquier problemática, sino para que la actuación y la perspectiva puedan convertirse en objeto de discusión. Por ello insistimos en que se explique cómo se llega a una posición, cómo se expresa, a qué crisis o a qué conflictos intenta responder y qué objeciones se le han hecho.

Hasta aquí todo se puede explicar casi con neutralidad respecto a las tendencias políticas y escuelas académicas, si se ha trabajado bien. La valoración individual tiene su derecho y recorre indefectiblemente cualquier explicación, pero de modo indirecto y respetando otros argumentos, hasta que en el apartado final se pueda expresar directamente la visión y valoración personales. Sin embargo, es posible hallar un medio expositivo mediante el cual aquéllos que piensan de manera distinta puedan aproximarse a esa valoración a través del propio fenómeno, o llegar a éste a partir de la visión del autor. Por todo ello cabe emplear la teoría marxista, no sólo como ciencia, sino, sobre todo, como pensamiento dialéctico y arte político.

En fin, *autá tà prágmata*, las "cosas mismas", tienen otros niveles. Hemos aprendido de Marx y de Engels que las ideas no tienen historia. Naturalmente no se discute que haya una historia de las ideas, sino que lo que se quiere decir es que la fuerza impulsora de esa historia no son de nuevo ideas, sino que la historia material forma el subtexto de la historia ideal.

¿Qué significa esto para un diccionario histórico-crítico del marxismo? ¿Cómo se hace la historia de algo que no tiene una historia endógena propia sino que se mueve en la historia? Y ello no

sólo en el caso del agua –que con los cambios de temperatura se derrite o se hiela o se transforma en el vapor, que el viento arrastra ya como nube–, sino también con las ideas, que se mueven con impulso propio, como si estuvieran provistas de una leve potencia histórica.

No se trata de ningún historicismo según el modelo de Ranke. Con Benjamin podemos comprender el carácter histórico-materialista de nuestra exposición como reacción a un "conjunto de peligros que amenazan tanto a lo transmitido como al receptor de la transmisión."[2] Hablar de *crítica que preserva* o *crítica salvadora* – *"rettende Kritik"*– no es para nosotros un simple modo de hablar. En ella, el momento destructivo de la escritura materialista de la historia, del que habla Benjamin, es el momento integral, aunque a alguno le pueda doler, de esa preservación-salvación. Hoy nos amenaza de nuevo el peligro, con toda su fuerza, de que el punto de vista de los vencedores domine y suplante de nuevo la historia de los subalternos y de sus luchas de liberación.

En tanto que respondemos a ese conjunto de peligros, es inevitable que el sujeto pase al lugar del objeto y éste al de aquél. El título *"Diccionario histórico-crítico del marxismo"* o como genitivo subjetivo, es decir que marxismo es aquí simultáneamente objeto y actuación, sin que esa ambigüedad pueda evitarse. En relación con el objeto *marxismo* –o aunque sea de modo menos pretencioso *teoría marxista*– somos también nosotros seres "objetuales", *"gegenständliche Wesen"*, o sea seres que se realizan en esa oposición práctico-teórica a las relaciones existentes, que es su objeto. Lo que se traen entre manos los que producen el diccionario, tanto los autores como los correctores, redactores y el editor, es una forma de pensamiento de intervención. Siempre hay que luchar contra la tentación de tratar la historia como un ensayo de seminario de último curso, en el que se trata de exponer con corrección. No hay nada que objetar a un buen seminario avanzado y como en uno de éstos, aquí se trata también de dar una interpretación correcta. La interpretación está situada históricamente; está ubicada en su propio punto de vista y su perspectivismo es inevitable. Sólo que el intérprete debe saber que él tampoco está protegido de disparates y de los errores, cuya exposición da sentido a su crítica. El papel es paciente, la historia en devenir no lo es.

En mayor grado y de modo distinto a lo que ocurre en una actividad académica, es inherente al trabajo en el diccionario histórico-crítico del marxismo la inquietante dimensión de no estar *por encima de* su objeto, sino de estar *en* él. No retrata simplemente algo que existe fuera de él y sin él, sino que mantiene al objeto de su estudio en el presente o, en cierto sentido, incluso lo llama por vez primera a la existencia o influye en su configuración. Eso ocurre precisamente en la medida en que –del modo que sea– algo se convierte en una entrada del *Diccionario histórico-crítico*. Piénsese en los cientos de entradas, como *tontería en la música* o *calibanesco*, cuya

aparición y construcción en el contexto de la teoría marxista dinamitó convenciones establecidas hasta el momento.



Llevar adelante ese proyecto histórico-crítico tiene rasgos de una locura pasional, que afecta a cientos de individuos; sí, lo que pretende y lo que hace tiene algo de escandaloso y sería más inteligente ponerse una máscara como los zapatistas: se atreve a tomar posición, a incidir en lo intocable. El mero hecho de hacerlo y de hacerlo *así*, supone entrar en liza que, porque marca un camino, tropieza con la dimensión, hecha tabú, de la *hybris*. Como todas las intervenciones de este tipo, la nuestra conlleva cierta separación, al menos en tanto que se asoma a un campo desesperanzadoramente desunido, y en tanto que tiene que procurar dividir a su vez las divisiones establecidas, cuyos efectos revierten también sobre nuestro proyecto.

Productividad.

La pregunta histórico-crítica por el marxismo, con la que nos acercamos a la historia, es productiva no sólo en relación a su objetivo concreto. Exige y hace posible leer la historia europea cultural y del pensamiento de otro modo. Si se lo compara con el *Diccionario histórico de la Filosofía* de Ritter, se muestra claramente. Donde éste parece aportar material para otro *Final* de Beckett, en el HKWM es como si, a través de la pregunta histórico-crítica dirigida a los saberes y prácticas marxistas, se hiciera surgir otro universo espiritual, otro mundo político-intelectual, que anteriormente no existía de ese modo, ni siquiera en alguna de las líneas tradicionales del propio marxismo. También esto se encuentra en la perspectiva de Benjamin: partiendo del momento histórico de peligro que nos amenaza tanto a nosotros como a la herencia que nos llega, la crítica histórico-materialista conduce a una "creciente condensación (integración) de la realidad [...] en la que todo pasado (en su tiempo) puede adquirir un grado mayor de actualidad al que tuvo en el momento de su existir."[3] Con esta frase, no poco enigmática y provocativa, concluyo, agradeciendoles su inestimable atención.

Apéndice sobre financiación y recepción del DCHM.

Financiación.

La venta cubre los costos de impresión, pero no el gasto inmenso en coordinación, comunicación, traducción, lectura y corrección, a pesar de que la mayor parte de dicho trabajo se lleve a cabo sin retribución. En Alemania todas las peticiones de ayuda hasta ahora han sido denegadas.

Para poder financiar el proyecto al menos en un mínimo, fundamos en Berlín, en 1996, el *Instituto de Teoría crítica (InkriT)*. Ha sido reconocido como un centro de interés general y sirve para *fund-raising* con privilegios fiscales. El Consejo Internacional del InkriT es

un reflejo del apoyo internacional con el que cuenta el HKWM. Un comentarista lo ha comparado con una legión de honor del pensamiento crítico. Entre sus miembros se encuentran sociólogos, historiadores, científicos de la cultura, ecologistas, teóricas feministas y filósofos como Pierre Bourdieu, Eric Hobsbawm, Perry Anderson, Jacques Derrida, Zygmunt Bauman, Donna Haraway, Sandra Harding, Graciela Hierro, Pablo González Casanova, Frederic Jameson, Iring Fetscher, Adolfo Sánchez Vázquez, Dorothy Smith, Roberto Schwarz, Roy Medwedew, Immanuel Wallerstein, junto a escritores, dramaturgos y compositores como Carlos Monsiváis, Volker Braun, Dario Fo, Franca Rame, Hans Werner Henze, entre otros. Cada uno de estos nombres representa una aportación a la recepción y un apoyo inestimable.

Recepción.

Todos los grandes periódicos en lengua alemana han dedicado reseñas a los dos primeros volúmenes, desde el *Tagesanzeiger* de Zürich al *Frankfurter Allgemeine*, pasando por la *Süddeutsche Zeitung*, el *Frankfurter Rundschau* e incluso el *ZEIT*. Y, naturalmente, también el *Neues Deutschland*. El tono de la crítica fue extraordinariamente positivo, desde la alabanza más extrema a la crítica respetuosa. La venta supera los 1.500 ejemplares. Los volúmenes 1 y 3 van ya por la segunda edición. También se ha iniciado la recepción internacional con reseñas en EE UU, Canadá, Dinamarca e Italia; también una exquisita revista de filología clásica oxfordiense resaltaba, no desprovista de benevolencia, nuestro tratamiento de la filosofía antigua. En París la obra fue presentada a dos congresos internacionales. Las grandes bibliotecas de los países más ricos del planeta –en especial en EE UU, Canadá y Japón– descubren una tras otra, que lo necesitan. Cabe añadir a eso presentaciones de la obra en todo el mundo, además de los países antes mencionados, en México, Cuba, Portugal, Brasil, Finlandia, Suecia. En un Congreso celebrado en la universidad de Amherst, EE UU, la obra que está surgiendo fue calificada de *"world-históric"*. Es posible que "histórico mundial" sea algo más, pero de introducir en la literatura teórica universal y en la historia del marxismo mundial algo que antes nunca había tenido cabida, es justamente de lo que se trata.

Traducción del alemán de Pedro Ribas y Montserrat Galcerán, con correcciones de Illana Giner Comin.

NOTAS

[1] *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, dir. por W.F.Haug, Hamburg: Argument Verlag, 1994ss. Información: HKWMred@Zedat.FU-Berlin.de

[2] Cf. *Gesammelte Schriften*, V, pp. 594 y ss.

[3] l.c.

Marxismo y Filosofía Política

atilio a. boron

Este trabajo tiene por objeto tratar de responder a una pregunta fundamental. En vísperas del siglo XXI, y considerando las formidables transformaciones experimentadas por las sociedades capitalistas desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial y la casi completa desaparición de los así llamados "socialismos realmente existentes": ¿tiene el marxismo algo que ofrecer a la filosofía política?

Este interrogante, claro está, supone una primer delimitación de un campo teórico que se construye a partir de una certeza: que pese a todos estos cambios el marxismo tiene todavía mucho por decir, y de que su luz aún puede iluminar algunas de las cuestiones más importantes de nuestro tiempo. Con fina ironía recordaba Eric Hobsbawm en la sesión inaugural del Encuentro Internacional conmemorativo del 150 aniversario de la publicación del Manifiesto del Partido Comunista, reunido en París en mayo de 1998, que las lúgubres dudas suscitadas por la salud del marxismo entre los intelectuales progresistas no se correspondían con los diagnósticos que sobre éste tenía la burguesía.

Hobsbawm comentaba que en ocasión del citado aniversario el *Times Literary Supplement*, dirigido por uno de los principales asesores de la ex dama de hierro Margaret Thatcher, le dedicó a Marx su nota de tapa con una foto y una leyenda que decía "*Not dead yet*" (todavía no está muerto). Del otro lado del Atlántico, desde *Los Angeles Times* hasta el *New York Times* tuvieron gestos similares. Y la revista *New Yorker* –"un semanario inteligente pero poco apasionado por la revolución social", acotaba burlonamente Hobsbawm– culminaba su cobertura del sesquicentenario del Manifiesto con una pregunta inquietante: "¿No será Marx el pensador del siglo XXI?"

Huelga aclarar que esta reafirmación de la vigencia del marxismo se apoya ante todo y principalmente en argumentos mucho más sólidos y de naturaleza filosófica, económica y política, los cuales por supuesto no pasaron desapercibidos para Hobsbawm, y no viene al caso introducir aquí (Boron, 1998a). Sin embargo, el historiador inglés quería señalar la paradoja de que mientras algunas de las mentes más fértiles (aunque confundidas) de nuestra época se desviven por hallar nuevas evidencias de la muerte del marxismo con un entusiasmo similar al que exhibían los antiguos teólogos de la cristiandad en su búsqueda de renovadas pruebas de la existencia de Dios, el certero instinto de los "perros guardianes" de la burguesía revelaba, en cambio, que el más grande intelectual de sus enemigos de clase seguía conservando buena salud.

Atilio A. Boron. Sociólogo e investigador argentino. Director de CLACSO. Fue Vice-Rector de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Dicho esto, es preciso señalar con la misma claridad los límites con que tropieza esta reafirmación del marxismo: si bien éste es concebido como un saber viviente, necesario e imprescindible para acceder al conocimiento de la estructura fundamental y las leyes de movimiento de la sociedad capitalista, no puede desprenderse de lo anterior la absurda pretensión –airadamente reclamada por el vulgomarxismo– de que aquél contiene en su seno la totalidad de conceptos, categorías e instrumentos teóricos y metodológicos suficientes como para dar cuenta integralmente de la realidad contemporánea. Sin el marxismo, o de espaldas al marxismo, no podemos adecuadamente interpretar, y mucho menos cambiar, el mundo. El problema es que sólo con el marxismo no basta. Es necesario pero no suficiente. La omnipotencia teórica es mala consejera, y termina en el despeñadero del dogmatismo, el sectarismo y la esterilidad práctica de la teoría como instrumento de transformación social.

El alegato en favor de un marxismo racional y abierto excluye, claro está, a las posturas más *a la page* de los filósofos y científicos sociales tributarios de las visiones del neoliberalismo o del nihilismo posmoderno. Para éstos el marxismo es un proyecto teórico superado y obsoleto, incapaz de comprender a la "nueva" sociedad emergente de las transformaciones radicales del capitalismo (apelando a una diversidad de nombres tales como "sociedad post-industrial", "posmodernidad", "sociedad global", etc.) e igualmente incapaz de construir, ya en el terreno de la práctica histórica, sociedades mínimamente decentes. En cuanto tal, dicen sus críticos de hoy, el marxismo yace sin vida bajo los escombros del Muro de Berlín. La máxima concesión que se le puede hacer en nombre de la historia de la filosofía, es a su derecho a descansar en paz en el museo de las doctrinas políticas. El argumento central de estos supuestos filósofos, a menudo autoproclamados "postmarxistas", cae por el peso de sus propias falacias e inconsistencias, de modo que no volveremos a repetir aquí los argumentos que hace ya unos años expusimos en otros textos (Boron, 1996; Boron y Cuéllar, 1984).

La tesis que desarrollaremos en le presente trabajo corre a contracorriente de los supuestos y las premisas silenciosas que hoy prevalecen casi sin contrapeso en el campo de la filosofía política. Sostendremos que, contrariamente a lo que indica el saber convencional, la recuperación de la filosofía política, y su necesaria e impostergable reconstrucción, dependen en gran medida de su capacidad para absorber y asimilar ciertos planteamientos teóricos fundamentales que sólo se encuentran presentes en el *corpus* de la teoría marxista. Si la filosofía política persiste en su dogmático en intransigente rechazo del marxismo, su porvenir en los años venideros será cada vez menos luminoso. De seguir por este rumbo se enfrenta a una muerte segura, causada por su propia irrelevancia para comprender y transformar el mundo en que vivimos y por su

radical esterilidad para generar propuestas o identificar el camino a seguir para la construcción de la buena sociedad, o por lo menos de una sociedad mejor que la actual.



I

Lo anterior nos obliga a un breve *excursus* acerca del significado de la filosofía política. Tras las huellas de Sheldon Wolin diremos que se trata de una tradición de discurso: una tradición muy especial cuyo propósito no es sólo conocer sino también transformar la realidad en función de algún ideal que sirva para guiar la nave del estado al puerto seguro de la "buena sociedad". Los debates en torno a este último han sido interminables, y lo seguirán siendo en todo el futuro previsible: desde la *polis* perfecta diseñada por Platón en *La República* hasta la prefiguración de la sociedad comunista esbozada en grandes trazos por Marx y Engels en la segunda mitad del siglo XIX, pasando por la *Ciudad de Dios* de San Agustín, la supremacía del Papado consagrada por Santo Tomás de Aquino, los contradictorios perfiles de la *Utopía* de Tomás Moro, el monstruoso *Leviatán* de Hobbes, y así sucesivamente. Lo que parecería haber estado fuera de debate en la fecunda tradición de la filosofía política es que su propio quehacer no puede ser indiferente ante el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, cualesquiera que fuesen las concepciones existentes acerca de estos asuntos.

Lo anterior es pertinente en la medida en que en los últimos tiempos ha venido tomando cuerpo una moda intelectual por la cual la filosofía política es concebida como una actividad solipsista, orientada a fabricar o imaginar infinitos "juegos de lenguaje", "redescripciones pragmáticas" a la Rorty, o ingeniosas estratagemas hermenéuticas encaminadas a proponer un inagotable espectro de claves interpretativas de la historia y la sociedad. Previamente, éstas habían sido volatilizadas, gracias a la potente magia del discurso, en meros textos susceptibles de ser leídos y releídos según el capricho de los supuestos lectores. Así concebida, la filosofía política deviene en la actitud contemplativa –solitaria y autocomplaciente– de un sujeto epistémico cuyos raciocinios pueden o no tener alguna relación con la vida real de las sociedades de su tiempo, lo que en el fondo no importa mucho para el saber convencional, y ante lo cual la exigencia de la identificación de la "buena sociedad" se desvanece en la etérea irrealidad del discurso. Un ejemplo de este extravío de la filosofía política lo proporcionó, en fechas recientes, John Searle durante su visita a Buenos Aires. Interrogado sobre su percepción del momento actual, dijo, refiriéndos a los Estados Unidos, que "el ciudadano común nunca ha gozado de tanta prosperidad", ignorando olímpicamente los datos oficiales que demuestran la caída de los salarios reales experimentada desde comienzos de los ochenta, retrotrajo el nivel de ingreso de los sectores asalariados a la situación existente ¡hace casi medio siglo atrás! (Bosoer y Naishtat, p.9). Nadie

debería exigirle a un filósofo político que sea un consumado economista, pero una mínima familiaridad con las circunstancias de la vida real es un imperativo categórico para evitar que la laboriosa empresa de la filosofía política se convierta en un ejercicio meramente onanístico.

Esa manera de (mal)concebir a la filosofía política concluye con un divorcio fatal entre la reflexión política y la vida político-práctica. Peor aún, remata en la cómplice indiferencia ante la naturaleza de la organización política y social existente, en la medida en que ésta es construída como un texto sujeto a infinitas interpretaciones, todas relativas, por supuesto, y de las cuales ningún principio puede extraerse para ser utilizado como guía para la construcción de una sociedad mejor. La realidad misma de la vida social se volatiliza, y el dilema de hierro entre promover la conservación del orden social o favorecer su eventual transformación desaparece de la escena. La filosofía política deja de ser una actividad "teórico-práctica" para devenir en un quehacer meramente contemplativo, una desapasionada y displicente disgresión en torno a ideas que le permite al supuesto filósofo abstenerse de tomar partido frente a los agónicos conflictos de su tiempo y refugiarse en la estéril tranquilidad de su prescindencia axiológica. Como bien lo anotaban Marx y Engels en *La Sagrada Familia*, por este camino la filosofía degenera en "la expresión abstracta y trascendente del estado de cosas existente".

El problema es que la filosofía política no puede, sin traicionar su propia identidad, prescindir de enjuiciar a la realidad mientras eleva sus ojos al cielo para meditar sobre vaporosas entelequias. Los principales autores de la historia de la teoría política elaboran modelos de la buena sociedad a partir de los cuales valoraron positiva o negativamente a la sociedad y las instituciones políticas de su tiempo. Algunos de ellos también se las ingeniaron para proponer un camino para acercarse a tales ideales. Al renunciar a esta vocación utópica, palabra cuyo noble y bello significado es imprescindible rescatar sin más demoras, la filosofía política entró en crisis. Horkheimer y Adorno comentan a propósito de la filosofía algo que es pertinente a nuestro tema, a saber: que "las metamorfosis de la crítica en aprobación no dejan inmune ni siquiera el contenido teórico, cuya verdad se volatiliza" (Horkheimer y Adorno, 8). La complaciente función que desempeña la filosofía política convencional es el seguro pasaporte hacia su obsolescencia, y pocas concepciones teóricas aparecen tan dotadas como el marxismo para impedir este lamentable desenlace.

II

Veamos brevemente cuáles son algunas de las manifestaciones de esta crisis. En principio, llama la atención el hecho paradojal de que la misma sobreviene en medio de un notable renacimiento de la

filosofía política: cátedras que se abren por doquier, seminarios y conferencias organizados en los más apartados rincones del planeta; revistas dedicadas al tema y publicadas en los cinco continentes; obras enteras de los clásicos en la Internet, y junto a ellas una impresionante parafernalia de informaciones, referencias bibliográficas, anuncios y convocatorias de todo tipo. Estos indicios hablan de una notable recuperación en relación a la postración imperante hasta finales de los sesenta, cuando la filosofía política era poco menos que una especialización languideciente en los departamentos de ciencia política, totalmente poseídos entonces por la fiebre conductista. Poco antes Peter Laslett había incurrido en el error, tan frecuente en las ciencias sociales, de extender un prematuro certificado de defunción al afirmar que "en la actualidad la filosofía política está muerta" (Laslett, viii). Para esa misma época David Easton ya había oficiado un rito igualmente temerario al exorcizar de la disciplina a dos conceptos, poder y estado, que según él por largo tiempo habían ofuscado la clara visión de los procesos políticos, y al proponer el reemplazo de la anacrónica filosofía política por su concepción sistémica la epistemología del conductismo (Easton, 106). Los acontecimientos posteriores demostraron por enésima vez que quienes adoptan tales actitudes suelen pagar un precio muy caro por sus osadías. A los pocos años la filosofía política experimentaría el extraordinario renacimiento ya apuntado y todas esas apocalípticas predicciones se convirtieron en cómicas anécdotas de la la vida académica. ¿Quién se acuerda hoy de la *systems theorie*?

No es nuestro objetivo adentrarnos en el examen de las causas que explican el actual reverdecer de la teoría política. Otros trabajos han emprendido tal tarea y a ellos nos remitimos)Held, 1-21; Parekh, 5-22). Digamos tan sólo que, una vez que se hubo agotado el impulso de la "revolución conductista", la enorme frustración producida por este penoso desenlace abrió el camino para el retorno de la filosofía política. Factores concurrentes al mismo fueron la progresiva ruptura del "consenso sobre los fundamentales" construido en los dorados años del capitalismo keynesiano de posguerra y el concomitante resurgimiento del conflicto de clases en las sociedades occidentales. La Guerra de Vietnam, las luchas por la liberación nacional en el Tercer Mundo y el florecimiento de nuevos antagonismos y movimientos sociales en los capitralismos avanzados, entre los que sobresale el Mayo francés desempeñaron también un papel sumamente importante en la demolición del conductismo y la preparación de un nuevo clima intelectual conducente al renacimiento de la teoría política. La creciente insatisfacción ante el "cientificismo" y su fundamento filosófico, el rígido paradigma del positivismo lógico, hizo también lo suyo al socavar ya no desde las humanidades sino desde las propias ciencias "duras" las hasta entonces inconmovibles certezas de la "ciencia normal". Por último,

sería injusto silenciar el hecho de que esta reanimación de la tradición filosófico-política de Occidente fue también impulsada por la creciente influencia adquirida por el marxismo y distintas variantes del pensamiento crítico vinculadas al mismo desde los años sesenta, especialmente en Europa Occidental, América Latina, y en menor medida en los Estados Unidos.

Sin embargo, es necesario evitar la tentación de caer en actitudes triunfalistas. ¿Por qué? Por que todo este impresionante resurgimiento de la filosofía política ha dado origen a una producción teórica crecientemente divorciada de la situación histórica concreta que prevalece en la escena contemporánea, dando lugar a una tan notable como ominosa disyunción entre sociedad y filosofía política. Por esta vía ésta última se convierte, en sus orientaciones hoy predominantes, en una suerte de "neoescolástica" tan retrógrada y despegada del mundo real como aquélla contra la cual combatieran con denuedo Maquiavelo y Hobbes. En su desprecio por el mundo "realmente existente", la filosofía política corre el riesgo de convertirse en una mala metafísica y en una complaciente ideología al servicio del capital.

Revisemos por ejemplo el índice de los últimos diez años de *Political Theory*, sin duda un canal privilegiado para la expresión del *mainstream* de la filosofía política. En ella, así como en publicaciones similares, encontraremos un sinfín de artículos sobre las múltiples vicisitudes de las identidades sociales, los problemas de la "indecibilidad" de las estructuras, el papel del discurso en la constitución de los sujetos sociales, la política como una comunidad irónica, el papel de los juegos de lenguaje en la vida política, la cuestión de las "redescripciones pragmáticas", el asunto de la "realidad como simulacro", etc. Un dato sintomático: entre febrero de 1988 y diciembre de 1997, *Political Theory* le dedicó más atención a explorar los problemas políticos tematizados en el pensamiento de Arendt, Foucault, Heidegger y Habermas que a los que animaron las reflexiones de autores tales como Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Marx y Gramsci, mientras que Karl Schmitt ocupaba una situación intermedia.

No negamos la importancia de la mayoría de los autores preferidos por los editores de *Political Theory* ni la relevancia de algunos de sus temas favoritos. Con todo, hay un par de comentarios que nos parecen imprescindibles. En primer lugar, para expresar que nos resulta incomprensible y preocupante la presencia de Heidegger y Schmitt en esta lista, dos intelectuales que fueron simultáneamente encumbrados personajes del régimen Nazi; el primero como Rector de la Universidad de Friburgo, el segundo como uno de sus más influyentes juristas. Heidegger, por ejemplo, no encontró obstáculo lógico o ético alguno en su abstrusa y barroca filosofía para exaltar "la profunda verdad y grandeza" del movimiento Nazi (Norris, 1990: p.226). La crítica de Theodor W. Adorno a la filosofía heideggeriana



–"fascista hasta en sus más profundos componentes"– es acertada, y no se fundamenta en las ocasionales manifestaciones políticas de Heidegger en favor del régimen sino en algo mucho más de fondo: la afinidad electiva entre su mistificada ontología del Ser y la retórica Nazi sobre el "espíritu nacional" (Norris, 1990: p.230). Sobre este punto se nos ocurre que una breve comparación entre Jorge Luis Borges y Heidegger puede ser ilustrativa: el escritor argentino también incurrió en aberrantes extravagancias, tales como manifestar su apoyo a Pinochet o a los militares argentinos. Pero, a diferencia de Heidegger, en el universo exhuberante y laberíntico de sus ideas no existe un "núcleo duro" fascista o tendencialmente fascista. Por el contrario, podría afirmarse más bien que lo que se encuentra en el fondo del mismo es una crítica corrosiva y biliosa –que sintetiza elementos discursivos de diverso origen: anarquistas, socialistas y liberales– hacia las ideas-fuerza del fascismo, tales como orden, jerarquía, autoridad y verticalismo, para no citar sino algunas. En síntesis: tanto los reiterados exabruptos políticos proferidos por Heidegger como las tenebrosas afinidades de su sistema teórico con la ideología del nazismo, arrojan espesas sombras de dudas acerca de los méritos de su sobrevaluado sistema filosófico y sobre la sobriedad de quienes en nuestros días acuden a sus enseñanzas en busca de inspiración y nuevas perspectivas para repensar la política.

Schmitt, por su parte, desarrolló un sistema teórico que no por casualidad tiene fuertes reminiscencias nazis: la importancia del *führerprinzip* y la radical reducción de la política al acto de fuerza corporizado en la díada "amigo-enemigo". Un régimen autocrático apenas disimulado por las instituciones de una democracia fuertemente plebiscitaria y hostil a todo lo que huela a soberanía popular, y una burda simplificación de la política, ahora concebida, recorriendo el camino inverso al de von Clausewitz, como la continuación de la guerra por otros medios, con lo cual toda la problemática gramsciana de la hegemonía y la complejidad misma de la política quedan irremisiblemente canceladas: éstos son los legados más significativos que deja la obra del jurista alemán. A diferencia de Heidegger, cuyo apoyo al régimen se fue entibiando con el paso del tiempo, la admiración de Schmitt por el nacional socialismo y por la concepción de la política que éste representaba se mantuvo prácticamente inalterable con el paso del tiempo. Por eso mismo su "rescate" por intelectuales y pensadores encuadrados en las filas de un desorientado progresismo –postmarxistas, postmodernos, reduccionistas discursivos, etc.– resulta tan explicable como el inmerecido predicamento que ha adquirido en los últimos tiempos la obra de Heidegger.

Bien distinta es la situación que plantean los otros autores de la lista de los favoritos de *Political Theory*. Más allá de las críticas que puedan merecer sus aportes, los análisis de Arendt sobre el totalitarismo y las condiciones de vida republicana, los de Foucault

sobre la omnipresencia microscópica del poder, y las preocupaciones habermasianas en torno a la constitución de una esfera pública, son temas cuya pertinencia no requiere mayores justificaciones, especialmente si sus reflexiones superan cierta tendencia "aislacionista" y se articulan con el horizonte más amplio de problemas que caracterizan la escena contemporánea. Además, a diferencia de Heidegger y Schmitt, ninguno de los tres puede ser sospechado de simpatías con el fascismo o de una enfermiza admiración por ciertos componentes de su discurso. Con todo, la relevancia de la problemática arendtiana, foucaultiana o habermasiana se resiente considerablemente en la medida en que sus principales argumentos no toman en cuenta ciertas condiciones fundamentales del capitalismo de fin de siglo. Así, pensar la institucionalidad de la república, o la dilución microscópica del poder, o la arquitectura del espacio público, sin reparar en los vínculos estrechos que todo esto guarda con el hecho de que vivimos en un mundo donde la mitad de la humanidad debe sobrevivir con poco más de un dólar por día; o que el trabajo infantil bajo un régimen de servidumbre supera con creces el número total de esclavos existentes durante el apogeo de la esclavitud entre los siglos XVII y XIII; donde algo más de la mitad de la población mundial carece de acceso a agua potable; o donde el medio ambiente y la naturaleza son agredidos de manera salvaje; donde el 20% más rico del planeta es 73 veces más rico que el 20% más pobre, no parece ser el camino más seguro para interpretar adecuadamente –¡ni hablemos de cambiar!– el mundo en que vivimos. Que la filosofía política discurra con displicencia ignorando estas lacerantes realidades sólo puede entenderse como un preocupante síntoma de su crisis.

Dicho lo anterior, una ojeada a los avatares sufridos por los principales filósofos políticos a lo largo de la historia es altamente aleccionadora, y permite extraer una conclusión: que el oficio del filósofo político fue, tradicionalmente, una actividad peligrosa. ¿Por qué? Porque ésta siempre floreció en tiempos de crisis, en los que tanto la reflexión profunda y apasionada sobre el presente como la búsqueda de nuevos horizontes históricos se convierten en prácticas sospechosas, cuando no abiertamente subversivas, para los poderes establecidos. *"El búho de Minerva"*, recordaba Hegel, "sólo despliega sus alas al anochecer", metáfora ésta que remite brillantemente al hecho de que la teoría política avanza dificultosamente por detrás del sendero abierto por la azarosa marcha de la historia. Cuando ésta se interna en zonas turbulentas, la "fortuna" de quienes quieren reflexionar e intervenir sobre los avatares de su tiempo no siempre es serena y placentera. Repasemos si no la siguiente lista:

· 399 a.c.: Sócrates es condenado a beber la cicuta por la "justicia" de la democracia ateniense.

· 387 a.c.: Platón: la marcada inestabilidad política de Atenas lo obliga a buscar refugio en Siracusa. Disgustado con las ideas de Platón, el tirano Dionisio lo apresa y lo vende como esclavo.

· 328 a.c.: Aristóteles fue durante siete años tutor de Alejandro de Macedonia. En 325 a.c. el sobrino del filósofo es asesinado en Atenas. A la muerte de Alejandro surge un fuerte movimiento anti-macedónico, y amenazado de muerte, Aristóteles tuvo que huir. Un año después, la que muchos consideran la cabeza más luminosa del mundo antiguo moría en el exilio a los 62 años.

· 430: San Agustín muere en Hipona, en ese momento sitiada por los vándalos.

· 1274: Tomás de Aquino, introductor del pensamiento de Aristóteles en la Universidad de París (hasta entonces expresamente prohibido), muere en extrañas circunstancias mientras se dirigía de Nápoles a Lyon para asistir a un Concilio.

· 1512: Maquiavelo es encarcelado y sometido a tormentos a manos de la reacción oligárquico-clerical de los Médici. Recluido en su modesta vivienda en la afueras de Florencia, sobrevive en medio de fuertes penurias económicas hasta su deceso en 1527.

· 1535: Tomás Moro muere decapitado en la Torre de Londres por orden de Enrique VIII al oponerse a la anulación del matrimonio del Rey con Catalina de Aragón.

· 1666: Exiliado en París durante once años, Tomás Hobbes debió huir de esta ciudad a su Inglaterra natal a causa de nuevas persecuciones políticas. En 1666 algunos obispos anglicanos solicitaron se le quemara en la hoguera por hereje y por sus críticas al escolasticismo. Pese a que la iniciativa no prosperó, a su muerte sus libros fueron quemados públicamente en el atrio de la Universidad de Oxford.

· 1632-1677: Baruch Spinoza, perseguido por su defensa del racionalismo. Expulsado de la sinagoga de Amsterdam. Amenazado, injuriado y humillado, terminó sus días en medio de la indigencia más absoluta.

No quisieramos fatigar al lector trayendo a colación muchos otros casos más de teóricos políticos perseguidos y hostigados de múltiples maneras por los poderes de turno. Entre ellos sobresalen los casos de Jean-Jaques Rousseau, Tom Paine, Karl Marx, Friedrich Nietzsche y, en nuestro siglo, Antonio Gramsci y Walter Benjamin.

Por el contrario, en nuestros días la filosofía política ha dejado de ser una "afición peligrosa" para convertirse en una profesión respetable, rentable y confortable, y en no pocos casos, en un pasaporte a la riqueza y a la fama. Veamos: ¿cuáles son las probabilidades de que Jean Baudrillard, Ronald Dworkin, Jürgen Habermas, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Charles Taylor, Robert Nozik, John Rawls y Richard Rorty, por ejemplo, sean condenados

por la justicia norteamericana o europea a beber la cicuta como a Sócrates, o a ser vendidos como esclavos (como Platón), o al destierro (como Aristóteles, Hobbes, Marx, Paine), o de que sean sometidos a persecuciones (como casi todos ellos), o que los encarcelen o torturen (Maquiavelo y Gramsci), los decapiten (como a Tomás Moro) o cual Santo Tomás de Aquino, mueran bajo misteriosas circunstancias? Ninguna. Todo lo contrario: no es improbable que varios de ellos terminen sus días siguiendo los pasos de Milton Friedman, quien con el apogeo del neoliberalismo, y habida cuenta de la extraordinaria utilidad de sus teorías para legitimar la reestructuración regresiva del capitalismo puesta en marcha a comienzos de los años ochenta, pasó de ser un excéntrico profesor de economía de la Universidad de Chicago a ser una celebridad mundial, cuyos libros se publicaron simultáneamente en una veintena de países constituyendo un acontecimiento editorial sólo comparable al que rodea el lanzamiento de un *best-seller* de la literatura popular.

Corresponde preguntarse en consecuencia por las razones de esta distinta "fortuna" de los filósofos políticos contemporáneos. La respuesta parece meridianamente clara: al haber perdido por completo su filo crítico, la filosofía política se convirtió en una práctica teórica inofensiva, que, con su falsa rigurosidad y aparente sofisticación de sus argumentos, no hace otra cosa que plegarse al coro del *establishment* que saluda el advenimiento del "fin de la historia". Un "fin" que debido a inescrutables contingencias habría encontrado al capitalismo y a la democracia liberal como sus rotundos y definitivos triunfadores.

La filosofía política se transforma así en un fecundo terreno para la atracción de espíritus otrora inquietos, que poco a poco pasan de la discusión sobre temas sustantivos –tránsito del feudalismo al capitalismo, la revolución burguesa y el socialismo, entre otros– a concentrar su atención en la sociedad ahora concebida como un texto interpretable a voluntad, en donde temas tales como la injusticia, la explotación y la opresión desaparecen por completo de la agenda intelectual. Doble función, pues, de la filosofía política en este momento de su decadencia: por un lado, generar discursos tendientes a reafirmar la hegemonía de las clases dominantes consagrando a la sociedad capitalista y a la democracia liberal como la culminación del proceso histórico, al neoliberalismo como la "única alternativa", y al "pensamiento único" como el único pensamiento posible; por el otro, cooptar e integrar la hegemonía del capital a intelectuales originariamente vinculados, en grados variables por cierto, a los partidos y organizaciones de las clases y capas subalternas, logrando de este modo una estratégica victoria en el campo ideológico. En consecuencia, no hacen falta mayores esfuerzos para percibir las connotaciones fuertemente conservadoras de la filosofía política en su versión convencional.

III



En todo caso, las causas de la deserción de los intelectuales del campo de la crítica y la revolución –¿una reversión de la "traición de los intelectuales" tematizada por Julien Benda en los años de la posguerra?– son muchas, y no pueden ser exploradas aquí. Baste con decir que la formidable hegemonía ideológico-política del neoliberalismo y el afianzamiento de la "sensibilidad posmoderna" se cuentan entre los principales factores, los cuales se combinaron para dar ímpetus a un talante "antiteórico" fuertemente instalado en las postrimerías de nuestro siglo. Todo esto tuvo el efecto de potenciar extraordinariamente la masiva capitulación ideológica de la gran mayoría de los intelectuales, un fenómeno que adquirió singular intensidad en América Latina.

Tal como lo hemos planteado anteriormente, en el clima ideológico actual dominado por la embriagante combinación del nihilismo posmoderno y tecnocratismo neoliberal ha estallado una abierta rebelión en contra de la teoría social y política, y muy especialmente de aquellas vertientes sospechosas de ser herederas de la gran tradición de la Ilustración (Boron, 1998b). Obviamente, la filosofía política, al menos en su formato clásico, se convirtió en una de las víctimas predilectas de este nuevo *ethos* dominante: cualquier visión totalizadora (aún aquellas anteriores al Siglo de las Luces) es despreciada como un obsoleto "gran relato" o una ingenua búsqueda de la utopía de la "buena sociedad", metas éstas que desafinan con su estridencia en el coro dominado por el individualismo, el afán de lucro y el egoísmo más desenfrenado.

En la ciencia política, una disciplina que en los últimos treinta años ha estado crecientemente expuesta a la insalubre influencia de la economía neoclásica, y en fechas más recientes del posmodernismo en sus distintas variantes, la crisis teórica sumió la forma de una "huida hacia adelante" en pos de una nueva piedra filosofal: los microfundamentos de la acción social, que tendrían la virtud de revelar en su primigenia amalgama de egoísmo y racionalidad las claves profundas de la conducta humana. A partir de este "hallazgo", toda referencia a circunstancias históricas, factores estructurales, instituciones políticas, contexto internacional o tradiciones culturales, fue interpretada como producto de una enfermiza nostalgia por un mundo que ya no existe, que ha estallado en una miríada de fragmentos que sólo han dejado en pie –triunfante y erguido en medio del derrumbe– el "hollywoodesco" héroe del "relato" neoliberal y posmoderno: el individuo.

La consecuencia de este lamentable extravío teórico ha sido la fenomenal incapacidad, tanto de la ciencia política de inspiración *behavioralista* como de la filosofía política convencional, para predecir acontecimientos tan extraordinarios como la caída de las "democracias populares" de Europa del Este (Przeworski, 1991: 1). Fracaso, conviene no olvidarlo, análogo en su magnitud e

implicaciones a la ineptitud de la teoría económica neoclásica para anticipar algunos de los acontecimientos más conmocionantes de los últimos años: la crisis de la deuda en 1982, el crack bursátil de Wall Street en 1987, y las crisis del Tequila en 1994 y del Sudeste asiático en 1998. Pese a ello, en la ciencia política se continúa caminando alegremente al borde del abismo profundizando la asimilación del arsenal metodológico de la economía neoclásica –reflejada en el auge apabullante de las teorías de la "elección racional"– a la vez que se abandona velozmente a la tradición filosófico-política que, a diferencia de las corrientes de moda, siempre se caracterizó por su atención a los problemas fundamentales del orden social. No por casualidad la ciencia política ilustra en el universo de las ciencias sociales el caso más exitoso de "colonización" de una disciplina a manos de otra, vehiculizado en este caso por la abrumadora imposición de la metodología de la economía neoclásica como "paradigma" inapelable que establece la "cientificidad" de una práctica teórica. Ni en la sociología ni en la antropología o la historia los paradigmas de la "elección racional" y el "individualismo metodológico" han alcanzado el grado formidable de hegemonía que detentan en la ciencia política en sus más variadas especialidades con las consecuencias por todos conocidas: pérdida de relevancia de la reflexión teórica, creciente distanciamiento de la realidad política, esterilidad propositiva. El resultado: una ciencia política que muy poco tiene que decir sobre los problemas que realmente importan, y que se declara incapaz de alumbrar el camino en la búsqueda de la buena sociedad.

La crisis teórica a la que aludimos se potenció con la confluencia entre el neoliberalismo y el auge del posmodernismo como una forma de sensibilidad, o como un "sentido común" epocal. Frederick Jameson ha definido al posmodernismo como la "lógica cultural del capitalismo tardío", y ha insistido en señalar la estrecha vinculación existente entre el posmodernismo como estilo de reflexión, cánon estético y formas de sensibilidad, y la envolvente y vertiginosa dinámica del capitalismo globalizado (Jameson, 1991).

Ahora bien: lo que queremos señalar aquí es que las diversas teorías que se construyen a partir de las premisas del posmodernismo comparten ciertos supuestos básicos situados en las antípodas de los que animan la tradición de la filosofía política, comenzando por un visceral rechazo a nociones tales como "verdad", "razón" y "ciencia" (Torres y Morrow, 413). Estos conceptos fueron y aún son, en su formulación tradicional, objeto merecido de una crítica radical por parte del pensamiento marxista al desenmascarar sus límites y sus articulaciones con la ideología dominante. En el racionalismo que prevaleciera desde los albores del Iluminismo, y que luego habría de ser mortalmente atacado por la obra de Marx, Freud y en menor medida Nietzsche, los tres conceptos aludían a realidades eternas e inconmovibles, situadas más allá de las luchas sociales y de los

intereses de las clases en conflicto. En la apoteosis positivista de la Ilustración, "Verdad", "Razón" y "Ciencia" se escribían así, con mayúsculas, denotando de este modo la supuesta supratemporalidad de fenómenos a los cuales se les atribuía rasgos metasociales. Fue precisamente Marx el primero en socavar irremediablemente los cimientos del credo iluminista al instalar la sospecha en contra del optimismo de la Ilustración, desnudando la naturaleza histórico-social de la mencionada trilogía y proponiendo una novedosa epistemología que rechazaba el absolutismo racionalista sin por eso caer en las trampas del relativismo. Si un sentido tiene la obra de la Escuela de Frankfurt, es precisamente el de haber transitado y profundizado por el camino abierto por la crítica marxiana, desmitificando la "Razón" del Iluminismo y poniendo al desnudo las contradicciones que se desatarían apocalípticamente en nuestro siglo durante el nazismo. Es por eso que nos parece oportuno aclarar que el sentido asignado en este trabajo a las voces "verdad", "razón" y "ciencia" para nada remite al consenso establecido por la dominante filosofía anglosajona en relación a estos temas, y sobre cuyas insanables limitaciones no habremos de ocuparnos aquí.

Habría que agregar a lo anterior que el así llamado "giro lingüístico" que en buena medida ha "colonizado" a las ciencias sociales, remata en una concepción producto de la cual los hombres y mujeres históricamente situados se difuminan en espectrales figuras que habitan en "textos" de diferentes tipos, constituyendo su gaseosa identidad como producto del influjo de una miríada de signos y símbolos heteróclitos. Dado que estos textos contienen paradojas y contradicciones varias, nos enfrentamos al hecho de que su "verdad" es indefinible. La extrema versatilidad de los mismos contribuye a generar un sinfín de interpretaciones acerca de cuya "pertinencia" o "verdad" nada podemos decidir. Es bien conocida la argumentación de Umberto Eco en relación a los absurdos a los cuales se puede llegar a partir de la ilimitada capacidad interpretativa que Richard Rorty confiere al sujeto que descifra el texto. En su polémica con el filósofo norteamericano, Eco sostuvo que luego de haber leído con mucha atención los Evangelios llegó a la conclusión de que lo que las Sagradas Escrituras indicaban unívocamente era que alguien como Rorty merecía ser sometido al fuego purificador de la hoguera. La capitulación del posmodernismo ante todo criterio de verdad y coherencia no dejó a Rorty otro camino que aceptar la humorada del novelista y semiólogo italiano, quien de este modo puso admirablemente sobre la mesa las inconsistencias del "universo ilimitado de lecturas textuales" propuesto por los filósofos posmodernos. Es innecesario insistir en demasía sobre el hecho de que el radical ataque del posmodernismo a la noción misma de verdad, y no sólo a la versión ingenua del racionalismo, comporta una crítica devastadora a toda concepción de la filosofía no sólo como un saber comprometido con la búsqueda de la verdad, el

sentido, la realidad o cualesquiera clase de propósito ético como la propuesta de una filosofía como arma al servicio de la transformación histórica de las sociedades capitalistas. Marx no estaba interesado en producir la "verdad" del capitalismo para satisfacer una mera curiosidad intelectual. Lo movilizaba la urgente necesidad de trascenderlo como régimen social de producción, para lo cual previamente era necesario contar con una descripción y una análisis riguroso de su estructura, funcionamiento y lógica de desenvolvimiento histórico. En lugar de esto, las distintas corrientes que animan al nihilismo posmoderno proponen metas mucho menos inquietantes, que para nada pueden conmover la placidez del quehacer de la filosofía política en nuestros días: el "pragmatismo conversacionalista" de Rorty, la "paralogía" de Lyotard, las nietzschianas "genealogías" de Foucault, la "democracia radicalizada y plural" de Laclau y Mouffe, y no sin cierto esfuerzo, la "deconstrucción" derridiana (Ford, 292). Claro está que en este heteróclito conjunto de autores habría que trazar una distinción entre quienes proclaman la necesidad de alejarse cuanto antes de Marx, renegando escandalosamente de sus antiguas convicciones, y quienes como Derrida, por ejemplo, partiendo desde posiciones antagónicas a la del marxismo reconocen la necesidad de ir a su encuentro e iniciar un diálogo con él (Derrida, 1994).

Es precisamente por esto que Christopher Norris señaló con acierto que, en su apoteosis, el posmodernismo termina instaurando "una diferencia terminal con respecto a los asuntos de verdad y falsedad" (Norris, 29). Lo real pasa a ser concebido como un gigantesco y caleidoscópico "simulacro" que torna fútil y estúpido cualquier intento de pretender establecer aquello que Nicolás Maquiavelo, sin la menor duda un orgulloso hombre de la "modernidad", llamaba la *verità effetuale delle cose*, es decir, la verdad efectiva de las cosas. Las fronteras que delimitan la realidad de la fantasía, así como las que separan la ficción de lo efectivamente inexistente, se desvanecieron por completo con la marca posmodernista. Para la sensibilidad posmoderna, en cambio, la realidad no es otra cosa que una infinita combinatoria de juegos de lenguaje, una descontrolada proliferación de signos sin referentes ni agentes, y un cúmulo de inquebrantables ilusiones, resistentes a cualquier teoría crítica empeñada en develar sus contenidos mistificadores y fetichizantes. Como bien observa Norris, la obra de Jean Baudrillard llevó hasta sus últimas consecuencias el irracionalismo posmoderno: "no nos es posible saber" si realmente la Guerra del Golfo tuvo lugar o no, decía Baudrillard mientras las bombas norteamericanas llovían sobre Bagdad (Norris, 29). La consecuencia de esta postura es que la realidad se convierte en un "fenómeno puramente discursivo, un producto de los variados códigos, convenciones, juegos de lenguaje o sistemas significantes que proporcionan los únicos medios de interpretar la experiencia desde una perspectiva sociocultural dada" (Norris, 21).



Si razonamientos como éstos –"ocurrencias" más que "ideas", para utilizar la apropiada distinción frecuentemente empleada por Octavio Paz– significan un ataque a mansalva a la misma noción de la verdad, y por extensión a la de teoría y ciencia, el ensañamiento posmoderno con la herencia de la Ilustración no se limita sólo a esto. Igual suerte corre la noción de "historia", y junto con ella, a juicio de Ford, las de "causalidad, continuidad lineal, unidad narrativa, orígenes y fines". También aquí la distinción entre realidad y ficción histórica queda completamente borrada, y la primera puede ser cualquiera del infinito número de juegos de lenguaje posibles (Ford, 292; Norris, 29). Va de suyo que estas nuevas posturas no son tan sólo el resultado de puras rencillas epistemológicas, como a veces se pretende argumentar. Por el contrario, llevan en su frente la indeleble marca de la política. Aún el observador más inexperto no dejaría de advertir la funcionalidad de ciertos planteamientos posmodernos para el conglomerado de monopolios que domina la economía mundial: los mercados son máquinas impersonales en donde no existen clases dominantes, y las diversas formas de opresión y explotación son sólo construcciones retóricas de los irreductibles enemigos del progreso y la civilización. Tal como lo planteara Hayek en su incondicional apología de la sociedad de mercado, a nadie hay que responsabilizar por las desventuras e infortunios propios de la posición que nos ha asignado la lotería de la vida (Hayek, p. 31 y ss.).

IV

La "sensibilidad posmoderna" ha dado lugar a la coagulación de un "clima cultural" cuyo desprecio y hostilidad hacia la reflexión filosófico-política no son difíciles de identificar. Dentro del vasto conglomerado que constituye la cultura posmoderna en nuestra región quisiéramos subrayar, siguiendo las penetrantes observaciones de Martín Hopenhayn, aquellas dos que nos parecen más pertinentes en relación a nuestro tema (Hopenhayn, 1994). La primera es la radical resignificación de la existencia personal alentada por el posmodernismo: aquélla adquiere ahora sentido a partir de una suma de "pequeñas razones" –el crecimiento personal, el pragmatismo político, la promoción profesional, las transgresiones morales, la exaltación de la importancia de las formas y el estilo, etc.–, que vinieron tardía y muy imperfectamente a sustituir la perdida "razón total" que guiaba la vigilia y el sueño de los revolucionarios de los años sesenta. El resultado ha sido una notable revalorización del individualismo (otrora una actitud en el mejor de los casos sospechosa, cuando no abiertamente repugnante) y el desprestigio de todo lo que "huela" a colectivismo (partidos, sindicatos, movimientos sociales). También, el abandono de reglas elementales de coherencia personal en materia de valores y sentidos y su sustitución por la exaltación de los aspectos formales, el diseño y el estilo. (Hopenhayn, p. 19).

En segundo lugar, según nuestro autor, la desaparición del "estado terminal" prefigurado por la revolución ha instalado el "adhoquismo" y una vertiginosa provisoriedad que exigen la constante readecuación de los objetivos e instrumentos de la acción individual y colectiva a los cambiantes vientos de la coyuntura. Las consecuencias políticas de este cambio cultural no podían ser más perniciosas: por una parte, una perversa transformación de las estrategias, que de ser medios para el logro de un fin noble y glorioso se transforman en fines en sí mismas, todo lo cual remata en la práctica renuncia a pensar siquiera –¡no digamos construir!– una sociedad diferente. Por la otra, la instauración de una suerte de "imperio de lo efímero", parafraseando a Lipovetsky, con el consiguiente auge del "cortoplacismo" que en la esfera política remata en la metamorfosis de las formas, de lo táctico y lo estratégico, de los estilos y de lo discursivo, monstruosamente reconvertidos en fines autonomizados por completo de cualquier utopía, o, en términos menos exigentes, de cualquier ideal mínimamente trascendente. "Si con la imagen de la revolución las acciones podían inscribirse sobre un horizonte claro y distinto, sin esa imagen la visión tiende a conformarse con el corto plazo, el cambio mínimo, la reversión intersticial" (Hopenhayn, p. 19).

Como bien reconoce Hopenhayn, la cultura del posmodernismo hace que la mera indagación acerca del sentido y los ejes de la historia se torne prácticamente imposible de formular sin cuestionar de raíz los fundamentos mismos de la cultura dominante. Ya no se trata de discutir la validez, alcance o viabilidad política de una propuesta revolucionaria o genuinamente reformista. Es mucho más grave: en el posmodernismo concebido como la "lógica cultural del capitalismo tardío", no hay lugar en el espacio simbólico para pensar en una historia con sentido o cuyo desarrollo transite sobre ciertos ejes ordenadores que permitan diferenciar entre alternativas (Jameson, 1991). De ahí la extraordinaria importancia, tanto teórica como práctica que asumen en los tiempos actuales la lucha ideológica y el desarrollo de una "contrahegemonía" gramsciana que desarme los mecanismos de la dominación simbólico-cultural exitosamente instalados por las clases dominantes en esta fase de reestructuración neoliberal y reaccionaria del capitalismo. Sin la mediación de dicha operación no existen posibilidades de una reflexión teórica rigurosa y profunda que permita comprender los rasgos específicos e idiosincráticos del capitalismo de fin de siglo y las ciencias sociales: la ciencia política, la economía, la sociología, etc., involucionan hasta convertirse en una engañosa regurgitación de los lugares comunes de la ideología dominante, en fórmulas legitimizantes –vía un saber pretendidamente "científico y neutral"– del *status quo*, precisamente en un período en el cual las injusticias sociales y la explotación clasista han superado los límites alcanzados en las etapas más crueles y salvajes de la historia del capital.



Obviamente, la reconstrucción de una teoría crítica, en la cual, como ya dijéramos, el marxismo ocupa un lugar privilegiado– es una condición necesaria, si bien no suficiente, para el desarrollo de una praxis política transformadora. Desde sus escritos juveniles Marx se esmeró por subrayar la productividad histórica del vínculo teoría/praxis, y sus numerosas observaciones empíricas al respecto son más válidas hoy que ayer. La construcción político-intelectual de la contrahegemonía es imprescindible, no sólo para una correcta comprensión del mundo, sin la cual no se lo podrá cambiar, sino también para su necesaria transformación. El pertinaz avance del capitalismo hacia su desenlace bárbaro imprime al proceso de recuperación teórica de la filosofía política una urgencia y una trascendencia excepcionales.

El argumento precedente implica también rechazar el supuesto común entre los intelectuales representativos de la "sensibilidad posmoderna", de que dicha cultura constituya una "etapa superior" e irreversiblle destinada *ad usum* Fukuyama, a "eternizarse" junto con el capitalismo y la democracia liberal. Nada autoriza a pensar que la coagulación de los elementos que han cristalizado en la cultura posmoderna pueda permanecer incólume hasta el fin de los tiempos. Se trata de una época especial, transitoria como todas las demás, de un modo de producción históricamente determinado y sujeto a una dialéctica incesante de contradicciones, cuyo resultado no puede ser otro que una transformación radical del sistema. Llegados a este punto conviene recordar la sabia advertencia de Engels cuando decía que había que cuidarse de "convertir nuestra impaciencia en un argumento teórico": el reconocimiento de la creatividad del "viejo topo" de la dialéctica histórica y la actualización de la historicidad y la finitud del capitalismo no pueden dar lugar a planteamientos milenaristas que lleven a esperar el "desenlace decisivo" de la noche a la mañana, como sueñan algunas sectas de la izquierda. La descomposición y crisis final del capitalismo como sistema histórico-universal y su reemplazo superador será un proceso largo, violento y pletórico de marchas y contramarchas. Lo importane, como decía Galileo, es que ya se encuentra en movimiento: *Eppur si muove!*

Por lo tanto, cualquier tentativa de interpretar la problemática integral de nuestra época dando las espaldas al proceso histórico está condenada a convertirse en un artefacto retórico al servicio de la ideología dominante. Por otra parte, es preciso tener en cuenta que aún cuando la pareja "neoliberalismo/posmodernismo" haya logrado establecer en el capitalismo de fin de siglo una hegemonía ideológica sin precedentes, ésta dista mucho de ser completa y de someter a sus dictados a las distintas clases, sectores y grupos sociales por igual. El grado desigual de esta penetración ideológica es inocultable, y el espacio potencial que se encuentra disponible para una crítica radical no debería ser subestimado. Una filosofía política reconciliada con el pensamiento crítico podría cumplir un papel muy importante en este sentido.

Recapitulando: no hace falta insistir demasiado sobre el "conservadurismo" del clima de opinión predominante. Es evidente que el ataque del nihilismo e irracionalismo posmodernos a las fuentes mismas de la filosofía política culmina en el liso y llano renunciamiento a toda pretensión de desarrollar una teoría científica de lo social. Quienes adhieren a esta perspectiva, cuyas connotaciones conformistas y conservadoras no pueden pasar inadvertidas para nadie, suelen refugiarse en un solipsismo metafísico que se desentiende por completo de la misión de interpretar críticamente al mundo, y con más énfasis todavía, de cambiarlo. La famosa "Tesis Onceava" de Marx queda así archivada hasta nuevo aviso, y la filosofía política se convierte en un saber esotérico, inofensivo e irrelevante. Chantal Mouffe ilustra esta capitulación de la filosofía política con palabras que no tienen desperdicio:

> "Por eso, cuando hablo de filosofía política... siempre insisto en que lo que estoy tratando de hacer es una filosofía posmetafísica. También podría llamarla una filosofía política *'debole'*, para retomar la expresión de Vattimo. Es justamente pensar qué queda del proyecto de la filosofía política una vez que se acepta realmente la contingencia, cuando se acepta situarse en un campo posmetafísico. ... Una filosofía política posmetafísica ... consiste en formular argumentos, formular vocabularios que van a permitir argumentar en torno a la libertad, en torno a la igualdad, en torno a la justicia. ... Lo que debe ser abandonado completamente es la problemática de Leo Strauss acerca de la definición del buen régimen; eso es el tipo de pregunta que una filosofía posmetafísica rechaza" (Atilli, pp. 146-147).

La modesta y fragmentaria misión de la filosofía política sería elaborar discursos y acuñar vocabularios que nos permitan "argumentar" en torno a la libertad, la igualdad y la justicia. Pero, eso sí, se trata solamente de "argumentar": ni plantear una crítica al orden social existente ni, menos todavía, proponer unas vías de superación para salir del lamentable estado de cosas en que nos debatimos. Y además, dichas argumentaciones sólo serán bienvenidas a condición de que las mismas sean por completo indiferentes ante cualquier noción de "buena sociedad" y se abstengan de incurrir en cuestionamientos a la "anti-utopía" realmente existente. Es decir, a condición de que tan oportunos razonamientos sobre la libertad, la igualdad y la justicia sean discursos intrascendentes o bellas palabras que dulcifiquen las condiciones imperantes en el capitalismo de fin de siglo. ¿Argumentaciones o divagaciones?



V

Llegados a este punto cabría preguntarnos: ¿qué puede ofrecer el marxismo a la filosofía política? La respuesta debería, a nuestro juicio, orientarse en tres direcciones: (a) una visión de la totalidad; (b) una visión de la complejidad e historicidad de lo social; (c) una perspectiva acerca de la relación entre teoría y praxis.

a) En lo tocante a la visión de la totalidad, es conveniente recordar las observaciones que Gyorg Lúkacs –en su célebre *Historia y Conciencia de Clase*– hiciera a propósito de su crítica a la fragmentación y reificación de las relaciones sociales en la ideología burguesa. El fetichismo característico de la sociedad capitalista tuvo como resultado, en el plano teórico, la construcción de la economía, la política, la cultura y la sociedad como si se tratara de otras tantas esferas separadas y distintas de la vida social, cada una reclamando un saber propio y específico e independiente de los demás. En contra de esta operación, sostiene Lúkacs, "la dialéctica afirma la unidad concreta del todo", lo cual no significa, sin embargo, hacer *tabula rasa* con sus componentes o reducir "sus varios elementos a una uniformidad indiferenciada, a la identidad" (Lúkacs, 1971: 6-12). Esta idea es naturalmente una de las premisas centrales del método de análisis de Marx, y fue claramente planteada por éste en su famosa *Introducción de 1857 a los Grundrisse*: "lo concreto es lo concreto por que es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo diverso" (Marx, 1973:101). No se trata, en consecuencia, de suprimir o negar la existencia de "lo diverso", sino de hallar los términos exactos de su relación con la totalidad. En un balance reciente de la situación de la teoría política, David Held lo decía con total claridad: parecería que conocemos más de las partes y menos del todo, "y corremos el riesgo de conocer muy poco aún acerca de las partes porque sus contextos y condiciones de existencia en el todo están eclipsadas de nuestra mirada" (Held, 4). Está en lo cierto Lúkacs cuando afirma que los determinantes sociales y los elementos en operación en cualquier formación social concreta son muchos, pero la independencia y autonomía que aparentan tener es una ilusión puesto que todos se encuentran dialécticamente relacionados entre sí. De ahí que nuestro autor conchya que tales elementos "sólo pueden ser adecuadamente pensados como los aspectos dinámicos y dialécticos de un todo igualmente dinámico y dialéctico" (Lúkacs, 12-13).

Es necesario, por lo tanto, adoptar una metodología que habilite al observador para producir una reconstrucción teórica de la totalidad socio-histórica. Este método, sin embargo, nada tiene que ver con el monocausalismo o el reduccionismo economicistas, puesto que como bien lo recuerda nuevamente Lúkacs:

> "No es la primacía de los motivos económicos en la explicación histórica lo que constituye la diferencia decisiva entre el

marxismo y el pensamiento burgués sino el punto de vista de la totalidad. … La separación capitalista del productor y el proceso total de la producción, la división del proceso de trabajo en partes a expensas de la humanidad individual del trabajador, la atomización de la sociedad en individuos que deben producir continuamente, día y noche, tienen que tener una profunda influencia sobre el pensamiento, la ciencia y la filosofía del capitalismo" (Lúkacs, 27).

La visión marxista de la totalidad, claro está, es bien distinta de la imaginada por los teóricos posmodernos, que la conciben como un archipiélago de fragmentos inconexos y contingentes que desafía toda posibilidad de representación intelectual. Tal visión hipostasiada de la totalidad hace que ésta se volatilice bajo la forma de un "sistema tan omnipresente y todopoderoso que se torna invisible ante los ojos de los humanos e incólume a cualquier proyecto de transformación. No sólo eso: como bien lo anota Terry Eagleton, "Hay una débil frontera entre plantear que la totalidad es excelsamente irrepresentable y asegurar que no existe", tránsito que los teóricos posmodernos hicieron sin mayores escrúpulos (Eagleton, 23).

El concepto de totalidad que requiere no sólo la filosofía política sino también el programa más ambicioso de reconstrucción de la ciencia social, nada tiene pues en común con aquellas formulaciones que la interpretan desde perspectivas "holistas" u organicistas que, como observara Kosik, "hipostasían el todo sobre las partes, y efectúan la mitologización del todo". Este autor observó con razón que la "totalidad sin contradicciones es vacía e inerte y las contradicciones fuera de la totalidad son formales y arbitrarias"; que la totalidad se diluye en una abstracción metafísica si no considera simultáneamente a la "base y la superestructura" en sus recíprocas relaciones, en su movimiento y desarrollo; y finalmente, si no se tiene en cuenta que son los hombres y mujeres "como sujetos históricos reales" quienes crean en el proceso de producción y reproducción social tanto la base como la superestructura, construyen la realidad social, las instituciones y las ideas de su tiempo, y que en esta creación de la realidad social los sujetos se crean a sí mismos como seres históricos y sociales (Kosik, 74).

Como se comprenderá, de lo anterior se desprende una conclusión contundente: si la filosofía política tiene algún futuro, si ha de sobrevivir a la barbarie del reduccionismo y la fragmentación características del neoliberalismo o al nihilismo conservador del posmodernismo disfrazado de "progresismo" en algunas de sus variantes, tal empresa sólo será posible siempre y cuando se reconstituya siguiendo los lineamientos epistemológicos que son distintivos e idiosincrásicos de la tradición marxista y que no se encuentran, en su conjunto, reunidos en ningún otro cuerpo teórico: su énfasis simultáneo en la totalidad y en la historicidad; en las

estructuras y en los sujetos hacedores de la historia; en la vida material y en el inconmensurable universo de la cultura y la ideología; en el espíritu científico y en la voluntad transformadora; en la crítica y la utopía. Es precisamente por esto que la contribución del marxismo a la filosofía política es irremplazable.



b) en relación a la visión de la complejidad e historicidad de lo social que provee el marxismo, es más que nunca necesaria en situaciones como la actual, cuando el "clima cultural" de la época es propenso a simplificaciones y reduccionismos de todo tipo. Es importante subrayar el hecho de que este tipo de operaciones ha sido tradicionalmente facilitado por la extraordinaria penetración del positivismo en la filosofía y en la práctica de las así llamadas "ciencias duras". Sin embargo, tal como muy bien lo observa el *Informe Gulbenkian*, los nuevos desarrollos en dichas ciencias, cuyo método las ciencias sociales trataron arduamente de emular bajo la hegemonía del positivismo, produjeron un radical cuestionamiento de los supuestos fundamentales que guiaban la labor científica hasta ese entonces. En efecto, las nuevas tendencias imperantes:

> "han subrayado la no-linealidad, la complejidad sobre la simplificación y la imposibilidad de remover al observador del proceso de medición y … la superioridad de las interpretaciones cualitativas sobre la precisión de los análisis cuantitativos" (Gulbenkian, 61).

Estas nuevas orientaciones del pensamiento científico más avanzado no hacen sino confirmar la validez de algunos de los planteamientos metodológicos centrales del materialismo histórico, tradicionalmente negados por el *mainstream* de las ciencias sociales y que ahora, por una vía insólita, recobran una inesperada actualidad. En efecto, la crítica a la linealidad de la lógica positivista, a la simplificación de los análisis tradicionales que reducían la enorme complejidad de las formaciones sociales a unas pocas variables cuantitativamente definidas y mensuradas, a la insensata pretensión empirista –compartida por la misma sociología comprensiva de Max Weber– de la "neutralidad valorativa" de un observador completamente separado del objeto de estudio, y por último, la insistencia clásica del marxismo en el sentido de procurar una interpretación cualitativa de la complejidad que superase las visiones meramente cuantitativas y pseudo-exactas del saber convencional, han sido algunos de los rasgos distintivos de la crítica que el marxismo ha venido efectuando a la tradición positivista en las ciencias sociales desde sus orígenes. Conviene, por lo tanto, tomar nota de esta tardía pero merecida reivindicación.

En este sentido debería celebrarse también la favorable recepción que ha tenido la insistencia de Ilya Prigogine, uno de los redactores del *Informe Gulbenkian*, al señalar el carácter abierto y no

pre-determinado de la historia. Su reclamo es un útil recordatorio para los dogmáticos de distinto signo: tanto para los que desde una postura supuestamente marxista –en realidad anti-marxista y no dialéctica– creen en lo inexorable de la revolución y el advenimiento del socialismo, como para los que con el mismo empecinamiento celebran "el fin de la historia" y el triunfo de los mercados y la democracia liberal. Lamentablemente, el empeño que muchos "posmarxistas" ponen en criticar al reduccionismo economicista y el determinismo no parece demasiado ecuánime: mientras se ensañan destruyendo con arrogancia al "hombre de paja" marxista construido por ellos mismos –en realidad, un indigesto cocktail de stalinismo y "segundainternacionalismo"–, su filo crítico y la mordacidad de sus comentarios se diluyen por completo a la hora de enfilar los cañones de su crítica al fundamentalismo neoliberal y el hiper-determinismo que caracteriza al "pensamiento único".

Según el marxismo la historia implica la sucesiva constitución de coyunturas. Claro que, a diferencia de lo que proponen los posmodernos, éstas no son el producto de la ilimitada capacidad de combinación "contingente" que tienen los infinitos fragmentos de lo real. Existe una relación dialéctica y no mecánica entre agentes sociales, estructura y coyuntura: el carácter y las posibilidades de esta última se encuentran condicionados por ciertos límites histórico-estructurales que posibilitan la apertura de ciertas oportunidades a la vez que clausuran otras. Sin campesinado no hay revuelta agraria. Sin capitalistas no hay revolución burguesa. Sin proletariado no hay revolución socialista. Sin "empate de clases" no hay salida bonapartista. Los ejemplos son numerosos y rotundos en sus enseñanzas: las coyunturas no obedecen al capricho de los actores ni tienen el horizonte ilimitado del deseo o de las pulsaciones inconscientes. Bajo algunas circunstancias, Marx *dixit*, los hombres podrán hacer la historia. En otras, no. Y en ambos casos, tendrán ante sí la tarea prometéica de tratar de convertirse en hacedores de la historia bajo condiciones –historia, estructuras, tradiciones políticas, cultura– no elegidas por ellos. Por eso, la coyuntura y la historia son para el marxismo construcciones abiertas: la dialéctica del proceso histórico es tal que, dadas ciertas condiciones, debería conducir a la trascendencia del capitalismo y al establecimiento del comunismo. Pero no hay nada que garantice este resultado. Marx lo dijo con palabras inolvidables, "olvidadas" tanto por sus adeptos más fanatizados como por sus críticos más acerbos: "socialismo o barbarie". Si los sujetos de la revolución mundial no acuden con puntualidad a su cita con la historia, la maduración de las condiciones objetivas en el capitalismo puede terminar en su putrefacción y la instauración de formas bárbaras y despóticas de vida social.

En los años finales de su vida., conmovido por la caída del Imperio alemán y el triunfo de la revolución en Rusia, Weber acuñó

una fórmula que conviene recordar en una época como la nuestra, tan saturada por el triunfalismo neoliberal: "sólo la historia decide". Pero sería un acto de flagrante injusticia olvidar que fue el propio fundador del materialismo histórico quien una y otra vez puntualizó el carácter abierto de los procesos históricos. Para Marx lo concreto era lo concreto por ser la síntesis de múltiples determinaciones y no el escenario privilegiado en el cual se desplegaba tan sólo el influjo de los factores económicos. Fue por ello que Marx sintetizó su visión no determinista del proceso histórico cuando pronosticó que en algún momento de su devenir las sociedades capitalistas deberían enfrentarse al dilema de hierro enunciado más arriba. No había lugar en su teoría para "fatalidades históricas" o "necesidades ineluctables" portadoras del socialismo con independencia de la voluntad y de las iniciativas de los hombres y mujeres que constituyen una sociedad. Las observaciones de Prigogine deben por esto mismo ser bienvenidas en tanto que ratifican, desde una reflexión completamente distinta originada en las "ciencias duras" que abre novedosas perspectivas, algunas importantes anticipaciones teóricas de Marx.

c) Finalmente, creemos que el marxismo puede efectuar una contribución valiosa a la filosofía política insuflándole una vitalidad que supo tener en el pasado y que perdió en épocas más recientes. Vitalidad que se derivaba del compromiso que aquélla tenía con la creación de una buena sociedad o un buen régimen político. Más allá de las críticas que puedan merecernos las diversas concepciones teóricas que encontramos en el seno de la gran tradición de la filosofía política, lo cierto es que todas ellas tenían como permanente telón de fondo la preocupación por dibujar los contornos de la buena sociedad y el buen estado, y por encontrar nuevos caminos para hallar la felicidad y la justicia en la tierra. Que la propuesta fuese la república perfecta de Platón, el asombroso equilibrio del "justo medio" aristotélico, el sometimiento de la Iglesia a los poderes temporales como en Marsilio, la intrigante utopía de Moro, la construcción de la unidad nacional y el Estado en Italia como en Maquiavelo, la supresión despótica del terror como en Hobbes, la comunidad democrática de Rousseau o la sociedad comunista de Marx y Engels, para nada invalida el hecho que todos estos autores, a lo largo de casi veinticinco siglos, siempre concibieron su reflexión como una empresa teórico-práctica y no como un ejercicio onanístico que se regodeaba en la manipulación abstracta de categorías y conceptos completamente escindidos del mundo real.

Llegados a este punto es necesario reconocer sin embargo que el complejo itinerario recorrido por el marxismo como teoría social y política dista mucho de estar exento de problemas y contradicciones. Lo que Perry Anderson denominara "el marxismo occidental" –la producción teórica comprendida entre comienzos de la década del veinte y finales de los años sesenta– se caracterizó precisamente por "el divorcio estructural entre este marxismo y la práctica política", un

fenómeno, aunque no idéntico, bastante similar al que caracteriza en nuestro tiempo a la filosofía política convencional (Anderson, p. 29). Las raíces de esa reversión se hunden tanto en la derrota de los proyectos emancipadores de la clase obrera europea en los años de la primera postguerra y la frustración de las espectativas revolucionarias ocasionadas por el estalinismo como en los efectos paralizantes derivados de la inesperada capacidad del capitalismo para sobreponerse a la Gran Depresión de los años treinta y la espectacular recuperación de la postguerra. Este divorcio entre teoría y práctica y entre reflexión teórica e insurgencia popular, que tan importante fuera en el marxismo clásico, tuvo consecuencias que nos resultan harto familiares en nuestro tiempo: por una parte, la desorbitada concentración de los teóricos marxistas sobre tópicos de carácter epistemológico y en algunos casos puramente metafísicos; por el otro, la adopción de un lenguaje crecientemente especializado e inaccesible, plagado de innecesarios tecnicismos, oscuras argumentaciones y caprichosa retórica. Tal como lo observa Anderson, "la teoría devino … en una disciplina esotérica cuya jerga altamente especializada era una medida de su distancia de la vida política práctica" (Anderson, p. 53).

La situación imperante en la filosofía política hoy se encuentra lamentablemente dominada por tendencias similares que la separan tajantemente de la realidad social. Al igual que el caso del marxismo occidental, este divorcio se manifiesta en los rasgos solipsistas y esotéricos que caracterizan a la mayor parte de su producción actual. Si bien su predominio comienza a dar algunas claras muestras de resquebrajamiento, lo cierto es que el golpe decisivo para volver a reconstituir el nexo teoría/praxis y sacar a la filosofía política de su enfermizo ensimismamiento, sólo podrá aportarlo la contribución de un marxismo ya recuperado de su extravío "occidental" y reencontrado con lo mejor de su gran tradición teórica. De ahí que su reintroducción en el debate filosófico-político contemporáneo sea una de las tareas más urgentes de la hora, especialmente si se cree que la filosofía política debería tener algo que ofrecer a un mundo tan deplorable como aquél en que vivimos.

NOTAS

* Ponencia presentada en las Primeras Jornadas Nacionales de Teoría y Filosofía Política, organizadas por EURAL y la Carrera de Ciencia Política bajo el auspicio del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. El autor desea agradecer a Alejandra Ciriza por sus incisivas críticas a una versión preliminar de este trabajo.

BIBLIOGRAFIA

Anderson, Perry, Considerations on Western Marxism *(Londres: New Left Books), 1976.*

Atilli, Antonella, "Pluralismo agonista: la teoría ante la política. (Entrevista con Chantal Mouffe)", en Revista Internacional de Filosofía Política, *(Madrid: diciembre de 1996), Nº 8.*

Boron, Atilio A., "El 'Manifiesto Comunista', hoy. Lo que queda, lo que no sirve, lo que hay que revisar", (mimeo: CLACSO), 1998a.

Boron Atilio A., "¿Una teoría social para el siglo XXI?, ponencia presentada al XIVº Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología (Montreal: Canadá, 1998) 1998b.

Boron, Atilio A., Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina, *Buenos Aires: CBC/Eudeba, 3ª edición, 1997.*

Boron, Atilio A., "El 'postmarxismo' de Ernesto Laclau", en: Revista Mexicana de Sociología, *Nº 1, 1996.*

Boron, Atilio A. y Cuéllar Oscar, "Notas críticas acerca de una concepción idealista de la hegemonía", en: Revista Mexicana de Sociología, *Nº 2, 1984.*

Bosses, Fabian y Naishtat Francisco, "Filosofía y Política a fin de siglo. Entrevista a Etienne Tassin y John Searle", en: Zona, *suplemento dominical de* Clarín. *Buenos Aires: 5 de julio de 1998, pp. 8-9, 1998.*

Derrida, Jaques, Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International, *New York and London: Routledge, 1994.*

Easton, David, The political system, *New York: Knopf, 1953.*

Eagleton, Terry, Las ilusiones del posmodernismo, *Buenos Aires: Paidós, 1997.*

Ford, David, "Epilogue: Postmodernism and Postcript", en David F., 1989.

Ford, compilador, The modern theologians, *vol. 2, Oxford: Basil Blackwell, pp. 291-297.*

Gulbenkian Commission 1996, Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences, *Stanford, CA: Stanford University Press.*

Hayek, Friedrich A., Law, Legislation and Liberty, *vol. 2: "The Mirage of Social Justice", Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976.*

Held, David, comp., Political Theory Today, *Cambridge: Polity Press, 1991.*

Hopenhayn, Martín, Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la Modernidad en América Latina, *Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1994.*

Horkheimer, Marx y Theodor W. Adorno, Dialéctica del Iluminismo, *Buenos Aires: Sur (1969), 1994.*

Jameson, Fredric, Ensayos sobre el Posmodernismo, *Buenos Aires: Imago Mundi, 1991.*

Kosik, Karel, Dialéctica de lo Concreto, *México: Grijalbo, 1967.*

Lukacs, Georg, History and Class Conciousness, *Cambridge: MIT Press, pp. 6-12, 1971.*

Laslett, Peter, "Introduction", en Peter Laslett, comp., Philosophy, Politics and Society, *Oxford: Oxford University Press, 1956.*

Marx, Karl, Grundrisse, *New York: Vintage Books, p. 101, 1973.*

Marrow, Raymond A., y Torres Carlos A., Social Theory and Education. A critique of theories of social and cultural reproduction, *Albany, SUNY Press, 1995.*

Norris, Christopher, What's wrong with postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy, *Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.*

Norris, Christopher, Teoría Acrítica. Posmodernismo, Intelectuales y la Guerra del Golfo, *Madrid: Cátedra, 1997.*

Parekh, Bhikhu, "Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea", en: La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la Sociedad, *Barce-*



Ioana/Buenos Aires: Paidós, 1996.
Przeworski, Adam, Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America. *Cambridge: Cambridge University Press, 1991.*
Sánchez Vázquez, Adolfo, Filosofía de la Praxis. *México: Grijalbo, 1971.*
Wallerstein, Immanuel, "The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science", *Mensaje Presidencial, XIV° Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología, Montreal, 1998.*
Weber, Max, Ensayos sobre metodología sociológica. *Buenos Aires: Amorrortu, pp. 39-101, 1973. Véase así mismo, del mismo autor,* Economía y Sociedad, *México: Fondo de Cultura Económica, pp. 692-694, 1964.*

HISTORISCH-KRITISCHES
WÖRTERBUCH
DES MARXISMUS

UNTER MITWIRKUNG VON
MEHR ALS 800 WISSENSCHAFTLERINNEN UND WISSENSCHAFTLERN

HERAUSGEGEBEN
VON
WOLFGANG FRITZ HAUG



BAND 4

FABEL
BIS
GEGENMACHT

ARGUMENT

Reflexiones intempestivas sobre la filosofía latinoamericana

gabriel vargas lozano

Las preguntas que se han planteado un grupo de historiadores de las ideas filosóficas latinoamericanas y que nos envía Pablo Guadarrama, son importantes y pertinentes para el momento que atravesamos en América Latina, a fines de un siglo y en los inicios de otro.

Concepto de "filosofía latinoamericana".
El primer tema es el relativo al concepto de "filosofía latinoamericana" y la pregunta que surge es ¿por qué sigue representando un problema (recordemos los ensayos de Francisco Miró Quesada[1] y el de Luis Villoro sobre Leopoldo Zea [2]) o una dificultad? y ¿hasta qué punto se ha resuelto o no?

Desde mi punto de vista, existe una filosofía que se hace en latinoamérica, sin tomar en cuenta la problemática social circundante y una reflexión filosófica que sí la toma en cuenta conscientemente. Las dos son filosofías latinoamericanas, como lo consideraba también Arturo Ardao, por el simple hecho de haberse producido en nuestros países o por connacionales y cuando son originales, representan una aportación tanto a la filosofía nacional, subcontinental y universal. Dos ejemplos opuestos podrían ser las aportaciones de Mario Bunge o de Leopoldo Zea. En el primero, no aparece centralmente la temática latinoamericana porque pretende construir una ontología (en *The Furniture of the World);* en el segundo, en cambio, el problema latinoamericano (o americano) está presente debido a que lo toma específicamente como objeto de reflexión. Los dos buscan hacer filosofía "sin más" pero sus enfoques y problemáticas difieren.

Así, considero que la primera gran diferencia que surge entre los filósofos latinoamericanos es la del enfoque que adoptan y que involucra toda una forma de concebir a la filosofía y sus relaciones con las ciencias; las ideologías; los valores y la realidad misma.

La oposición se observa con claridad en las diferencias que se han presentado entre Leopoldo Zea, que asume una posición historicista y Luis Villoro, quien adoptó, en la década de los sesenta, una concepción analítica*. Para Zea, filosofar implica reflexionar directamente sobre la realidad, en cambio, para Villoro, la filosofía tiene como una de sus funciones el análisis y crítica conceptual. Para

Gabriel Vargas Lozano, Profesor-Investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Director de *Dialéctica.* Sus más recientes obras son: *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* y *Más allá del derrumbe* (Ed. Siglo XXI Editores).

Zea, la relación con las ciencias no es central. Para Villoro, sí. Para Zea, la filosofía se transforma en ideología en nuestro continente y ello no implica, necesariamente, un rasgo negativo. Para Villoro, en cambio, la conversión de la filosofía en ideología es algo negativo. [1] La filosofía para éste último es un ejercicio de la razón independiente de la ciencia y la ideología.

En su polémica con Zea, el autor de *Saber, creer, conocer*, considera que la reflexión filosófica es universal y que uno de los problemas que observa en la posición de Zea es que involucra lo particular. Desde mi punto de vista, la incorporación de lo particular en lo universal depende de la problemática abordada: si se trata de un análisis lógico, lo particular queda obviamente abstraído pero si se trata de una reflexión en torno a problemas éticos, de filosofía de la historia, filosofía política o filosofía de la cultura, no creo que sea posible ni deseable eliminar lo particular.

Por otro lado, si tomamos a un filósofo como Hegel, podemos observar que realiza obras como la *Ciencia de la lógica* en la que se mantiene en un nivel alto de abstracción y otras como la *Filosofía de la historia universal* o la *Filosofía del derecho*, en donde, al mismo tiempo que realiza una reflexión con pretensiones de universalidad también desea contribuir a la conformación cultural y política de la Alemania de su tiempo. Por cierto, sus pretensiones de universalidad están vinculadas a una concepción eurocéntrica.

De alguna manera, Luis Villoro ha reconocido, en unas conferencias recientemente dictadas en El Colegio Nacional de México sobre el concepto de justicia, que no puede hablarse de ella, con los mismos parámetros de los países desarrollados, al norte, que de los pobres del sur. Así reconoce que, al menos en ética, se necesita tomar en cuenta lo particular. Pero además, ésto se confirma en su reciente obra.

Por tanto, la cuestión de cómo se encuentra la problemática latinoamericana propiamente dicha, en la reflexión filosófica, depende de el enfoque y de la problemática, sin embargo, en nuestros países sigue presentándose una división muy marcada entre filósofos universalizantes y filósofos particularizantes.

Recientemente, se celebró en España (Cáceres y Madrid) el "I Congreso Iberoamericano de filosofía" (21 al 26 de septiembre de 1998). En ese importante congreso, se planteó, en una de las conferencias inaugurales (Luis Villoro: "¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?") y en una de clausura (Francisco Miró Quesada: "Universalismo y latinoamericanismo") [1] el problema de la división existente entre los filósofos que llamó Villoro "alterados" que viven dependiendo de lo producido en los grandes centros filosóficos y los "ensimismados", los que buscan sólo lo propio. Villoro considera que existen dos modos de entender la autenticidad: el uso autónomo de la razón y la coherencia que debe haber entre las creencias de un sujeto y su acción. Yo estoy de acuerdo con él en la caracterización de los dos "tipos ideales" pero en el caso de la autenticidad creo que hay

un tercer sentido de autenticidad que es el de realizar una reflexión que satisfaga las necesidades teóricas de una sociedad dada en un sentido de justicia. A mi juicio, Villoro ha buscado, sobre todo en sus últimas obras, cumplir esa función.



Francisco Miró Quesada, en su conferencia, expuso la batalla intensa que ha habido entre universalistas y latinoamericanistas en nuestros países y mantiene su posición de seguir pensando en las dos frecuencias, sobre las cuáles ha escrito sendos libros. A mí me parece absurdo que se mantenga una diferenciación tan marcada entre las dos posiciones (y más adelante trataré de ofrecer una causa más de que se haya presentado este fenómeno) y creo que el universalista está obligado a conocer su propia tradición local y reivindicarla así como el latinoamericanista no puede dejar de lado los problemas teóricos por una concepción historicista pasada por agua. Miró considera que en el siglo XXI se avanzará, en Latinoamérica, hacia una "visión sistemática y sintética de la realidad".

Pero hemos dicho que hay una causa más, aparte de las señaladas, para que se presente el fenómeno único de la separación entre universalistas y latinoamericanistas: la respuesta, la podemos encontrar en la historia de nuestra conformación como naciones. Como se sabe, en Latinoamérica tuvimos, en la forma en que se realizó la conquista, una ruptura violenta con la cultura anterior; y luego, durante la colonización, un encubrimiento y negación de ella al tiempo que se establecía una organización social dependiente de España o Portugal. Es cierto que durante La Colonia existieron numerosos intentos de rescatar la riqueza del mundo indígena y debates en torno a la naturaleza humana del hombre originario de estas tierras pero la forma dominante fue la colonial-dependiente. Este proceso dura trescientos años. Fue con la independencia, a principios del siglo XIX que, al tiempo que se lograba la emancipación política se inquirió por la emancipación mental, es decir, por nuestra propia filosofía y es por ello que Alberdi pudo plantear la necesidad de una filosofía latinoamericana. A pesar de ello, los esfuerzos para constituirla, se encontraron múltiples dificultades de orden económico, político y cultural que obstaculizaron el desarrollo de una filosofía moderna. Lo central fueron las luchas entre conservadores y liberales para conformar a las naciones latinoamericanas y que terminaron a fines del siglo XIX y principios del XX. En México todavía se presentó una Revolución en 1910 y el país tardó muchos años en estabilizarse. Fue entonces que se consolidó el sistema de educación laico que culminó en las Universidades y en donde se cultivó una filosofía independiente. Si vemos entonces bien, la filosofía en Latinoamérica, alcanza un desarrollo normal hasta el siglo XX, en que se establecieron ciertas condiciones materiales y culturales para su desarrollo. Hoy ya tenemos una comunidad filosófica que se reune en forma frecuente en congresos nacionales e interamericanos (el último de ellos

realizado en Puebla en 1999) y una producción permanente de libros, ensayos y artículos. A pesar de todo, siguen presentándose muchos de los rasgos negativos señalados por el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Siglo XXI Editores, México, 1968). Recordémoslos: a) evolución de la filosofía latinoamericana paralela a la europea y con determinaciones exógenas; b) la filosofía entre nosotros comienza desde cero porque no fue incorporado el pensar indígena (que en México empezó a recuperarse sistemáticamente, por la historia y no por la filosofía, hasta la década de los cuarenta del siglo XX); c) se utilizó la filosofía europea como forma de dominación; d) se ha pensado con moldes teóricos ya conformados; e) hay una receptividad universal ; f) como se tiende a imitar, hay superficialidad y pobreza; g) ausencia de una tendencia metodológica característica; h) ausencia de aportes originales; i) existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual, y j) gran distancia entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad. Hasta aquí Bondy.

Desde luego que no puede uno estar de acuerdo con algunos de los rasgos señalados por Bondy y que hacen que su diagnóstico no sea correcto. Por ejemplo, no podemos estar de acuerdo en la ausencia de originalidad ya que podemos mostrar muchas aportaciones filosóficas incluyendo la de él mismo que son producciones originales. Tampoco podemos estar de acuerdo que todos los rasgos que señala, se presenten en forma absoluta pero no hay duda que la importación de corrientes filosóficas es muy fuerte en comparación con las producciones propias. Se requiere, entonces, un cambio dramático en la correlación importación de corrientes filosóficas, en la medida en que la producción original se intensifique.

Tampoco podemos estar de acuerdo con su tesis, un tanto mecánica, de que una filosofía auténtica sería sólo posible cuando nuestros pueblos superaran el subdesarrollo y la dominación. Esta idea implica un condicionamiento absoluto que impediría la creación filosófica y que no se verifica en la realidad, a pesar de que él mismo considera que ya se puede ejercer una ética liberadora desde el subdesarrollo. Sin embargo, me interesa llamar la atención sobre otras dos tesis relacionadas: una es que la importación extensiva e intensiva de corrientes tendría la función de tender un velo de alienación sobre nuestra realidad. Aquí diría que esto sólo es posible cuando en lugar de repensar creativamente a las corrientes filosóficas importadas se utilizan en forma doctrinaria y acrítica. Por el contrario, creo que el diálogo con las corrientes universales puede ser extraordinariamente fecundo, a condición de hacerlo sin dependencia alguna. Para poder eliminar esta actitud se requiere, no sólo una conciencia de la dependencia, como decía Zea, sino una teoría de la dependencia cultural y específicamente filosófica.

Por otro lado, el fenómeno de la importación de corrientes se presenta porque en el medio no existe el acervo teórico necesario

para enfrentar las necesidades que tienen nuestras sociedades. Se requiere rescatar este acervo y enriquecerlo para crear tradiciones.



Por tales motivos, creo que nosotros, los latinoamericanos que nos dedicamos al cultivo de la filosofía, no podemos practicarla "sin más", como si ese fenómeno no existiera y por tanto, debemos tener, junto a nuestra reflexión esa autocomprensión del lugar y sentido en que se realiza. Salazar Bondy dejó una serie de elementos en su libro póstumo titulado *Dominación y Liberación.*[3]

Hacer la historia de la filosofía latinoamericana.

Es por esta razón que una de las tareas más importantes de la filosofía hoy es la de hacer nuestra propia historia de la filosofía para: destacar nuestras aportaciones; ayudar a consolidar nuestra propia tradición; mantener la identidad latinoamericana; explicar el sentido de nuestra historia y definir las vías de nuestra liberación. Esta reconstrucción histórica debe incluir desde el mundo indígena hasta hoy.

Situación actual.

En mi opinión, la filosofía en o de Latinoamérica, ha experimentado un importante crecimiento, cuantitativo y cualitativo, durante el siglo XX, pero en especial, en las últimas décadas, gracias a las nuevas tecnologías, se ha incrementado nuestra información sobre lo que ocurre en el mundo. A pesar de ello, considero que falta que la filosofía retome la iniciativa para que arroje luces acerca de los grandes problemas que nos aquejan.

Ahora bién, existe una razón fundamental por lo cual debemos seguir hablando de filosofía latinoamericana en el sentido de una filosofía que debe estar consciente de su entorno. La razón es que en la actualidad, debido al fenómeno de la mundialización, existen en nuestros países procesos de fragmentación y de desintegración cultural.

Debido al derrumbe del llamado "socialismo real" en Europa del este y la URSS, desapareció la bipolaridad y emergió un proceso mundial de recomposición del capitalismo, que ha generado zonas de dominio y ha permitido observar, de una mejor manera, la cada vez más profunda desigualdad norte-sur. El caso de México es crítico ya que debido a la bancarrota en que desembocó nuestro país en 1982, la élite gobernante decidió hacer depender nuestra economía de la norteamericana. Estos hechos han acentuado nuestra dependencia y han producido procesos de fragmentación muy agudos. En los últimos quince años, hemos estado sometidos a una política de shock neoliberal que ha tenido un profundo efecto en las Universidades, bajo ésa política, las humanidades y en especial, la filosofía, son vistos como elementos prescindibles.

Función actual de la filosofía en Latinoamérica.

Frente a esta especial situación, la filosofía latinoamericana, además de las tareas normales de la filosofía, tiene muchas tareas por cumplir:

En primer lugar, lo que hemos dicho, hacer una reconstrucción histórica de su devenir para poner de relevancia nuestros aportes.

En segundo, una filosofía política debería tomar a su cargo la forma en que se han desarrollado las diversas sociedades para construir una teoría normativa sobre lo que debería ser una sociedad justa.

En tercer lugar, la filosofía debería interrelacionarse con las ciencias para producir resultados interdisciplinarios sobre los grandes problemas que nos aquejan.

En cuarto lugar, la filosofía debe analizar las grandes ideologías que pretenden normar la conducta de los ciudadanos: por ejemplo, el neoliberalismo, la socialdemocracia, el socialismo, la democracia, el neo-nazismo.

En quinto, la filosofía debe ocuparse en forma intensiva sobre los valores que norman nuestra vida y en especial, sobre la ética que involucra la equidad entre los hombres, los géneros, las étnias y la relación con la naturaleza.

En consecuencia, debemos hacer, a mi juicio, una filosofía que se encuentre en sincronía con la realidad histórica que vivimos para que así se pueda colmar el vacío que advertía Salazar Bondy, entre filosofía y comunidad. Solo cuando la comunidad vea que la filosofía se esfuerza por plantear y encontrar soluciones a sus problemas, aquella podrá reconocerse en ésta.

NOTA: El presente trabajo es una respuesta a un cuestionario enviado por el filósofo cubano Pablo Guadarrama y que se publicará próximamente en un libro colectivo de Casa de las Américas.

** Considero que hoy, el filósofo mexicano ha asumido una nueva postura superadora de la anterior.*

NOTAS

1 Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1974.

2 Luis Villoro, "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana" en *Prometeo*, Núm. 7, México, sept-dic. de 1986.

3 Sobre estos temas, se efectuó una polémica muy interesante entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro, sobre la cual hice una reflexión en mi ensayo titulado *"La relación entre filosofía e ideología"* publicado en: *Signos*, Año VIII, México, 1994. Departamento de Filosofía de la UAM-I.

4 Publicadas en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 19, Madrid, diciembre de 1998, Instituto de Filosofía del CSIC.

5 Augusto Salazar Bondy, *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, Fondo editorial de la Fac. de Letras. UNMSM, Lima, 1995, Edición de Helen Ovig y David Sobrevilla.

Racismo y Democracia

richard schmitt

Introducción 1

Voy a hablar del racismo y la democracia. Mi argumento es que no son compatibles la democracia y el racismo. Eso puede parecer muy obvio pero tenemos que avanzar con cuidado. En muchos países hay bastante racismo. Sin embargo, mucha gente en esos países cree que vive en una democracia. Por supuesto, no en una democracia perfecta, porque pocas cosas en este mundo son perfectas, pero sí en una democracia. Entonces, vale la pena reflexionar sobre si existe la posibilidad de la democracia en un país racista.

No voy a decir solamente que en nuestros países no hay democracia. Mucha gente cree eso porque ellos llaman democracia a un sistema en que toda la gente participe en gobierno, no sólo en el área política sino también en el área de la economía. Pero ésa no es mi tesis. Yo creo que ningún tipo de sistema democrático, aún si definimos a la democracia en una manera menos exigente, puede existir en un país racista.

Introducción 2
(Por los socialistas)

Después del derrumbe de la URSS, todos los socialistas dicen que el socialismo debe ser democrático. Pero la mayoría de las veces no dicen qué tipo de democracia exige el socialismo. Unos teóricos han tratado de argumentar que la democracia liberal va a satisfacer las demandas del socialismo. Pero parece que hay lazos entre el capitalismo y la democracia liberal (aunque estos lazos no son muy claros) y por eso tenemos que distinguir entre la democracia como nosotros la conocemos y la democracia socialista (Vargas, 1997). De igual forma, el análisis del socialismo realmente existente, no puede esclarecer la diferencia entre democracia liberal y democracia socialista. La igualdad discursiva que yo voy a describir en este ensayo puede ser una de estas diferencias. Los ciudadanos en una democracia socialista no solamente deben respetar los derechos de los otros ciudadanos sino también deben esforzarse para incluir a todos en los debates políticos.

Richard Schmitt. Filósofo estadounidense. Profesor-investigador del Departamento de filosofía de la Universidad de Brown, New York. Autor entre otros de *Beyond Separateness* (West-view Press, 95) y de *Introduction to Marx and Engels. A critical reconstruction* (97). Uno de los fundadores de la RPA.

La Democracia

Es mejor definir la democracia como institución política. Instituciones que tienen sus estructuras, es decir, que consisten en redes de funciones sociales. Cada función es definida por los

derechos y deberes de la gente que desempeña esa función y las relaciones entre ellos y las personas que desempeñan otras funciones. La palabra "democracia" se refiere al menos a tres tipos de estructura institucional: en una hay votantes, sus representantes y un gobierno que depende de los votantes en maneras específicas (la democracia representativa). En otra forma de democracia, el gobierno recibe ordenes en reuniones de todos los votantes que deciden juntos cómo va a actuar el gobierno (democracia directa). En una tercera forma, los votantes mismos, actuando en grupos, constituyen el gobierno (democracia participativa). En lo sucesivo, me referiré a la democracia solamente en el primer sentido pero pretendo demostrar que una democracia no puede florecer en un país racista.

Es posible definir cada forma de democracia de diferentes maneras. Hay, por ejemplo, diferentes formas de democracia representativa porque son posibles diferentes relaciones entre los representantes y los votantes. En un caso, los votantes eligen a los representantes. En otros, también instruyen a los representantes en cómo tienen que gobernar, y las instrucciones son más o menos obligatorias en diferentes sistemas democráticos. En unos sistemas de democracia representativa, los votantes no solamente votan sino que también se organizan para cabildear (lobbying) o para vigilar las acciones del gobierno.

Las instituciones políticas no pueden existir sin sus propias condiciones. Diferentes formas de democracia necesitan como condiciones formales la libertad política y cívica, es decir, la libertad de palabra, de reunirse públicamente, de participación política. Pero estas libertades no valen mucho si no existe una fuerza policial eficiente y un sistema de tribunales para proteger las libertades políticas y sociales de los ciudadanos. Además, la democracia necesita una cultura democrática en la que el candidato que pierda la elección no fomente un golpe militar, en la que los políticos no maten a sus adversarios, etc. La democracia necesita una cultura de compromiso con los métodos democráticos.

La democracia tiene otras condiciones. Los ciudadanos tienen que verse como individuos libres en un mundo que les pertenece. En la Edad Media, la gente concebía la sociedad como un cuerpo complejo en el que todos tenían un lugar propio, aunque para unos era un lugar semejante a la cabeza y para otros, a los pies. Un lugar en donde todos tenían una posición propia, aunque unos dando las ordenes y otros trabajando. En esa cultura, la democracia no puede funcionar. Los ciudadanos que participen en el gobierno y que eligen a los miembros del gobierno tienen que pensarse a sí mismos igualmente capaces como todos los otros. Tienen que pensar que todos tienen el derecho de expresar sus opiniones.

Este esbozo de la democracia nos permite distinguir las características descriptivas y las normativas de la democracia. Las diferentes estructuras solamente describen diferentes formas de democracia. Democracias con estas formas diferentes pueden funcionar o no. Es posible que existan elecciones sin verdadera libertad política. Entonces, la democracia no puede funcionar. Existen elecciones en países en donde la gente no se siente con la capacidad de participar en las decisiones políticas. En un país semejante la democracia no puede funcionar tampoco[1].



Al final, la democracia necesita una forma de igualdad muy especial. En este ensayo trataré de explicar esa forma de igualdad sin la cual la democracia no puede funcionar.

Ha habido mucho debate sobre lo que constituye el buen funcionamiento de la democracia. ¿Qué piensa sobre eso un teórico? Depende de las ideas que se tengan sobre las metas de la democracia.

Unos piensan que la democracia debe otorgar "el poder al pueblo". Otros, consideran a la democracia como un método para proteger la propiedad contra los gobiernos rapaces (Locke), o para desarrollar la mente y el buen carácter de la gente (Mill) o que exige la libertad humana (Mcpherson, 1977). Así, diferentes filósofos piensan que la democracia funciona si el pueblo tiene el poder, si la propiedad es protegida, si la gente aprende a manejar sus propios asuntos o si los ciudadanos son libres.

Voy a hablar sobre otra forma de democracia, muy sencilla. En esta forma de democracia hay dos clases de ciudadanos: la clase política que domina el gobierno y las posiciones de poder en la sociedad, y los ciudadanos que pueden participar en elecciones regulares. Su único poder es que pueden elegir a los miembros de la clase política para servir en el gobierno. Y sin embargo, estos mismos ciudadanos, no pueden ser candidatos en esas elecciones. El poder político está en manos de la clase política. Esta es la concepción de la democracia de Schumpeter (1950). Esa concepción es más estrecha que la concepción de la democracia que defiende mucha gente de izquierda. Democracia en este sentido funciona si todos los ciudadanos pueden participar en elecciones regulares. Un poco más adelante voy a argumentar que aún una democracia tan sencilla no puede funcionar en una sociedad racista[2].

El Racismo

No es fácil entender qué es el racismo. Existe mucho debate sobre este tema. Muchas personas piensan y hablan sobre el racismo como prejuicio. La gente racista tiene prejuicios contra los negros y los judíos u otro grupo (Wellman, 1993). Pero es claro que eso no es suficiente. El racismo existe solamente si los prejuicios son compartidos por mucha gente y si, además, esa misma gente está dispuesta a actuar sobre sus prejuicios. Los prejuicios de un individuo tienen un significado muy diferente si sólo son suyos o si mucha gente los comparte. Los prejuicios compartidos ampliamente dan forma a las instituciones sociales y políticas. Entonces, el racismo es mantenido no solamente por los individuos sino también por las

instituciones[3]. Además, esos prejuicios tienen un sentido más peligroso si la gente actúa sobre esto. Prejuicios, aún si son prejuicios comunes que nunca causan acciones no son racismo. Sin embargo, es importante recordar que en una sociedad racista los prejuicios son muy importantes. En nuestra sociedad tenemos que luchar no solamente contra las instituciones racistas sino también contra las creencias que las soportan, como por ejemplo, el racismo "científico" de Rushton o Murray y otros sociobiólogos (Rushton, 1995; Hernstein y Murray, 1994).

Entonces el racismo no consiste solamente en las creencias de los individuos, aún de grupos, sino que es un sistema complejo de creencias, de modos de actuar y de instituciones. ¿Qué tipo de sistema es? Aquí existe también un debate muy complejo. Unos dicen que el racismo es un fenómeno más o menos económico. La posición de los negros en Estados Unidos es mala porque son pobres y las causas de su pobreza son principalmente económicas. Es mejor que no hablemos del racismo desde este punto de vista porque los problemas de la gente de color son problemas económicos (Wilson, 1987). Otros sostienen que el racismo es un sistema ideológico: en Estados Unidos, el gobierno y muchas otras instituciones privadas tienen metas y estructuras racistas (Omi y Winant, 1994). Otros insisten que esta ideología sirve para dominar a la gente de color. Como consecuencia del racismo, los blancos usan más recursos y tienen una vida mejor que la gente que es objeto del racismo. El sistema del racismo sirve a un tipo de explotación. "Las desventajas de raza que experimentan los negros norteamericanos muchas veces se traducen en ventajas para los blancos" (Wellman, 1993:21)[4].

Pero eso es todavía una definición demasiado estrecha. El racismo no solamente sirve para enriquecer a los blancos, también sirve para ocultar la explotación de los blancos pobres por los blancos ricos. Eso entendía Jefferson Davis (el presidente de los estados del sur durante la Guerra Civil de los años 1860-64) cuando decía que la esclavitud de los negros "eleva a todos los blancos al mismo nivel y otorga dignidad y alto rango a cada hombre blanco por medio de la presencia de una raza más baja" (Blauner, 1972:27). Sirvió también para ocultar los conflictos entre los principios liberales de los países occidentales en los siglos XVIII y XIX y la esclavitud. Además el racismo expresa las incertidumbres sexuales de la gente y sirve para precisar las concepciones de una sexualidad aceptable y también de una sexualidad no aceptable y por eso seductiva (Stember, 1976). Para los blancos, el racismo produce una definición de su identidad: "el blanco proyecta sobre el negro sus miedos y afanes privados no admitidos e indecibles" (Balwin, 1963:96). El racismo desempeña muchas funciones diferentes.

El racismo y las otras formas de opresión son posibles solamente en una sociedad en la que todos aceptan que unos son mejores, que valen más y que merecen más que los otros. Todas las sociedades que

nosotros conocemos son o eran sociedades jerárquicas. De hecho, la idea de que las sociedades pueden ser no jerárquicas es más moderna del siglo XVI. Nosotros hablamos mucho sobre la igualdad, pero es todavía una idea nueva y bastante extraña, y no es una idea que nosotros hayamos aceptado completamente. Es todavía muy fácil para nosotros creer que somos mejores que otra gente, pero también es fácil aceptar las afirmaciones de otros que dicen ser mejores que nosotros. La gente pobre cree que los ricos son mejores, la gente enferma cree en la superioridad de los médicos, los estudiantes creen en la superioridad de los profesores y la mayoría de los intelectuales del "Primer Mundo" creen que son mejores que los intelectuales de otros países. La gente del llamado "Primer Mundo" cree que ellos merecen ser los primeros. Y unos en el "Tercer Mundo" aceptan eso también.



Hablamos aquí de una idea de la superioridad muy en general. En diferentes países y diferentes periodos de la historia la gente pensaba que era superior en diferentes aspectos. Los griegos creían que tenían una cultura mejor que la cultura de los egipcios o los persas. Los cristianos de la Edad Media creían que eran mejores porque su religión era la religión verdadera y su Biblia el verbo de Dios. La aristocracia inglesa creía en su superioridad porque eran dueños del agro. El terreno era suyo y era heredado de sus padres y abuelos. Por eso, por ser patrón en su hacienda, creían que eran los patrones del mundo.

Nunca los individuos sino siempre los grupos eran superiores. Los individuos eran superiores porque pertenecían a un grupo superior. Pero las viejas razones que exigían superioridad ya no valen. En nuestro tiempo, la superioridad es sostenida por el racismo y las opresiones de clase y de género. (Claro, hay otros métodos para mantener la superioridad; ser perito técnico, etc.). Los tres son diferentes métodos para establecer la superioridad de los hombres blancos y ricos. En unos casos la superioridad se establece con ideas de raza y de género juntos. Por ejemplo, los hombres blancos creen que ellos son los representantes de la cultura occidental y se presentan como los hombres racionales y justos que dominan sus emociones. En eso son opuestos a las mujeres y los negros que son dominados por sus emociones. En otros casos, la identidad de clase se define en oposición racista. La concepción de clase depende de una concepción específica de raza (Roediger, 1991; Ignatiev, 1995).

El racismo desempeña varias funciones para mantener a las sociedades desiguales. El racismo *selecciona* quiénes son superiores de los diferentes grupos raciales que cambian mucho de un siglo a otro. El racismo también *justifica* superioridad: los blancos, sostiene el pensamiento racista, son más diligentes, más honestos e inteligentes que los negros. Pero el racismo también *oculta* mucho. Eso es parte esencial del racismo. Porque la superioridad de los blancos es una mentira, tienen que ocultar su violencia, su falta de racionalidad que

manifiesta el racismo mismo. Tienen que ocultar el hecho de que la superioridad de los occidentales siempre fue una superioridad de armas. Los españoles tenían mejores armas que los aztecas y los incas. Cuando colonizaron a África, los europeos tenían armas más mortíferas que los africanos (Boahen, 1987). Los europeos siempre estuvieron enamorados de la muerte, de la destrucción. Las causas de su superioridad actual niega la superioridad que ellos exigen para sí. El racismo esconde eso.

Pero el racismo también oculta que muchos hombres blancos no tienen poder y son oprimidos por otros blancos. En el siglo XVI, los empleados blancos y negros trabajaban juntos, tenían sus fiestas juntos y tal vez se casaban (Gossett, 1963; Williams, 1964). En la Gran rebelión de Bacon, en 1969 en Virginia, los negros y los blancos luchaban contra los dueños de las haciendas donde trabajaban. Luego las leyes racistas fueron aceptadas y nació el racismo (Allen, 1994). El racismo establece una unión engañosa entre los dueños y los trabajadores. Hay un gran debate sobre si los trabajadores ganan económicamente del racismo o no, pero es claro que los dueños ganan por el racismo la lealtad de sus trabajadores blancos.

Al final, los negros reciben una identidad fingida del racismo. En primer lugar, la identidad de los objetos del racismo es inventada. No son una raza porque las razas no existen[5]. Después, debido a la regla de "una gota" los negros no son negros biológicamente[6]. No es una cuestión de color porque es posible ser "negro" blanco. Además, las reglas sobre quién es blanco y quién no cambian. Antes, la gente de Irlanda y los judíos no eran blancos. Ahora son blancos (y muchos sirven a la gente con poder de gratitud) (Sacks, 1994). Porque si la identidad es fingida, los negros son invisibles para los blancos, no porque los blancos no los vean, si no porque a quien ven, existe solamente en su imaginación y a la persona verdadera, no la ven (Ellison, 1980)[7]. Los blancos no conocen a los negros (Aún muchos hombres no sólo no conocen a las mujeres, en general, si no que ni siquiera conocen a su esposa. Hace unos cuantos meses una mujer en Boston trataba de pagar a un hombre para asesinar a su marido. Él dijo que creyó que su esposa era feliz con él). Por consiguiente, los blancos no entienden qué quieren los negros, no entienden qué problemas tienen. Éste problema también involucra conocer las emociones. Para los racistas, los negros no tienen las mismas emociones que los blancos o sus emociones no son importantes. Entonces, el racista no responde al dolor de los negros como responde al dolor de los blancos (Schmitt, 1990; 1996[8]). Los blancos asumen falsamente que los negros quieren asimilarse, transformarse en blancos.

El racismo (con la ayuda del sexismo y del clasismo) efectúa todo esto de muy diferentes maneras. El racismo construye la identidad de los blancos. Viene a ser el ancla del sentido de su propio valor. El racismo nos da una historia incompleta que habla, por ejemplo,

sobre el coraje de los blancos pero no sobre la injusticia contra los indígenas, que habla sobre la sabiduría de Jefferson pero no sobre la vida de sus hijos esclavos y su madre. El sistema de las cortes ayuda a mantener la imagen del negro vago y deshonesto. Por ejemplo los negros no usan más drogas que los blancos, pero más del 40% de toda la gente arrestada en Estados Unidos por delitos relacionados con drogas eran negros en 1989 (Wellman, 1993:13). No sería difícil encontrar muchas otras formas en que el racismo efectúa su trabajo. El racismo, sobre todo, se disimula. Esconde que lo que hace es injusto y que sus razones en realidad son falsas. Un racista puede admitir que no le gusta la gente de color. Un racista también puede admitir la creencia de que la gente de color es inferior, pero nunca podrá admitir que ello sirve solamente para oprimir a la gente y que las razones en las que se sostiene son totalmente falsas.



El Racismo y la Democracia

Si la democracia consiste solamente en la práctica de elecciones en forma regular y las elecciones no tienen ningún efecto político, el racismo puede existir en una democracia. Pero elecciones sin consecuencias políticas son como las elecciones en el Nicaragua de los Somozas o en la República Dominicana de Trujillo: en ambos casos las elecciones no cambiaron nada en el sistema político (Ronquié, 1987: 161ff). Llamar a esas elecciones democracia sería burlarse de la propia democracia.

Es caso mínimo de la democracia es el esquema dibujado por Schumpeter. Los ciudadanos en general no pueden ser candidatos en las elecciones pero pueden rehusarse a reelegir a un político y de esa forma indirecta pueden influir en el gobierno[8]. Las elecciones son como un tipo de mercado: el candidato promete ayudarme y entonces yo le doy mi voto. Si no cumple lo que había prometido, yo doy mi voto a otro candidato. Yo pago con mi voto por una ayuda en el futuro. Pero, claro, el candidato puede no cumplir todos sus compromisos. Él o ella van a hacer lo que desea la mayoría. En unos casos lo que yo deseo coincide con el deseo de la mayoría y el candidato va a hacer lo que yo quiero también. En otros casos, mi deseo es el deseo de pocas personas y yo no voy a recibir lo que quiero. Los candidatos responden a grupos.

Una democracia minimalista tal cual funciona bien si los ciudadanos participan en las elecciones para reelegir a los representantes o elegir a otros y si todos tienen la oportunidad para recibir lo que quieren... pero si unos son excluidos sistemáticamente de los trámites democráticos, una democracia de este tipo no funciona.

Los grupos que sufren del racismo desean que el racismo termine. Quieren que se termine el hecho de ser excluidos, de la distribución injusta de recursos, del proceso de justicia desigual y de ser molestados por la policía. Quieren que los alumnos en los

colegios aprendan su historia como aprenden la historia de los grupos poderosos y que su idioma y sus costumbres sean aceptadas como el idioma y las costumbres de la gente racista. Si se contribuye a la destrucción del racismo por medio de los procesos electorales, la democracia funciona. La democracia que no contribuye a ello es débil.

Tenemos que ver dos diferentes casos. En el primero, el grupo que padece del racismo es una minoría. Los representantes elegidos, en tanto que no pueden responder a todos, van a concentrarse en las demandas de la mayoría o de la gente más poderosa. La gente afectada por el racismo ni es poderosa ni es mayoría. Como minoría no pueden recibir solos atención a sus necesidades sino que tienen que juntarse con otros grupos para formar una mayoría. Pero en un país racista no existe la posibilidad de establecer una mayoría para terminar con el racismo porque la mayoría no quiere terminar con el racismo pero también porque, como decía antes, el racismo es engañoso. Frecuentemente, la mayoría va a rechazar las quejas sobre el racismo catalogándolas como "exageradas". El racismo siempre se oculta. Entonces la mayoría ni entiende –porque no quiere entenderlo que dicen los grupos oprimidos por el racismo, ni que podría entenderlo. Construir grupos políticos mayoritarios para luchar contra el racismo en el proceso democrático no es posible en un país racista. Además, el racismo se manifiesta en esfuerzos sistemáticos para reducir la participación en la política. Los negros siempre fueron excluidos tanto de los procesos económicos como de los procesos políticos (Wilson, 1987:78ff; Hacker, 1992:ch 13). Los deseos de los grupos oprimidos no pueden ser expresados en los procesos electorales. Por eso la democracia no puede funcionar en un país racista en donde los oprimidos sean una minoría.

¿Pero qué pasa si los oprimidos son mayoría? En la democracia minimalista considerada aquí eso es posible. La mayoría vota y tiene el poder de rehusar a los representantes que no considera aceptables. Pero solamente los miembros de la clase política pueden ser miembros del gobierno o ser candidatos en las elecciones. Es fácil imaginar un país en donde la clase política es de blancos mientras la clase más grande de los votantes es de negros (o mestizos). La clase política blanca tiene el poder porque sus miembros son dueños de los recursos económicos o porque los militares son blancos o porque la clase política cuenta con el apoyo de una nación extranjera. La historia nos da ejemplos de todos casos.

No hay duda que en este caso la mayoría negra y mestiza no podría terminar el racismo de la minoría con métodos democráticos. Donde la mayoría es oprimida, las costumbres racistas no son mantenidas con métodos democráticos y por eso no pueden ser terminados con democracia tampoco. Lo único que puede hacer la mayoría es quitar a los representantes que no respondan a los deseos de la mayoría. Ya sea que lo oprimidos sean la mayoría o la minoría, la democracia no los va a ayudar a terminar con el racismo. La democracia minimalista no sirve para los oprimidos.



Es importante añadir que estos problemas con la democracia no existen solamente por los oprimidos debido al racismo. El racismo es solamente ***un método*** para mantener la superioridad de la minoría sobre la mayoría. La minoría que trate de mantener su superioridad va a usar herramientas como las del racismo: la construcción de identidades falsas, el redactar la historia para ocultar a la gente negra y mestiza, construir alianzas engañosas. Una sociedad que sostiene el racismo usa métodos similares contra otros grupos sociales, como el ignorar o mal interpretar completamente lo que dicen y necesitan los grupos subyugados o el rehusarse a compartir sus sufrimientos: ¿qué necesitan los trabajadores con sueldo bajo, los pobres, los viejos, las mujeres, las madres solteras?, todos son falseados o ignorados. En consecuencia, los procesos democráticos no pueden mejorar las condiciones de estos grupos. En una sociedad racista solamente los individuos con mucho poder pueden alcanzar lo que desean por medio de la democracia. La moneda que los ciudadanos van a gastar por los servicios de sus representantes, no tiene ningún valor y no puede comprar nada para la mayoría de la gente.

En una sociedad racista, la democracia no puede ayudar a los negros o a los mestizos, sean mayoría o minoría.

Conclusión

El orientalismo –dice Said- es un "discurso", una manera de pensar y de actuar respecto al mundo no europeo que depende solamente de los europeos por su contenido. Nadie pregunta a los no europeos sobre su mundo y su vida (Said, 1994). En una manera semejante, la superioridad racista construye a las otras "razas". No pregunta a los otros quienes son o que piensan sobre el mundo o sobre los blancos. La superioridad blanca significa que no tienes que consultar a los negros o mestizos porque no puedes tener confianza en lo que dicen.

En el ambiente de esta superioridad racista (o clasista o de género) no puede funcionar la democracia porque la democracia requiere diferentes tipos de igualdad. Requiere, primero, derechos políticos y civiles iguales para todos los ciudadanos y protección igual de esos derechos. Todos sabemos eso. Pero el argumento de este ensayo muestra que la democracia requiere otro tipo de igualdad que no es tan bien conocido, es decir, "la igualdad en las conversaciones sobre cuestiones políticas". La democracia no funciona si unos no escuchan que dicen los otros. ¿La gente con poder ya sabe qué quieren los otros, quiénes son y cuál es su vida? Los racistas no hablan con los otros grupos porque la alteridad de los otros es construida por el racismo. Como miembros de una "raza" los negros y los mestizos son conocidos. En consecuencia, lo que ellos necesitan verdaderamente nunca es entendido y sus problemas son el tema de la discusión pública. La democracia requiere una igualdad discursiva.

Los ciudadanos son discursivamente iguales si las opiniones de todos son escuchadas con esmero y las demandas de todos reciben el respeto de todos. Claro, es muy difícil lograr esta igualdad discursiva. En diferentes grupos, las conversaciones y las reglas que siguen las conversaciones son diferentes. Acceso igual a las conversaciones políticas requiere buena voluntad y moderación de todos porque muchas veces parece difícil entender a los otros, no solamente lo que dicen, sino su manera de explicar los problemas. La igualdad discursiva no consiste solamente en derechos abstractos. Puede existir solamente si todos se esfuerzan en continuar las conversaciones que demanda de nosotros la verdadera democracia[9].

Al principio de este ensayo pregunté cuál puede ser la diferencia entre la democracia liberal y la democracia socialista. Quizá uno de los rasgos que distingan a la democracia socialista pudiera ser la vigencia de la igualdad discursiva.

NOTAS

[1] La diferencia entre los rasgos descriptivos y normativos aplica a todas las formas de la democracia. Muchas veces gente en la izquierda habla como si en la democracia participativa todo funcionara bien, pero también es posible que esa forma de democracia no funcione.

[2] Este argumento asume que la democracia da poder igual a todos los ciudadanos. Si el único poder de los ciudadanos es, como en la democracia de Schumpeter, rehusarse a elegir otra vez a un representante que no gusta a los votantes, todos los votantes tendrían que tener, de igual forma, la capacidad de deshacerse de todo el poder en su conjunto.

[3] La distinción entre el racismo del individuo y el de las instituciones es bien conocido, pero oculta muchas dificultades. Por un lado, lo que hace el individuo racista necesita, por su efecto, el soporte de la comunidad. Por otro lado, el racismo de las instituciones siempre está involucrado en lo que hacen los individuos, los burócratas de una institución específica. No parece entonces posible mantener la distinción entre el racismo individual y el racismo institucional.

[4] Sin embargo, los prejuicios racistas son muy importantes. Tenemos que luchar no solamente contra las instituciones racistas de nuestras sociedades sino también contra las creencias que apoyan y mantienen a estas instituciones como el racismo "científico" de Rushton (1995) o Hernstein y Murray (1994).

[5] No existen las razas como entidades exclusivamente biológicas, pero sí existen razas como entidades sociales (Ourlaw, 1996).

[6] En Estados Unidos, un individuo es negro sólo si tiene "una gota" de sangre negra", es decir, sólo si tiene un antepasado negro (Davis, 1991).

[7] Esto está documentado en gran detalle por Edward Said en *Orientalism* (Said, 1979).

[8] Dice Schumpeter que todos los ciudadanos pueden ser candidatos en el mismo sentido en el que todos pueden establecer una nueva fábrica de autos.

[9] He desarrollado unas ideas sobre esta igualdad discursiva en mi libro Beyond Separateness (Boulder, Westviw, 1996).

BIBLIOGRAFÍA

Allen, Theodore W. (1994), The Invention of the White Race. Vol. Vol I: *Racial Oppression and social Control*, Verso, London.

Boahen, A. Adu (1987), *African Perspective on Colonialism*, John Hopkins University Press, Baltimore.

Ellison, Ralph (1980), *Invisible Man*, Vintage International, New York.

Gossett, Thomas F. (1963), Race: *The History of an Idea in America*, Southern Methodist University Press, Dallas.

Hacker, Andrew (1992), *Two Nations*, New York, Ballantine Books.

Ignatiev, Noel (1995), *How the Irish Became White*, Routledge, New York.

Omi, Michael; Winant, Howard (1994), *Racial Formations in the United Sates: From the 1060's to the 1990's*, Routledge, New York.

Outlaw, Lucius (1996), *On Race and Philosophy*, New York, Routledge.

Roediger, William (1991), *The Wages of Whiteness*, Verso, London.

Rouquié, Alain (1987), *The Military and the State in Latin America*, California, Berkeley.

Rushton, J. Phillipe (1995), *Race, Evolution and Behavior: A Life History Perspective*, Transaction Publishers, New Brunswick.

Sacks, Karen Brodkin (1994), "How did Jews Become White Folks?" en: *Race* (Eds: Gregory, Steven; Sanjek, Roger), Rutgers University Press, New Brunswick, 78-102.

Said, Edward (1979), *Orientalism*, New York, Vintage Books.

Schmitt, Richard (1990), "Murderous Objectivity: Reflections on Marxism and the Holocaust" en: *Thinking the Unthinkable*, (Ed: Gottlieb, Roger), Paulist Press, New York, 64-87.

Schmitt, Richard (1996), "Racism and Objectification: Reflections on Themes from Fanon" en: *Fanon: A Critical Reader* (Eds: Gordon, Lewis; Shapley-Whiting, T. Denean; White, Renee T). Blackwell, Oxford, 35-50.

Schumpeter, Joseph (1950), *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper Torchbooks, New York.

Vargas Lozano, Gabriel (1997), "La Cuestión de la Democracia" en: *Dialéctica* 20-30: 51-71.

Wellman, David T. (1993), *Portraits of White Racism*, (2nd. Edition) Cambridge University Press, Cambridge.

Williams, Eric (1964), *Capitalism and Slavery*, London: Andre Deutsch.

Wilson, William J. (1987), *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*, Chicago: University of Chicago Press.



Hermenéutica y símbolo del discurso literario

renato prada oropeza

1. Lenguaje, lengua y discurso estético literario.

En el presente trabajo nos limitaremos al estudio del discurso literario escrito, cuya paradigmática y sintagmática, así como el nivel pragmático, son totalmente diferentes al discurso literario oral, tan estrechamente ligado en su manifestación al *efecto* de su auditorio. La investigación de la literatura escrita da un salto cualitativo importante si toma en cuenta los aportes de la ciencia fundada por Saussure, y luego desarrollada, con importantes y significativas modificaciones, por otros investigadores fecundos, tales como Hjelmslev, Benveniste, Searle, Ducrot, que ofrecen perspectivas, categorías y modelos de descripción de suma importancia para abordar los problemas propios a los que Lotman llamó sistemas modelizantes secundarios, entre ellos el discurso literario, pues es innegable que éste es una manifestación verbal: aunque no reducible enteramente a la lengua común, nadie puede negar que un cuento de Borges, una novela de Soler Puig están "hechos", "construidos" de una lengua, aunque la trasciendan no se reducen a ella, como veremos luego. La primera competencia que exige un discurso literario para su lectura, es decir para su real y constitutiva *praxis estética* es, precisamente, la competencia lingüística: si no sabemos el español-mexicano nuestra posibilidad de convertirnos en el lector modelo de *Pedro Páramo* es incuestionablemente nula; aunque esto no quiere decir que hay un *nivel literal* de lectura de esta novela.

Sin embargo, aquí se perfila una serie de problemas, indicio de que estamos en una vía fecunda: donde no hay problemas y sólo soluciones es el terreno del dogmatismo más oscuro y reaccionario. Entre ellos, el externo a la literatura en sí, al discurso literario, puesto por la actitud teórica que sigue las últimas elucubraciones de Heidegger, Gadamer y Vattimo, y la que se muestra como la más fecunda en la filosofía actual: el lenguaje es el elemento fundante y básico de la constitución del mundo; por lo tanto, nada extraño que también lo sea de la manifestación literaria. Sin embargo, aclaremos que estos filósofos hablan del "lenguaje" y no de la lengua, aunque algunas veces parece que los confunden, sobre todo cuando recurren a las manifestaciones poéticas como ejemplos de la emergencia del ser y de la verdad. El lenguaje, desde Saussure, es un campo más amplio, vago y complejo que el de la lengua, pues en él confluyen varios factores; la cual es concebida

Renato Prada Oropeza. Narrador, ensayista y crítico literario. Profesor-Investigador de la Universidad Veracruzana en México. Fue distinguido con el Premio Casa de las Américas por su novela *Los Fundadores del Alba.*

por el teórico suizo, como una institución social; es decir, fundada en última instancia en la *praxis social*, y que Hjelmslev concibe como el sustrato (el fondo virtual) que fundamenta la manifestación de las lenguas particulares que consisten en estructuras de relaciones de formas de expresión y contenido articuladas convencionalmente, en base a las sustancias que les ofrecen otras instancias socioculturales: de ahí que los paradigmas -y por tanto, la red de valores- varíen de una lengua a otra, pues las formas de articulación son distintas, al corresponder a concepciones diferentes del mundo y de la vida, diríamos nosotros, complementando la teoría con los aportes de otros lingüistas (Sapir-Whorf, Lotman). Brevemente, podemos decir que admitir que el lenguaje es uno de los elementos constitutivos del mundo, de la realidad sociocultural que nos es inherente en cuanto seres humanos, radical y fundamentalmente sociales, no resta importancia a lo que dijimos antes de que el discurso literario se halla constituido en el nivel de la *sustancia de la expresión*, precisemos ahora, por una lengua particular. El lenguaje no puede ser sustancia de la expresión del discurso literario porque no es un elemento homogéneo; integrado parcialmente por la lengua se establece también en una interacción con otros elementos, entre ellos, los que Saussure relegó al habla, la cual, todos sabemos, abandonó demasiado apresuradamente como algo que no puede ser objeto de un estudio sistemático. Tarea de la *pragmática* -desde el pionero libro *How to do things with words* de Austin- es precisamente recuperar como objeto de estudio las manifestaciones que impliquen las relaciones de la enunciación (y sus componentes, de manera central el emisor */yo/* y el receptor */tú/*) con el enunciado: los niveles de integraciones de sentido tales como el *locutivo*, *ilocutivo* y *perlocutivo*; las reglas y convenciones sociales que intervienen en su realización, de una forma tan estricta como en la lengua, concebida de una manera un tanto abstracta, casi *more geometrico* por Hjelmslev; a este aporte es preciso añadir la postulación de Benveniste -conocedor de la *pragmática* inglesa- del discurso como la unidad real de la manifestación con un sentido más o menos delimitado, sino completo; de este modo, hay todo un conjunto de consideraciones que "ingresan" en la lingüística de nuestros días, desde la contextualidad del discurso, o mejor, de su *significancia*, elemento de importancia capital para la constitución del valor significativo: el discurso tiene su razón de ser en la red de comunicación de una sociedad dada. Como se ve el camino recorrido por la lingüística ya es tan largo, que parece que las ideas de Saussure se pierden en el horizonte; aunque, en el fondo, de algún modo sigue teniendo resonancia teórica de suma importancia la fundación hecha por sus cursos dados en Ginebra, y nos permite considerar la lengua de una manera rigurosa, sujeta a análisis y a modelos explicativos. Esta lengua se muestra, de esta manera sumamente rica, dinámica, aún en su sincronía que puede dar la falsa idea de estatismo; aunque desde

Tynianov y Jakobson sabemos que no hay sincronía sin diacronía, ni viceversa. Pero, el estudio lingüístico de la misma, cuando ésta, la lengua, ha ingresado a otra institución social como es el discurso literario, no logra integrar, en su riqueza y amplitud, la nueva manifestación; pues no alcanza al hecho fundamental -que vuelve complejo nuestro estudio del discurso literario- y es el trabajo, la *praxis* de la estética, de la intencionalidad estética que, con el "material" de una lengua, constituye *otra cosa* que un discurso de la lengua común, que transforma y distorsiona las expectativas semánticas, y gramaticales en general, de la lengua común. De ahí que, como decíamos, la más amplia y completa competencia de una lengua, no es suficiente para alcanzar el nivel de articulación del nuevo elemento que se constituye en base al signo lingüístico, el *símbolo estético literario*. Pues, la *praxis estética* hace surgir otro elemento semiótico, como unidad característica del discurso estético literario: el *símbolo*. El discurso estético literario en esto tiene como primos hermanos a otros discursos, también construidos, como sustancia de la expresión, por lenguas: el discurso mítico y el discurso religioso.

No tomar en cuenta la constitución de esta nueva unidad semiótica que no se reduce al *signo*, unidad propia de la lengua, acarrea posturas limitativas en relación a la interpretación del discurso literario, y, lo que es más básico, en cuanto a su estatuto y a su función en la "construcción social de la realidad", en el darse un mundo, *praxis* característica del ser humano sociocultural -y no podemos concebir otro tipo de ser humano, pues el individuo que somos, que creemos ser como una mónada inicial, es una abstracción en cuanto valor ontológico independiente, aunque no por ello, carece totalmente de relevancia.

Volvamos a nuestro problema: el *signo* es una unidad del discurso cotidiano, cuya significación depende de la red de relaciones que un discurso particular moviliza, instaura; pero, además, es un elemento que "apunta" (está en lugar de...) a *algo* que no es el mismo signo; el signo inevitablemente es "superado" por ese valor constituido, que indica a un "objeto" cultural: una "cosa", sumida también ella en una red de relaciones: un referente aislado es una abstracción -legítima, en algunas circunstancias- que nos puede ser de gran utilidad en la comunicación cotidiana. Cuando en el discurso cotidiano le doy esa función a un signo determinado, hago que el signo "refiera" a ese objeto -que, volvemos a decir– se trata de un "objeto cultural"; es decir, él mismo inmerso en una red de valores, jamás existente como algo en sí e independiente del "ojo humano", para tomar una expresión del Marx de los *Manuscritos...*, que lo *humaniza*, le confiere su estatuto en un mundo. Tanto el *valor* (significación) como la *referencia*, que supone lo anterior ("el signo primero significa, luego refiere"), entonces, son establecidos en el discurso (aunque *virtualmente* estén ya presentes en la lengua); nuestra competencia

sociocultural, tanto de la lengua, como de los marcos de su realización, nos permite la *performancia* de ambos.

Ahora bien, en el dominio del discurso estético literario, los signos de la lengua, si bien no se pierden totalmente (una /rosa/ en un poema no es insignificante o indiferente para el discurso poético, que lo utiliza, que sea, precisamente una /rosa/, pues no puede, sin pérdida de su sentido y alteración de la forma de expresión, ser una /hortensia/ (palabra trisílaba, sin las connotaciones ni la tradición poética en Occidente de /rosa/), aunque ambas sean flores: en poesía, como de hecho en el discurso literario, la sinonimia exacta no existe, ni sus elementos se reducen a ser simples ejemplos); aunque el signo, el lexema /rosa/, en nuestro ejemplo, sufre una alteración semiótica en su nuevo contexto discursivo -trabajo precisamente del *nuevo* discurso que lo "manipula"– preferimos decir *reformula*; es decir, lo somete a relaciones que ya no son las del discurso cotidiano o de la vida cotidiana, sino, todo lo contrario: alteraciones de las mismas, que dan como resultado nuevas *formas de contenido*, nuevos valores. Una de las funciones que se altera de manera inevitable es, precisamente, el de la referencialidad; ya Barthes había señalado esta cualidad nueva al decir que el personaje es una "persona de papel", o sea: no es una persona de carne y hueso, con la que podemos toparnos en nuestra vida cotidiana (codificada en nuestra cultura como la "real") y que dentro de ciertos parámetros puede ser "objeto" de una ciencia, por ejemplo la sociología, la psicología, claro que su valor "referencial" es muy distinto al del lenguaje cotidiano, pero éste es otro problema. El símbolo no puede remitir a un "objeto", sino a un *valor interpretativo tematizado* que, si bien depende, para su sentido, de la red de relaciones que establece -por ejemplo, en el discurso narrativo-literario con otros personajes, con su diégesis (papeles y acciones), con la espacialización, la temporalización y la aspectualización, que el discurso estético particular instaura-, este valor se presenta como un núcleo de significaciones que son susceptibles de interpretación; para esta interpretación es de capital importancia tener en cuenta el discurso total, pero, además, y no secundariamente, la *significancia* de este discurso en relación con otros discursos (los literarios, en primer lugar) y factores que establecen sus "marcos" de realización: los géneros, por ejemplo; incluso, en algunos, los llamados discursos "factuales" por Genette, una "pretendida" referencialidad: la novela histórica, que es en primer lugar "una novela" y que, por tanto, establece paradigmáticas y sintagmáticas diferentes al discurso historiográfico, y que pueden facilitarle una mayor movilización semántica, y, por tanto, ofrecer horizontes cognitivos de hombres y acontecimientos "históricos" muy diferentes y, algunas veces, más ricos que los configurados por el discurso historiográfico. De este modo, si bien estamos en total acuerdo cuando Ricoeur, al parecer tomando en otro contexto las palabras de Kant, dice que "el símbolo da qué pensar", creemos que



este "dar qué pensar" involucra toda una situación que *trasciende*, por fuerza, la inmanencia textual, aunque la suponga y descanse en ella. Este valor *cognitivo* del símbolo, como alimento para el pensar, por la naturaleza semiótica de él, del símbolo, obliga a un trabajo de interpretación tematizada. Quizás simplificando un poco podemos decir que el *signo*, elemento básico de la lengua, nos lleva, en cuanto interlocutores, a la decodificación de su valor significativo; mientras que el *símbolo*, una construcción propia de discursos particulares (el mítico, el religioso, el estético), obliga al lector a una *interpretación*, o, mejor, a una *conjetura* de su valor significativo, pues su estatuto semiótico es diferente, al desaparecer la univocidad significativa y la referencia a un "objeto" que apoye esa univocidad.

Ahora bien, hablar de interpretación es hablar de hermenéutica y este término en nuestros días ha adquirido una particular relevancia, que rebasa con mucho sus orígenes en su relación con cierto tipo de discursos, los religiosos y los míticos; por ello, creemos imprescindible aclararnos un poco sobre qué involucra, en una situación teórica actual, de la superación de los paradigmas teóricos y axiológicos que sustentaba el Iluminismo, es decir, en una situación posmoderna, o, como prefiere llamarla Habermas, posmetafísica, qué involucra, decimos, hablar de hermenéutica.

2. La postura ontológica de la Hermenéutica.

Si bien la hermenéutica moderna se hallaba interesada básicamente en el discurso teológico, motivada por la Reforma y su postulado fundamental de que el "mensaje de salvación", las *Sagradas Escrituras* -y en especial el *Nuevo Testamento*- no están sujetas a una versión "oficial" dada por la Iglesia Católica, sino al examen de la fe particular del que lee o escucha el texto, para él sagrado; casi inmediatamente y ya desde Schleiermacher, se puede ver que sus postulados se hacen extensivos a la interpretación de textos "profanos". A esta Hermenéutica nos referiremos en el siguiente punto, pues ahora queremos atender al giro hermenéutico que una corriente fecunda y profunda del pensamiento occidental llega a presentar, desde los planteamientos ontológicos de Heidegger y desde su lectura particular de Nietzsche.

En *Ser y tiempo* Heidegger ya señala una particular posición del hombre: no sólo es el único ente que se pregunta sobre el ser, sino que, si examinamos bien esta posición óntica de la pregunta nos percatamos de que si el hombre se pregunta es porque tiene una cierta pre-comprensión del ser: de lo que no se sospecha no se pregunta. Esto le lleva a enunciar el famoso *círculo hermenéutico*: sólo se pregunta desde una pre-comprensión, desde una situación que de algún modo involucra en la pregunta al que se pregunta, característica ontológica del hombre. Bultman, uno de sus más fecundos discípulos, que dedicó su gran talento especulativo a la teología, destacará de este periodo de su maestro, su consecuente

atención a la pre-comprensión, que descansa, esto es indudable, en una serie de pre-juicios, los cuales adquieren un valor diferente –como lo hace notar con claridad otro discípulo de Heidegger que tiene particular importancia para la hermenéutica ontológica, Hans-Georg Gadamer–. No todo pre-juicio es desechable porque signifique algo contrario al uso correcto de la razón como postuló Descartes, sino que hay prejuicios que tienen un valor positivo, nos dicen algo con respecto a las condiciones de nuestra primera comprensión de un discurso, pues ésta se realiza siempre desde ciertos presupuestos que no son fruto de un razonamiento, ni pueden serlo.

Círculo hermenéutico, pre-comprensión de lo que se pregunta, valor del pre-juicio en la pre-comprensión: he ahí algunos de los elementos que caracterizan una situación de entes que interpretan, antes que conocer desde un examen, frío, metódico y riguroso del ejercicio de su razón. El hombre se constituye en su *ser-ahí* como el ser que interpreta al ser, por lo que la analítica existenciaria, desarrollada por Heidegger en *Ser y Tiempo*, nos ofrecerá los valores ontológicos no sólo de la pregunta, sino del ser que este ente cuestiona y desde dónde lo cuestiona. Todos conocemos las grandes y fundantes características que devela esta analítica: el *ser-ahí* que somos, seres lanzados al mundo, ser-en-el-mundo: no hay hombre sin un mundo, ni un mundo sin la constitución óntica del hombre; además, nuestra relación o, mejor, presencia, en este *ser-ahí* en-el-mundo es una presencia marcada inexorablemente por la finitud (ser-para-la-muerte), aunque la finitud, la muerte, no es el *fin*, en el sentido de *meta* para la que nacemos, ésta se nos presenta como algo con lo que paradójicamente debemos "contar": *la imposibilidad de toda posibilidad* es también otra de nuestras "marcas" ontológicas, si se quiere, que debemos tener en cuenta. Y, en el fondo, la finitud nuestra no nos revela otra cosa que la radical temporalidad de nuestro *ser-ahí*, y por tanto, de la manifestación del ser en la temporalidad. Estamos lejos, muy lejos, de la metafísica arrogante que quiere encontrar en las categorías de esencia (o sustancia), de presencia atemporal, de universalidad del ser, la centralidad de un pensamiento. Y sobre todo de un pensamiento que por haberse sometido al ser-objeto, goza de la garantía de la verdad, de la verdad como correspondencia de su conceptualización, y su correspondiente juicio, emitido en una proposición, con el ser-objeto.

Ahora bien, hay un pensador, permanecido en la penumbra de la filosofía occidental hasta muy entrado nuestro siglo, que niega este sometimiento al objeto, al ser como centralidad y fundamento universal y eterno: Nietzsche. Y es en la lectura de este anacoreta del pensamiento filosófico, hosco e incomprendido, y en la consideración de la obra de arte, en especial de la poesía, que descansa lo que muchos llaman el segundo Heidegger, aunque, como en el caso de Marx es demasiado simplificador establecer una *coupure épistémologique* que trace un parteaguas neto y preciso en el transcurrir

de un pensamiento: lo que puede haber es una atención a nuevos elementos teóricos, un énfasis en aspectos no presentados todavía en los inicios de su pensamiento. En el caso de Heidegger, creemos que siempre aflora una actitud que no corresponde con la ruptura de la metafísica y el idealismo de la tradición, todavía presente -también, de manera un tanto contradictoria, en su maestro Husserl, cuyo método fenomenológico establece la superación de la postura antitética entre objeto/sujeto, y, por tanto, del realismo empírico y del idealismo metafísico- pero éste es otro problema que no debemos abordar en el presente trabajo.

La lectura que Heidegger realiza de Nietzsche, centrada en ciertos postulados ontológicos descriptivos tales como "Dios ha muerto", "El desierto comienza", "Ya no hay más el ser sino sólo quedan las interpretaciones", "El hombre se desplaza del ser a una equis", entre otras, como el estado de una condición humana posmetafísica; y el de la voluntad de poder y la superación del hombre (traducido muchas veces como el "superhombre") son las nuevas bases de un pensamiento, que luego Gianni Vattimo llamará *débil*; esta lectura servirá para que las elucubraciones del pensamiento actual, de una corriente del pensamiento actual, postule una "situación posmoderna", que, en resumen consiste en la superación del Iluminismo, centrado en el dominio absoluto de la razón, del progreso de la humanidad siempre en ascenso, y, en definitiva, del pensamiento metafísico de la preponderancia del ser-objeto sobre el sujeto.

La importancia decisiva del arte, en especial de la poesía fundada en un ejercicio particular del lenguaje, que se resume en su postulado, a nuestro modo de ver no sólo decisivo sino de una fecundidad ontológica que trasciende el discurso filosófico, de que "la verdad -el ser- emerge en la obra de arte", viene a otorgar un estatuto diferente no sólo al mismo ser, ya no más independiente (ser-objeto) del hombre sino ligado fundamentalmente a su destino, a su *praxis*, y al valor de lo que nosotros llamamos las series culturales y sus manifestaciones particulares en los discursos correspondientes. Creemos, y en esto fundamos nuestra estética, que si bien la *dimensión ontológica* es una característica de nuestro ser-ahí que emerge, inevitablemente, cuando nuestra pregunta (ya sabemos que ésta se funda en una comprensión previa) sobre el sentido de un discurso, de una *praxis* humana, de una situación, esta *dimensión ontológica*, decimos, no supone necesaria ni obligatoriamente la preexistencia de un ser metafísico que nos "dicte" las categorías de su sentido. De este modo, el sistema totalizante, que parte precisamente del dominio absoluto del desarrollo de la razón y de una centralidad metafísica que ofrece la "clave" para toda explicación, sistema absoluto, ya ha pereclitado. En el fondo, si se penetra suficientemente en la tradición occidental, se puede concebir que la secularización del pensamiento y la civilización humana, iniciada en la llamada Baja

Edad Media, alcanza su pleno desarrollo en el llamado posmodernismo.

Ahora bien, si ya no hay un "centro", un referente universal y unívoco, obviamente el papel de la hermenéutica -de la interpretación de nuestra situación ontológica- se vuelve central; aunque, como es fácil advertir, no se trata de la hermenéutica volcada al discurso, al texto; es decir, de la *hermenéutica textual*, para distinguirla de la *hermenéutica ontológica*.



Si nos ubicamos en la situación posmoderna y aceptamos la centralidad de la hermenéutica como la actitud del pensamiento que ya no parte del dominio del ser-objeto, ¿cuál es el papel de la hermenéutica literaria, que obviamente pertenece a la *hermenéutica textual* con respecto a esta secularización del pensamiento? Creemos que, en primer lugar, no hay una contradicción ni una situación de enfrentamiento entre ambas hermenéuticas: al contrario, no vemos por qué la *hermenéutica ontológica* no pueda ser el fundamento, en el sentido del *pensamiento débil*, de la *Hermenéutica textual literaria*: de hecho, la descripción semiótica del discurso estético literario, y de su unidad nuclear, el *símbolo*, como una dimensión semántica susceptible de varias interpretaciones -por tanto, no un valor semántico unívoco, sino polisémico; aunque no caprichoso o confuso, pues, será la isotopía (unidad de lectura) la que establezca la coherencia discursiva de una interpretación, así como las marcas y códigos que el mismo discurso despliega- de hecho, decimos, descansa en una concepción cuyos postulados centrales pertenecen a aquélla, a la *hermenéutica ontológica*.

3. La tradición de la hermenéutica textual y la situación posmoderna.

Ya San Agustín, Obispo de Hipona, preocupado por la lectura de las *Sagradas Escrituras* había advertido que, obviamente, muchos enunciados no pueden ser tomados literalmente; de ahí que plantee la solución de establecer un *sentido alegórico* y otro *simbólico*: la interpretación de los pasajes no literales será una cuestión de suma importancia para la institución cuya vida misma se basa en ella, la Iglesia Católica; de ahí que incluso conciba un *sentido doctrinal* cuyo valor significativo se reserva el derecho de determinarlo. Este problema aflora nuevamente cuando, con la Reforma, surge la cuestión de la interpretación personal. Por ello, si bien el término y ciertas consideraciones sobre una *hermenéutica* como parte de la lógica tienen su origen en Aristóteles, la hermenéutica centrada en la aclaración y la inteligibilidad de textos, renace -luego del largo dominio del dogmatismo católico- en el seno del protestantismo luterano; y se puede decir que con Schleiermacher cobran, en el siglo XIX, la importancia moderna que influye directamente en Dilthey, con quien ya tenemos una hermenéutica cuyo objeto de preocupación rebasa por entero el texto bíblico. Para esta nueva hermenéutica la cuestión capital es la comprensión de un texto de

una manera más completa y definida que la que pudiera tener el autor del mismo, pues tanto el método como la distancia histórica nos ofrecerían la posibilidad de desplegar sentidos que el autor apenas hubiera podido sospechar o que ignoraba totalmente.

Ya más cercano en el tiempo a nosotros, Paul Ricoeur manifiesta una preocupación desde sus primeras elucubraciones teóricas sobre el símbolo mítico, tal como el de la *caída*, de la *falibilidad* y del *pecado* o *mancha*. A partir de su trabajo consagrado a la teoría freudiana, su atención se dirige a considerar el valor del símbolo y de los discursos simbólicos, entre los que incluye, en este su campo de acción, obviamente el discurso del inconsciente por excelencia, el sueño; sin embargo, no descuida, al mismo tiempo, llamar la atención sobre una actitud del pensamiento, que denomina "de la sospecha" -en la que incluye a Marx, Nietzsche y Freud- que no se contenta con lo que llamaríamos el nivel de la manifestación -de la ideología, de la historia y de la conciencia de la persona- y que tras ella, o debajo de ella, busca su sentido profundo. En palabras de Freud, la capa de la manifestación de lo latente (en su caso el sueño latente) subyace un sentido, lo realmente manifiesto (el sueño manifiesto); pero, este sentido oculto en los símbolos oníricos se expresa, en el análisis, mediante una lengua que transmitiría, como mediadora, su sentido. Por ello, Ricoeur, en contribuciones posteriores se preocupa del problema de la transmisión del sentido, sobre todo en los discursos; pues, el hombre no sólo es capaz de dar un sentido a las cosas que le rodean y su mundo, sino que este sentido se transmite no sólo en la comunicación sincrónica (en el discurso cotidiano, por ejemplo), sino diacrónicamente, a través de la historia. Y encuentra que esto es posible, gracias a que la semiosis humana, el dar sentido, halla su plenitud de expresión en la capacidad de *inscribir, marcar* ese sentido, ya sea mediante los signos en el discurso verbal o escrito que pertenece a la lengua, o la figurativización o combinación de formas cromáticas, en la pintura o artes visuales, etc.; ya vimos, en el primer punto, lo que ocurre en el discurso literario, donde emerge el símbolo como construcción verbal que toma la lengua como *sustancia de la expresión*.

Sin embargo, la inscripción gráfica (en el caso de la lengua: la escritura) instaura una nueva situación: los marcos de la enunciación no corresponden a los del enunciado; al menos, como ocurre con el lenguaje hablado. Aquí se nos presenta una característica fundamental que marca una diferencia de capital importancia, para el pensador francés, entre el discurso cotidiano de la lengua y la escritura: el *distanciamiento*, que hace del discurso escrito una manifestación con su propio estatuto y no simplemente una reproducción del discurso hablado. Con la invención de la escritura, el hombre alcanza una dimensión cualitativamente diferente en su desarrollo cultural. Gracias a ella la transmisión del sentido salta, por así decirlo, de los marcos estrictos de la enunciación del habla a la

del discurso. El emisor (el *yo*) y el receptor (el *tú*) no se hallan co-presentes; así como los otros elementos del marco: el *aquí* y el *ahora*. De ahí que la intercambiabilidad de los papeles de emisor y receptor desaparezcan propiamente; aunque tenemos manifestaciones escritas, tales como las epístolas (y ahora los *e-mail*), que pueden eventualmente, establecer un "diálogo a distancia", éste se realiza de acuerdo a otras reglas de juego, a otras acomodaciones de los papeles y valores de los elementos señalados. Sin duda, si hay discurso hay un "emisor" y un "receptor" del mismo, sea éste hablado o escrito, pero la naturaleza semiótica de los mismos varía de acuerdo a su función en la instauración (manifestación) del discurso. Esta teoría tiene una gran importancia para un desarrollo ulterior: el papel que juegan las disciplinas que tienen por objeto, precisamente, la descripción del sentido o, mejor, de la *articulación del sentido* en ciertas clases de discurso (tales como la lingüística -en la que incluimos la pragmática- y la semiótica) que no es desechado por Paul Ricoeur, ni por nosotros: todo lo contrario, su auxilio, mediante la descripción, puede ofrecernos elementos de suma importancia para la "explicación" que requiere una comprensión cabal, más atenta a lo que el discurso pudiera decir que a nuestra *voluntad de poder*, ejercido en utilizar el discurso con intenciones teóricas o ideológicas, ajenas a la estética en sí; también pueden ser de suma utilidad para plantear problemas, cuya solución nos ofrezca una noción más rica y atenta a la realización del discurso en cuestión -para nosotros el estético literario–. Eso por una parte; y, por otra, gracias a la *teoría del distanciamiento*, podemos concebir la instauración de discursos cuyos elementos pragmáticos tengan funciones propias a la intencionalidad que los constituyen: en el caso que nos interesa: ante la presencia e intercambiabilidad, razón misma de su ser semiótico, de la dicotomía *yo/tú* como factores de la emisión y recepción, surgen situaciones semióticas distintas: el discurso literario carece propiamente hablando de una situación de intercambiabilidad entre emisor y receptor; es decir, no hay un *yo* al cual el *tú* puede replicar, apelar, ubicándose en una situación de *yo-emisor*. El autor-persona no es propiamente el *yo* del discurso que emitió (en un acto que llamamos de "creación"), ni el lector-persona es el *tú* que pueda asumir el papel de un *yo* en un diálogo vivo. Además, la función referencial, que el marco de la enunciación, presente en el discurso cotidiano, pone en acción casi automáticamente gracias a la cualidad indicial de los deícticos ("aquí", "ahora"; "allí", "ayer", etc.) o de elementos paralingüísticos que apoyen esta intención, desaparece, al menos en su modalidad de señalar como su valor comunicativo a una "cosa" o a "algo" fuera del discurso. Esto, no quiere decir, ya lo hicimos ver, que, el discurso estético literario no cuente con un nivel pragmático (que se hace evidente en algunos meta-discursos); es decir, que carezca de un emisor y de un receptor, todo lo contrario; sólo que estos elementos tienen una consitución semiótica y juegan papeles un



tanto diferentes a los de la lengua común. El emisor del discurso estético literario es una *estrategia* de organización de la articulación del sentido que llamamos, *autor implícito*; mientras que el receptor se halla, en cierto modo, prefigurado en el mismo discurso, también como una estrategia discursiva, sin cuya participación activa, no *hay* propiamente, discurso estético; y es llamado lector implícito.

El "algo" o "cosa" como un referente que preexiste y que sirve de baremo para estipular el valor del enunciado estético como verdadero o falso, o para otorgarle elementos de significación, desaparece por completo. Aunque esto, para Ricoeur no es posible, pues este filósofo se halla todavía demasiado influido por la filosofía analítica, por una parte, para la cual, en última instancia, la significación de un signo es el "objeto" al cual se refiere; y, por otra, por la concepción "teológica" del dominio del ser-objeto sobre el sujeto, a la que nos referimos en un punto anterior. El discurso literario, en cierto modo, postula un mundo posible en el cual instaura "personas" (los "personajes", como ya lo dijimos), "lugares" cuyos nombres y configuraciones pudieran coincidir, eventualmente, con los de nuestra geografía del mundo cotidiano: la ciudad de México, por ejemplo, en *Casas de encantamiento*, *Serafín* y *El árbol del deseo*, tres discursos estético-literarios de uno de los más significativos narradores mexicanos actuales, Ignacio Solares; pero, en el discurso se trata de una "ciudad de México" que es instaurada en relación directa con los eventos (programas accionales) y las configuraciones de los personajes; corresponde a un elemento de vital importancia para el relato literario, la *espacialización*. Como lector implícito no se me pide una competencia geográfica (conocer México, como es el caso de París o Buenos Aires en *Rayuela*), pues en mi *praxis estética* tiene mayor importancia el saber otorgarle la función semiótica que *ese México*, configurado en el discurso, juega en la articulación del sentido total del mismo.

Esto no quiere decir, en ningún momento, que la "obra" no hable de un mundo, diríamos mejor, *despliegue el sentido de un mundo* que se integra, como uno de los elementos cognitivos capitales de nuestra cultura occidental, en la conformación de nuestro mundo. (Además, en nuestra concepción semiótica, expresada con amplitud en *Literatura y realidad*, publicado por F.C.E., proponemos que la concepción del mundo y la ideología que lo "justifica" pueden integrar el discurso como *sustancia del contenido*, de ahí que, de algún modo, el discurso literario siempre dé la sensación, la impresión de estar hablándonos del mundo). El ser-en-el-mundo del *ser-ahí* involucra -y de manera decisiva para el pensamiento posmoderno- la emergencia del ser (no como objeto ya dado) y de la verdad en la obra de arte. Este ser que emerge en la obra de arte -instaurado cada vez que se realiza la *praxis estética*- es un ser, si se quiere, *débil* puesto que no se trata de "el Ser" cuyas categorías fueran propuestas por Aristóteles, en la fundación misma del "iluminismo" racionalista griego, y aceptadas desde entonces hasta la Iluminismo moderno europeo que implanta el

absoluto dominio de la Razón desde Descartes a Hegel. Y a cuya muerte e inauguración de nuevos paradigmas del pensamiento y la teoría asistimos desde Nietzsche hasta nuestros días.

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

La Deriva de Jacques Derrida (¿hacia un neofundacionalismo?)

roberto a. follari

Nada más difícil que pretender hacer una síntesis, o presentación general de una obra amplia e influyente como la de J. Derrida. Desde sus primeros escritos, resultó destacable esa impronta por la cual forma y contenido estaban engarzados entre sí. Una escritura del abismo, elegante y envolvente, nos acercaba a una peculiarísima comprensión no digamos de "la realidad", pero sí de la escritura y de los signos. Aquel "paso sobre la luna"con que metaforizó P. Sollers la importancia de la aparición de la obra del filósofo francés,[1] lo fue realmente: asistíamos a la apertura de una nueva dimensión discursiva.

De modo que por nuestra parte aspiramos a resultados más modestos: abrir un campo de interrogación sobre la trayectoria, el recorrido, la itinerancia por los que la obra de J.Derrida viene a situarse en un momento ya ciertamente distante de aquel en que inauguró su referencia a la deconstrucción, cuando ha modificado sustantivamente su lugar dentro de los dispositivos de poder internos a la academia filosófica, y en la advertencia de que ha sido "exportado" a los Estados Unidos con resultados de aceptación sorprendentes, mientras por su parte las modalidades de la cultura y la resistencia política se han vuelto –en el *interin*– excepcionalmente diferentes.

A años luz estamos de la pretensión de "sintetizar" a Derrida, y aún de poder ser fieles en la breve exposición de un pensamiento que no se deja atrapar, que precisamente escapa a la posibilidad de ser asido como "presencia". Es la crítica de la *presencia a sí* como propia de la metafísica occidental del *Logos*, aquello que Derrida desarrolla tempranamente en su monumental *De la gramatología*.[2] Partiendo de Heidegger y de su noción del ser como tachado, y de Nietzsche y su ataque a la pretensión del conocimiento como neutral adecuación, es que Derrida muestra a toda la construcción occidental del conocimiento (tanto el filosófico como el científico) en su carácter de imposición logocéntrica, como triunfo del platonismo, como modalidades del miedo a la *différance* y a la *huella*.

Roberto A. Follari. Investigador y docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina).



Es desde esa tesitura que desarrolla el autor su brillante remisión a la cuestión de la escritura. Pensada desde esa noción de *huella*, implica que no hay una primariedad de lo oral, del habla dentro del lenguaje y de lo sígnico. Tal prioridad se la asigna Derrida –creemos que con acierto– no sólo a la tradición metafísica que (con el lenguaje catastrofista de Heidegger) iría nada menos que "de Platón hasta Husserl", sino incluso a J. Lacan y a cierto panlingüismo estructuralista, donde también habitaría la tiranía omnipresente del Logos.[3] En cambio, se trataría de advertir cierta primacía de *la escritura*, aun cuando la expresión primacía, no haría justicia a los sutiles pliegues que Derrida se muestra capaz de edificar en sus análisis, sin duda deudores de las meditaciones fenomenológicas acerca del sentido, el cuerpo propio, las sensaciones, la temporalidad, etc., dentro de las cuales se formó inicialmente el autor francés.

Es decir: la *huella* no es un "antes" del habla, porque no hay primacías, antes ni después, ni asunción de las metáforas arquitectónicas como aquella del fundamento. De quitar la posibilidad de ese fundamento se trata, de abrir la posibilidad de un pensamiento instalado en la conciencia de su contingencialidad. Y es allí donde se da la posibilidad de criticar incluso la escritura occidental,[4] en tanto ésta ha liquidado en su abstracción toda memoria de la corporeidad, de lo material donde la *huella* instala la posibilidad de la *diferencia*, que es la que abre a esa significancia que se expresa en el lenguaje. Este no es originario, pero tampoco existiría nada que lo fuera: la escritura no se dibuja como aquello primero de lo que luego el lenguaje "derivaría", sino que habría que instalar un pensamiento del no-comienzo, por el cual la materialidad de la *huella* es una con el lenguaje, y operan superpuestos en un círculo sin origen, una espiral de Moebius.

La originalidad de la apuesta de Derrida no puede dejar de ponderarse, sin que tal vez podamos estrictamente *asirla* en el concepto. Fue algo más fuerte que aquello que Althusser mentaba al referirse a los "cambios de problemática". Se trató de un salto en el vacío, una apertura *propiamente inaudita* (apelando por nuestra parte al léxico derrideano), una apelación absolutamente inesperada, en tanto hacía jugar a la vez la tradición antimetafísica de la filosofía alemana (Nietzsche/Heidegger) y el conocimiento específico de la lingüística, el estructuralismo y la semiótica contemporáneas (nos referimos a fines de la década del sesenta), con autores como Saussure, Levi-Strauss y Hjelmslev. Todo ello aplicado sorprendentemente a autores lejanos a esas tradiciones como Rousseau, y dentro de una tematización general que aparecía previamente *insospechable*. La crítica del platonismo desde esta reivindicación de lo afundado, a la vez situado en el punto de un materialismo de la no-presencia, inauguraba un espacio de reflexión que constituyó una verdadera *grieta* en la supuesta solidez de los conocimientos establecidos.

Surgía también con fuerza el tema de la *differance/difference* (distinguiría el autor ambos vocablos, y ligaría la cuestión a la "difiriencia", la capacidad de espera, la imposibilidad de la inmediatez)[4] en alguno de los textos en que la cuestión de la *deconstrucción* ya se planteaba. Derrida se opuso tenazmente a que su rechazo de la abstracción occidental se entendiera desde alguna supuesta transparencia inscripta en lo ideográfico de la escritura china, o como apelación a la presencia plena del sujeto (esa que suele adscribirse a la condición del habla, por la que se "secundarizaría" a la escritura, según él denunciaba eficazmente respecto de la manera habitual de interpretar a esta última). No habría nada prístino ni originario que recuperar, pues la metafísica de la presencia que habita en el concepto sería exactamente eso: la asunción de la posibilidad imaginaria de atrapar la cosa al mentarla, de tomarla en el conocimiento, de *reducirla* a esa limitación que necesariamente el concepto hace de ella.

Resultó contundente el ataque al concepto como lo platónico por excelencia: aquello por lo cual se asume "lo común" entre los objetos ocultando las diferencias. Sería lo propio del pensamiento occidental, la abstracción que funciona por el concepto; y por tanto el olvido de la diferencia, su obturación, su violentamiento por ese mecanismo generalizante que teme a los pliegues disímbolos de lo que no se deja atrapar, esa excedencia por la cual la tranquilidad que acompaña a la conciliación última de la conciencia (aspiración del hegelianismo y de cierto marxismo) sería necesariamente un imposible.

Se abría con la cuestión de *la diferencia* (aunque por cierto Derrida asumiera la deuda con Heidegger al respecto) una temática que luego daría lugar a amplísima literatura, en el último Foucault (a despecho de los enfrentamientos de este con Derrida),[5] en G.Vattimo,[7] en Lyotard, pero a la que más decisivamente podemos asumir como problemática propia *de época*, en la medida en que remite a una insistencia social, a la aparición de la cuestión en el campo de las relaciones cotidianas y de la política, para romper con las totalizaciones e ir destrabando lentamente los modelos tradicionales del pensamiento moderno, para minarlos en un movimiento de descomposición de elementos y de apertura a la pluralidad de las lecturas, los sujetos y las interpretaciones. Se trata de lo que luego, desde la posición posmoderna, Lyotard graficara como "guerra al todo".[8]

Pero la tematización derrideana iba a ser muy diferente de otras que luego le siguieron, e insistiría en una especie de descomposición interna del discurso para mostrar sus imposibilidades. Tal el caso de la discusión sobre las cosas que Nietzsche habría escrito informalmente como –por ejemplo– la lista de pedidos a la verdulería, o aquel aviso de haber extraviado el paraguas. Derrida se preguntaba: ¿forman parte o no de las obras del autor?" Este sorprendente poner en suspenso las convenciones y convicciones

preconstituidas es uno de los efectos principales de la posición derrideana, que lleva a disolver como lo haría un ácido todas las aparentes separaciones, clasificaciones, límites, etc., a los que uno está acostumbrado y que constituyen el suelo no discutido de las afirmaciones y las tomas de partido.



La *deconstrucción* comenzó a operar como mecanismo no de destrucción desde lo exterior, ni de liquidación lisa y llana, sino como mecanismo para derruir internamente teorías y conceptos, hacerlos aparecer en su limitación, en sus contradicciones no dichas, en sus presuposiciones no discutidas. Y ha insistido muy bien Derrida en que la lucha contra la metafísica se libra con el uso de las categorías metafísicas mismas, y de que es imposible pensar en algún supuesto *afuera* de estas: la tarea es más bien poner el concepto contra sí mismo en el proceso deconstructivo, e ir advirtiendo cómo las clasificaciones, los criterios, las convenciones aceptadas, van mostrando cuánto tienen de ilusorio o de afundado, cuánto pueden ser puestas en cuestión, y por tanto, quedar en evidencia en lo que guardan de equívoco y problemático.

Sin duda que para muchos académicos estas nociones no fueron precisamente algo a recibir con beneplácito. Derrida no se impuso inmediatamente en Francia, y mucho menos fuera de su país. Su lectura era compleja y dificultosa por sí misma, y movía a veces a la irritación o al rechazo. Para quienes estuvieran acostumbrados a lecturas ordenadas y tradicionales, el texto *De la gramatología* se hacía intolerable. Por la forma, estamos diciendo: pero también por el contenido. La desustancialización llegaba a límites extremos, la suspensión de las certidumbres se hacía absoluta, la liquidación de cualquier imaginada *solidificación* del pensamiento se hacía por completo patente. Los filósofos de la certidumbre (positivistas, analíticos, muchos marxistas) miraron con indisimulable desconfianza este discurso disrruptor, atrevido y deslegitimante de sus propias obras; los científicos desde las ciencias sociales, en general no entendían gran cosa sobre el lenguaje derrideano, y tendían a creer que podría tratarse de una especie de juego retórico elegante y complejo pero finalmente trivial, en la medida en que proponía categorías tan lejanas a lo empírico y a las propias de esas ciencias sociales (particularmente nos referimos a la ciencia política y la sociología).

En cambio, quienes entonces nos sentimos atraídos por la formidable originalidad de la apuesta derrideana, entendimos que existía allí una veta de gran fuerza para atacar supuestas certidumbres, romper estereotipos, dislocar pretendidas "verdades", y golpear con fuerza sobre el tecnocratismo y el eficientismo en ciernes. Sin embargo, algunas sospechas no dejaban de preocuparnos desde un primer momento respecto de la obra del autor:

1.¿Acaso se desprende alguna "positividad" de este pensamiento? ¿Se puede ser "derrideano" sosteniendo posiciones por la positiva, o

más bien habría que serlo sólo como deconstructores permanentes, y por ello sometidos a la deconstrucción de cualquier positividad –incluso la propia– que se quisiera instalar?

2.¿Qué extraña fruición encontraría Derrida en afirmar que la gramatología se había instalado como una nueva "ciencia"?[10] ¿Se trataba allí de una ironía, una concesión, una contradicción? ¿Cómo sostener que la ciencia es parte constitutiva de la metafísica occidental, y a la vez pretender deconstruir esa metafísica con un discurso que se toma a sí mismo como "científico"? Preguntas estas que sin duda se instalan en el cuestionamiento de algunos de los rumbos por los cuales la obra del autor francés iría luego perdiendo parte de su filo crítico –esa es nuestra tesis principal– en la medida en que fue pasando el tiempo.

a. Paradojas de una política imposible.

Es de destacar que Derrida entendió desde un primer momento a su obra como provista de consecuencias políticas, sostuvo que se trataba de una contribución al materialismo (siendo obviamente conciente de su muy peculiar punto de ingerencia y de inserción), y se instaló en posturas ideológicas de izquierda, cercano al grupo *Tel-Quel* en el cual a fines de los sesentas P. Sollers adscribía al maoísmo,[11] y donde J.Kristeva –por aquel entonces– sostenía posiciones anticapitalistas rotundas. Debemos además subrayar la seriedad con que Derrida ha tratado estas cuestiones: a diferencia de los fuegos de artificio a los que Foucault era tan afecto (declaraciones rimbombantes y cambios de timón, como aquel curioso apoyo a Khomeini posteriormente retirado), el deconstruccionista ha sabido mantener distancias con el inmediatismo periodístico, y sostener cierta coherencia a través del tiempo en sus posiciones, mientras que evitaba establecer una relación unilateral de continuidad entre su obra y la toma de posición política. Es decir: evitó suponer que para aquel que asumiera las posturas teóricas sostenidas en sus textos, se implicara *necesariamente* la adhesión a una única y determinada ideología política; y a la inversa, no afectó teóricamente su interpretación intentando forzarla para que cumpliera con requisitos propuestos desde posturas ideológicas externas. El cuidado del autor es destacable al respecto.

Sin embargo, la pretensión de politicidad de su obra se hace problemática desde el comienzo mismo (por ahora, no hemos hecho referencia a trabajos posteriores a los años setentas): ¿cómo encontrar politicidad específica en textos donde no se propone ninguna noción sobre lo social? La filosofía derrideana aparece claramente deudora de la fenomenología y de la problemática del sentido: aunque haya invertido la cuestión, y se trate de evitar el sentido que se pretende fundado (y la presencia a sí que dicho sentido suele conllevar) la escritura sigue apuntando decididamente hacia el tema de la significancia. Los desarrollos derrideanos se sostienen en esos límites, y no incluyen referencia alguna a

cuestiones sociales o históricosociales. ¿Dónde anclar la política dentro de un discurso que se niega a hablar de la realidad social?

Por otra parte, no hay lugar en una obra como la del autor, para sostener nociones decisivas para la acción política como las de "colectivo", o de "proyecto", salvo que se esté dispuesto a contradecir por completo lo que previamente se ha afirmado. Para nada fue casual el hecho de que un grupo de derrideanos franceses, en una ocasión se hayan reunido para proponer la *política de la deconstrucción* y finalmente, hayan más bien entrevisto algo muy diferente: la *deconstrucción de la política*. Es que debemos preguntarnos: ¿qué lugar cabe para la conciencia en una propuesta que ataca frontalmente al sentido como presencia? ¿Qué cabe para la idea de políticas que establezcan adecuaciones prácticas, cuando se ha vaciado la noción de "real"? Y si el sujeto no es unívoco, no es centrado ni autopresente, si también él está desmigajado y expuesto a la diseminación: ¿desde qué lugar establecer una voluntad que se dirija a un *telos*, como la política supone? Todo esto, aún si nos limitamos a hablar del sujeto individual. Pero si pensamos en términos de *sujeto colectivo*, como a menudo la política lo requiere, y más aún la política revolucionaria que planteara el marxismo: ¿cómo conciliar eso con la deconstrucción? ¿Cómo la desfundamentación del origen y de la finalidad podría reunirse en alguna parte con la acción atenida a fines? Peor aún: ¿cómo conciliar tal desfundamentación con la idea de una voluntad que reúna a múltiples sujetos justamente por fuera o por encima de sus mutuas diferencias?

Por eso tenemos la impresión de que la obra de Derrida debe ser entendida exclusivamente en términos de *negatividad*, de corrosión de pretendidas certidumbres y fundamentos, y que desde ese punto de vista resulta alumbradora y contundente. Pero no advertimos cómo podría ser tomada como fuente de alguna positividad, y mucho menos en el concreto plano de la política. Servirá en todo caso para mostrar los males de autocomplacencia, de permanencia en el camino autorreferencial de la subjetividad moderna, etc., que pueda adscribirse a lo político en términos generales, males que se patentizan de manera aún más flagrante en determinadas políticas en particular. Pero difícilmente pueda orientar normativamente alguna actividad política específica.

Hay quien intentó de hecho proponer en política algo por el estilo de lo que se infiere de la deconstrucción, y se trata del J. Lyotard anterior a la fama obtenida a partir de su tematización sobre la posmodernidad.[12] Ese primer Lyotard había recorrido un camino no lejano al de Derrida: desde la fenomenología y el interés por el arte, al psicoanálisis (Derrida participó de varios seminarios de Lacan antes de hacerle a este su crítica), y luego hacia una posición que podemos caracterizar como posestructuralista (defensa militante de la diferencia frente al Logos estructurado propio del pensamiento y la política occidentales). La propuesta por Lyotard de una política



del acontecimiento, de la instantaneidad, ceñida al acto, creemos que es lo único que hace justicia a un pensamiento como el derrideano, aunque de más está que aclaremos que Lyotard se basa en su propia concepción y para nada se refiere a Derrida. Los "combates por entablar" a que llama Lyotard se ubican casi en la tradición anarquista: acción directa, protesta en acto, sin proyecto ni referencia a plan alguno, sin pretensión de continuidad ni acumulación. *Hacer cosas distintas*, de resistencia e irreverencia, allí –y sólo en ello– se ejercería la oposición al sistema. Consecuentemente, es obvio que para nada se piensa en la conquista del poder en el sentido clásico de ataque al Palacio de Invierno, y ni siquiera en una organización sistemática de resistencias que se niegue a instalarse institucionalmente (al estilo actual de los zapatistas chiapanecos).

De modo que la relación de la obra derrideana con una política que genéricamente llamaríamos "de izquierda" resulta problemática. Esto, al margen del cuidado y la consecuencia que ha mostrado el autor francés para evitar atacar al progresismo político, y para proponer la permanencia de su teoría al interior de esta tradición.

Otro campo respecto del que Derrida se ha preocupado por la cuestión del poder, es el relativo al de la investigación y enseñanza de la filosofía.[13] Allí ha trabajado explícitamente para desnudar los goznes de los poderes previamente existentes, para tratar de airear el ambiente filosófico, plurificar el campo de la palabra, y superar los estilos jerárquicos y estatuidos que en la academia francesa son muy fuertes (y más lo eran aún antes del movimiento de mayo del 68), los que en el campo de la filosofía se expresan con singular virulencia y anquilosamiento.

En este punto Derrida estableció *prácticas* diferenciales de ejercicio filosófico, que sirvieron en los hechos como un reto frente a los estilos cristalizados de plasmación de la filosofía, y colaboraron a ir reconfigurando el respectivo "campo" académico (en el sentido que Bourdieu da a la expresión), intentando modificar así las reglas de acceso de los diferentes actores, tanto como quiénes pudieran ser los actores mismos.

Queremos también en este punto situar a la vez lo que de plausible y de inconsistente pueda haber en esa práctica con relación a los postulados de la teoría derrideana. Por una parte, sin duda que de tal obra se sigue un rechazo de las jerarquías, de las representaciones,[14] una especie de urgencia por evitar que alguien nos sople la palabra que sea nuestra, aun cuando "nuestra" sea un vocablo propio de la metafísica de la presencia que habría que destronar. En todo caso, el sujeto sólo podría tolerar su propia automediación, pero para nada asumir la idea de un centro del sentido al cual rendirse, de un lugar del que emane la Verdad al cual hubiera que obedecer o referirse. Desde este punto de vista, la teoría derrideana abre puntos muy ricos de radical reto al poder y a la jerarquización social.



Leemos en Derrida: "Por tanto la deconstrucción –o lo que propuse con ese ese nombre... –siempre tuvo en principio por objeto el aparato y función de la enseñanza en general, el aparato y la función filosófica en particular y por excelencia" . Corolario que con claridad se sigue de su trabajo, lo pedagógico recibe netamente el impacto deconstructivo, en tanto supone un saber depositado en el docente que se va a llevar a aquel que no lo posee, de una manera jerárquica y pre-programada. La pedagogía es sin duda netamente metafísica.[15] Y dice luego nuestro autor: "Ahora bien, resulta difícil (pero no imposible, trataré de señalarlo) concebir un *programa* de enseñaza filosófica (...) y una institución filosófica (...) que sigan de modo consistente, o aún sobrevivan a una rigurosa deconstrucción".[16]

No sabemos muy bien qué pueda significar propiamente la sugerencia de que se puede "sobrevivir" a la deconstrucción. ¿Ya deconstruido el conjunto algo queda sin deconstruir? ¿Hubo algo que resistió y se sostiene a pesar de haber sido deconstruido? ¿Nada de lo deconstruido "sobrevive"? (la de "sobrevivencia" es una extraña apelación a la metáfora biológica, cabe apuntar). ¿Es que lo que no sobrevive a la deconstrucción ha muerto? El pasaje resulta enigmático, aunque también podría afirmarse que es simplemente inconsistente.

Nosotros hemos subrayado en la cita la palabra *programa*, porque da la impresión de que la radicalidad que la deconstrucción pone en promover la diseminación de cualquier sentido coagulado en otros discursos, no es aplicada coherentemente al propio. De modo que una expresión tan obviamente teleológica como *programa* no es sometida a análisis, y se propone con sorprendente naturalidad que hay un programa inherente a la deconstrucción: de modo que esta opera por las vías mismas de aquello que derruye y deconstruye con cuidadosa y feroz persistencia, en aquellos otros discursos diferentes del suyo.

Esta clase de problemas de consistencia no los encontramos tematizados en Derrida quien –ya que estamos refiriéndonos al poder en las instituciones– conserva la "saludable" costumbre de las grandes figuras del pensamiento francés, de no asumir sus propias contradicciones de una manera suficientemente explícita. Así vimos con sorpresa a Foucault sosteniendo que él no era discontinuista,[17] a Lyotard criticar súbitamente a lo posmoderno como si ello no fuese en contra de la dirección de sus trabajos anteriores,[18] y sin duda que otros muchos ejemplos serían fáciles de enumerar.

Sigue Derrida: "...abandonar el terreno bajo el pretexto que ya no se puede defender la vieja máquina (...) sería no entender nada a la *estrategia* deconstructora". Y poco más adelante: "Estas propuestas ofensivas se ajustarían a la vez al estado teórico y práctico de la desconstrucción y cobrarían formas muy concretas, las más *eficientes* posibles en Francia, en 1975".[19]

Como se ve aquí, la deconstrucción es presentada como una *práctica*, y visiblemente no una "práctica teórica" (como categorizara Althusser), sino una práctica *política* ligada a la cuestión de la

institucionalización y la enseñanza de la filosofía. También como una teoría, y queda sin definir el estatuto de la relación entre ambas, que es justamente lo que venimos problematizando: ¿es la deconstrucción una "teoría de la práctica"? ¿Las prácticas que se hacen en nombre de la teoría le son exteriores a esta? Obviamente, no cabría dar por aceptable la posibilidad de que fueran inconsistentes con ella, y sin embargo es eso lo que intentamos establecer para el caso derrideano.

No hay continuidad visible entre la actitud y la intención políticas de Derrida, y los contenidos de su teoría. El autor parece no advertir que la decidida iconoclasia de la cual hace gala en su discurso teórico implica prácticamente a cualquier real o posible discursividad, y la pulveriza de inmediato en cuanto a su unidad, su coherencia o sus finalidades explícitas o implícitas. ¿Cómo puede entonces hablar de estrategia, palabra que nosotros hemos puesto en cursiva? ¿Cómo puede remitirse a criterios de "eficiencia" ¡nada menos! Categoría de cuño empresarial y mercantil si las hay) para remitir a la tarea de la deconstrucción? ¿Cómo proponer la actividad teleológica supuesta por un "programa", y la búsqueda de la "eficiencia" política como finalidad? Nada de eso se sostiene si se le aplica la deconstrucción. De modo que accionada esta sobre su propia práctica institucional, tiende a invalidarla radicalmente.

Por supuesto, podría perfectamente Derrida argüir que no lo hemos entendido bien, y que cuando él habla de deconstruir no se refiere a destruir, de modo que en ningún momento él mismo habría planteado la imposibilidad de las positividades. Pero en este punto no creo que podamos admitir el argumento. Podemos haber entendido mal al autor: seguramente esto es no sólo posible, sino probable dentro de una obra tan vasta y compleja. Pero el tono y el estilo catastrofistas, de acuerdo al cual estaríamos adentrándonos en un discurso que impide cualquier certidumbre, que rompe cualquier dique establecido, que inaugura una persistente e inquietante inestabilidad, ese es idiosincráticamente propio de Derrida, y no hay posibilidad de no asumirlo como propio de su obra. Ya él mismo varias veces hizo protesta contra quienes lo entendían, por ejemplo, en términos de inmediatez, haciendo simple inversión de la mediación producida por la abstracción característica del pensamiento occidental. Pero esto no es interpretable como pura mala fe o inadvertencia por parte de los lectores; cómo entender si no párrafos como el siguiente: "El teatro de la crueldad no es una *representación*. Es la vida misma en la que esta tiene de irrepresentable. La vida es el origen no representable de la representación"[20] (cursiva en el original). Representación *versus* vida, retomemos la vida antes que la representación. ¿No es esto acaso un llamado a la inmediatez corporal, a huir de la representación en lo que esta tendría de "alienante" en relación con la experiencia?

Con el simple ejemplo señalado, pretendemos sostener que Derrida tiene específica responsabilidad sobre algunos de los

equívocos que su obra ha producido –a los que suele deplorar explícitamente–, porque no basta argüir en esos casos que se quiso decir otra cosa de lo que los seguidores entendieron, o pretender *post-factum* que **sólo se dijo** otra cosa.

En todo caso, debemos insistir en cómo las indulgencias que él establece respecto de su propio discurso no se sostienen de modo parecido cuando refiere a otros. En estos últimos casos se advierten con acuciosa minuciosidad los teleologismos, las clasificaciones de acuerdo a criterios que siempre pueden ser tumbados o torcidos, las imposibilidades de establecer decidiblemente un comienzo y un final, las inestabilidades del significado que no quieren ser asumidas en su inevitable vacilación por los autores (si es que algo como la idea de autor pudiera –para Derrida– sostenerse).

Cerramos una de las afirmaciones: no puede construirse políticas a partir de la obra de Derrida, y al respecto (tanto en lo político/global como en lo que hace a la política de la institucionalización filosófica) hay en el autor un hiato entre lo que la teoría propone y lo que se legitima como prácticas: estas son inconsistentes con la radicalidad de la teoría. En parecido sentido, creemos que esta última es corresponsable de algunos de los equívocos "apocalípticos" que surgen de su lectura.

Supongamos que el escritor francés asume que su obra no es para nada tan disolvente como la estamos presentando, y que la atribución de tal función disolutora se debe a una mala interpretación. En tal caso, la obra daría lugar también –y con coherencia– a construcciones, afirmaciones, programas y estrategias. Sin volver sobre estos aspectos, cuya implausibilidad ya hemos señalado, cabría declarar por otra parte que el **tono apocalíptico** de la obra es particularmente propio de Derrida, y que dicho tono –por supuesto– tiene un fuerte efecto de sentido, es decir, es inseparable del contenido.

Por ello es casi irónico que el pequeño libro que el francés nacido en Argelia (detalle este sobre el cual tal vez valdría la pena reflexionar cuando se habla de pensamiento sin centro, pensamiento sin París como centro, pensamiento que podría descentrarse aludiendo a África, cosa que nuestro autor no ha tematizado en los primeros treinta años de su producción, hasta donde sabemos) ha dedicado a la cuestión de "un tono apocalíptico recientemente adoptado en filosofía"[21] eluda toda afirmación fuerte sobre el punto, rozando la ambigüedad. Casi al terminar el libro, se escribe: "Existe el apocalipsis sin apocalipsis..." Y todavía más adelante: "Y si ese "fuera del apocalipsis"estuviera *en* el apocalipsis? (comillas y cursiva en el original).[22] Sería, una vez más, indecidible la línea que separa lo apocalíptico de lo que no lo es, la distinción misma debe ser desplazada o minada por la deconstrucción. Se trata así –no cuesta advertirlo– de evitar que el tono apocalíptico de la propia obra pueda hacerse criticable. Es que Derrida muestra ser conciente a su vez de

ciertos efectos de sus textos: "Repetidas veces me han preguntado (...) por qué (en vista de qué, con qué fines, etc.) yo tenía o había *adoptado* un tono y propuesto temas apocalípticos" (cursiva en el original). Y continúa: "Así es como a menudo se los ha calificado, a veces con suspicacia, y, sobre todo... en Estados Unidos, en donde siempre son más sensibles a los fenómenos de profetismo, de mesianismo, de escatología y de apocalipsis aquí/ahora".[20] Las palabras son de Derrida mismo, y creo que nos ahorran cualquier comentario adicional sobre el punto.

b. Sobre ese evanescente Marx.

Volvamos entonces al tema de la política y su lejanía con lo que se sigue de la deconstrucción. Ejemplo paradigmático sin duda lo fue *Espectros de Marx*, en la medida en que con ese libro el autor logró desorientar a propios y extraños.[21]

Comencemos por señalar nuestro aplauso al gesto político con que Derrida aludió a Marx cuando todos daban a este último por muerto y enterrado. El riesgo presente en la intervención del autor francés, a contrapelo hasta buen punto aún de la tradición por él mismo construida, fue seguramente asumido concientemente. Cuando Fukuyama había alardeado sobre el fin de la historia y la condición de homogeneidad universal bajo el signo del capitalismo planetarizado, el que la voz de un filósofo célebre, insospechable de atadura a la letra del marxismo, para nada atacable por nostálgico o por dogmático, se alzara en defensa de los espectros de Marx, fue sin duda un *gesto* político fecundo.

Y era un gesto nada fácil, nada obvio. Implicó valentía, capacidad para ponerse por encima de la inmediatez y las expectativas del momento, templanza para soportar la vocinglería que se alzaría contra él –era seguramente esperable– desde diversos frentes. En este sentido, la *oportunidad* con que el libro salió a combatir en un espacio dejado vacío, en un verdadero desierto de propuestas por parte de la izquierda, en tiempos en que recién comenzaba a amainar el auge absoluto de lo neoliberal, muestra una decisión que responde sin duda a un criterio político: evitar la tranquilidad de los dueños del capital, recordarles que la historia no está clausurada.

Y no sólo este gesto del autor queremos enfatizar, sino que diríamos que compartimos buena parte de lo que han sido sus –puntuales, hasta donde sabemos– participaciones o intervenciones políticas directas. Haber sido apresado en Praga por los agentes del sovietismo, es sin duda una buena muestra de que se lo reconocía como libertario. Haber colaborado con Mitterand en el área cultural, pareció plausible en los primeros tiempos de un gobierno que –por ejemplo– en esos inicios firmó un documento conjunto con el Frente político opositor de El Salvador, hegemonizado de hecho por las guerrillas del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional. Buscar la reconfiguración de la enseñanza y la práctica toda de la filosofía es

sin duda un sendero compartible. Evitar los usos de la deconstrucción por la derecha, es una conducta de celo por hacerse responsable de los efectos ideológico/políticos de la propia teoría.



Las "políticas"de Derrida –que por cierto conocemos limitadamente, dado las dificultades de información detallada a la distancia– no dan lugar a nuestra crítica: más bien lo contrario, al igual que sus más localizadas "políticas de la filosofía". En ese plano, la apelación a Marx fue un *acto* inesperado y provocativo, que sin duda logró efectos importantes de impacto, al resituar la crítica al capitalismo dentro del espacio del discurso teórico y la conciencia intelectual.

Lo que nosotros hemos venido afirmando es más bien que no hay congruencia entre tales decisiones políticas y la posición teórica, ya que esta dejaría muy escaso lugar tanto para la formulación de propuestas en general, como para que ellas fueran políticas en particular. Y creemos que esta situación quedó bien patentizada en las consecuencias del libro que Derrida publicara en 1993, y que apareciera en castellano en 1995.

Hubo reacciones desde todos lados. Por una parte, de la derecha, que naturalmente no sintió agrado por este inesperado ataque a conquistas que ellos dan por definitivamente obtenidas. Cuando el mundo del capital regentea la existencia social mundial en su conjunto, resulta insidioso que un filósofo de prestigio que jamás dio espacio a la obra de Marx en sus previos trabajos, reivindique la posibilidad del levantamiento colectivo, de la revuelta y la eventual violencia social.

Desde al marxismo, se atendió al libro con reserva primero, y cierto rechazo después. Sin duda, el texto no se ubica ortodoxamente en la tradición marxista, es una remisión a Marx hecha desde un discurso exógeno, con referencia además a entidades tan poco afines al materialismo "científico" como son los fantasmas y los espectros. Obviamente no es un libro que ofrezca un análisis social novedoso, una propuesta política viable en términos programáticos, una clave de lectura para la economía globalizada, o una renovación de la cada vez más esquelética "filosofía marxista". Por lo tanto, más que condenarlo activamente, se destinó el libro al silencio, ya que a la vez se reconocía su capacidad para molestar a las buenas conciencias del capitalismo, pero una capacidad extendida también hacia las propias posiciones del muy escaso marxismo instalado que permanece en el campo académico.

Y desde el deconstruccionismo, se permaneció en silencio frente a la pirueta del maestro a fin de no quedar separados de su legado, pero sin demasiada aquiescencia (no abundan las referencias a este libro entre los derrideanos); o se decidió poner distancias con alguien que venía en los hechos a contradecir los itinerarios teóricos por los que había guiado por un larguísimo período. Dice un escritor valenciano, desde España: "...Derrida vinculando la fidelidad a la

auto-reinterpretación del marxismo. Pero *no sé por qué* es necesario todavía emplear o conservar, desde los supuestos de la indecidibilidad, el título de marxismo para una actividad transformadora y autotransformadora; no sé por qué, al margen del factor histórico, haya que situar la deconstrucción al amparo del espacio marxista. ¿Fidelidad a qué? A un cierto espíritu marxista, se dice. No obstante, ese espíritu marxista al que se refiere Derrida viene como consecuencia de una dislocación existente o producida en el texto, una fractura que *se ríe de nuestra fidelidad*"[2] (cursivas nuestras).

Este deconstruccionista se siente defraudado y burlado por su mentor: es que este último habla de fidelidad al marxismo, y ello implica escasa fidelidad a la deconstrucción. Ha habido un cambio de posición –constata el defraudado discípulo–, y para colmo Derrida pone la deconstrucción en colusión intrínseca con el marxismo (cuando se hace evidente que muchos de sus seguidores nada tienen que ver con éste).

Mucho nos gustaría saber cómo los numerosísimos seguidores de la deconstrucción en los Estados Unidos se las han arreglado con este abierto conflicto de fidelidades. Tal vez han optado con simpleza por ser fieles a su propia toma de partido por vía del trivial expediente de ignorar subrepticiamente este texto de Derrida, de tomarlo por una broma pesada, o como un episodio adventicio y sin importancia.

No creemos que esa haya sido la voluntad del autor francés, pues sin duda él asumió la ruta del apoyo a cierta "resurrección" del legado marxista con plena convicción: de otro modo, no hubiera echado sobre sus espaldas una decisión teórica tan arriesgada. No podía ignorar que el "desaire" sentido por algunos deconstruccionistas iba a ocurrir. Y ello por una razón muy evidente, que hace nuevamente a la tensión entre teoría y política en Derrida: si bien este se sintió siempre cercano a las posiciones políticas del marxismo, éllo no se sigue en absoluto de su teoría (no queremos con ello afirmar que haya algún tipo de *incompatibilidad* entre la izquierda política y la filosofía derrideana; señalamos que no existe una implicación necesaria entre ambas, y que se está muy lejos de que ella existiera).

Volvamos al *gesto* de Derrida al hablar de Marx. Lo que lo hace más destacable aún es que no parece haber oportunismo alguno, ni seguidismo de la moda, sino más bien lo contrario: el riesgo de quien se asoma a tierra de nadie. El no podía ignorar que iba a desconcertar a tirios y troyanos: los marxistas medianamente ortodoxos no toleraban su escritura, mientras muchos deconstruccionistas nada querían saber sobre el marxismo; seguramente se identificaban como adversarios teóricos y aún políticos de este. Derrida fue al frente de batalla, y asumió las dificultades del caso. Y hay nuevamente que destacarlo, porque en aquellos otros tiempos en que para todo intelectual progresista era

casi obligatorio definirse como marxista, uno de los pocos que no cedió a ese facilismo (años sesentas) fue Derrida; mientras –por ejemplo– Foucault repetía enfáticamente que Marx había sido absolutamente decisivo (aunque para afirmar casi en simultáneo, que había fundado teorías de la totalización homogeneizante). Tales ires y venires al azar de las modas intelectuales no se advierten en la sobriedad ideológica que Derrida ha sostenido con persistencia. Por cierto, tampoco coqueteó con el estructuralismo cuando este se impuso. En fin: que cuando todos eran marxistas, Derrida no lo fue. Cuando todos abjuraron del marxismo, Derrida decide señalar que deconstrucción y marxismo son mutuamente convergentes.



Irreverencia, capacidad para la rebelión, inconformismo. Sostenido incluso en tiempos en que esto ya está más lejos que nunca de ser moneda corriente. Ello es lo que la *actitud* de Derrida ha sustentado en diversas circunstancias.

Pero, ¿qué decir en cuanto a su teoría? Al respecto, tenemos que asumir que la actitud del discípulo deconstruccionista rebelde, resulta más *consistente* (en términos internos a la coherencia de la teoría) que la de su maestro. Porque es cierto que Derrida nunca aplicó el deconstruccionismo como disolvente del marxismo, ni dio lugar para que esa fuera práctica corriente entre quienes se reclaman seguidores de su legado. Pero: ¿es coherente tal decisión? Por nuestra parte, creemos que lo es en el plano de las actitudes políticas de Derrida, pero no en el de su textualidad teórica. Siguiendo a esta última, un *blanco fácil* de la deconstrucción es sin duda el marxismo. ¿No es esa una teoría totalizante, que piensa en términos teleológicos, de sujeto, y aún de "sujeto colectivo"? ¿No es hondamente onto-teológica (en términos derrideanos) una teoría que vaticina un futuro, mueve hacia él las voluntades, lleva a renunciar al hoy en busca de la acción redentorista para el mañana? La decisión política de no aplicar la deconstrucción al marxismo no es justificable por razones intrateóricas, por motivos que fueran propios de la fidelidad a la teoría deconstructiva. De modo que puede uno ser deconstruccionista, sin tener nada en común con el marxismo. Es más: *casi siempre* si se es deconstruccionista, consistentemente se guardará cierta desconfianza frente al marxismo como discurso totalizante, conciencialista y proyectual.

Derrida en ningún momento de su obra previa se hizo cargo de la cuestión, de modo que con simplemente eludirla, pudo hacer convivir las posiciones ideológicas cercanas al marxismo, con la teoría surgida de la *Gramatología*. Pero ello ha sido simplemente un equívoco, que *Espectros de Marx* no hace otra cosa que mantener, y por cierto que también profundizar.

Porque Derrida cree que puede sostener su gesto político –de hecho coherente con su compromiso ideológico previo– a partir de su desarrollo teórico, que tiene ahora que ligar explícitamente deconstrucción y marxismo, produciendo en ese sentido algo nuevo.

El resultado es la curiosa conjunción conceptual que supone el autor entre ambas posiciones, las cuales responderían (¡sorprendentemente!) a una inspiración en común, a un impulso compartido: si bien es cierto que al menos se mantiene la discriminación diferenciadora entre marxismo y deconstrucción.[26] Pero la relación entre ambos es sumamente difícil de especificar, aún cuando evidentemente el autor supone una filiación muy cercana. Veamos: "Limitémonos, por falta de tiempo, a ciertos rasgos, por ejemplo, de lo que se llama la deconstrucción... deconstrucción de las metafísicas del tiempo, del logocentrismo, del lingüisticismo... Semejante deconstrucción hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista".[27] Aquí, la deconstrucción aparece como deudora del camino hecho por el marxismo: hubiera sido imposible sin él. Si bien esto resulta inespecífico en cuanto a cuál es el o los puntos concretos en los que se patentiza esa deuda, en todo caso se advierte la pertenencia a algún legado en común, donde el marxismo es el que ha abierto la senda y posibilitado su emergencia a la deconstrucción. Más adelante: ..."Marx sigue queriendo fundamentar su crítica o su exorcismo del simulacro espectral de una ontología. Se trata de una ontología –crítica, pero predeconstructiva– de la presencia como realidad efectiva y como objetividad".[28] Aquí no se contradice lo anterior, pero lo que se destaca es un muy diverso aspecto: si bien Marx fue crítico y gracias a él lo deconstructivo se hizo posible, él mismo se ha sostenido en las limitaciones de lo "predeconstructivo".

O Derrida supone que la relación con la deconstrucción es el rasero por el cual debe pasar toda y cualquier teoría para aquilatarse (y argumentaremos luego que esto empieza a proponerse sutilmente en el discurso derrideano, aunque entendemos que es obviamente no sostenible), o la relación de inherencia de Marx con la deconstrucción es entendida como tan intensa, que el célebre autor de *El Capital* debe necesariamente quedar calificado por ella. Para el filósofo francés el marxismo es crítico, pero hay que hacer notar que no llegó a ser deconstructivo, como si ello fuera una atenuación, o al menos una calificación necesaria de tal criticidad.

Y esto nos devuelve al tema de la filiación necesaria que está supuesta. Si se seguía en el camino de Marx –podría suponerse plausiblemente que ha supuesto Derrida– había que terminar en la deconstrucción. Apartemos el notorio teleologismo implícito: de cualquier manera el aserto resulta por demás equívoco. ¿Desde cuándo Marx sostuvo germinalmente términos deconstructivos? ¿En qué sentido cabe alinear a Marx en una genealogía con Derrida (excepto que sea justamente Derrida quien practique la genealogía)? ¿Desde cuándo Marx estuvo preocupado por producir una filosofía "aparte" de la construcción de su objeto de crítica, que fue exclusivamente la sociedad capitalista? ¿Es acaso ese el mismo "objeto" –con lo inasible que este pudiera resultar– que quepa adscribir a la deconstrucción?

De modo que entre la sorpresiva continuidad supuesta por Derrida entre su obra y la de Marx, y la distancia entre ambas sugerida por algunos de sus seguidores rebeldes, y también por algunos marxistas que asumen al deconstruccionismo como un incómodo "irracionalismo", debemos asumir que estos últimos resultan más coherentes.



c. De nuevos etnocentrismos y demoradas respuestas.

Los problemas de la deconstrucción con la política (la cual está obviamente coligada con el marxismo) se evidencian en otra obra reciente del autor francés.[29] No vamos a adentrarnos en su análisis del tema de la tecnoinformática actual, ni en su asunción de que la deconstrucción no se opone a la tecnociencia sino más bien trabaja sobre sus posibilidades y efectos: sin duda que en cierto sentido es esa una posición no sólo sustentable sino muy fecunda en cuanto a sus resultados para pensar el presente (Internet, las nuevas memorias, la televisión...). Sin embargo, bueno es advertir nuevamente que la crítica al logocentrismo sería extrañamente trunca si no incluye la crítica de la técnica como hija privilegiada de ese logocentrismo. Si bien Derrida se aleja explícitamente de Heidegger en esa cuestión,[30] no retoma a fondo los principios de su teoría que son los que desembocan en la deconstrucción, para mostrar si existe coherencia interna en ese movimiento específico de asunción de la técnica. Dicho de otro modo, habría que examinar si se encuentra *consistencia* en pretender atacar a fondo el logocentrismo, mientras se deja intactas las nociones relativas a la técnica, y las coligadas con la ciencia que están obviamente ligadas a ellas (ya señalamos al comienzo, el discurrir derrideano sobre constituir una "ciencia positiva" a partir de la gramatología).

En todo caso, las sugerencias a menudo muy ricas que aparecen en *Mal de archivo* para pensar la relación entre archivo, memoria e inconciente freudiano, se hallan en contraste con una molestia que acude a muchos lectores cuando el autor sigue y cita un libro de Yerushalmi (El Moisés de Freud: judaísmo terminable e interminable), quien se pregunta –desaprensivamente, entendemos– si el psicoanálisis no es caracterizable como una *ciencia judía*.[31] Derrida con parsimonia propia del método deconstructivo sigue, analiza, repiensa al respecto conceptos como los de ciencia y judeidad, a través de un prolongado derrotero lleno de digresiones accesorias, que cubre buena parte de su propio libro. Resulta grave que no reaccione políticamente con presteza y de forma tajante ante la evidente peligrosidad de una afirmación de ese tipo: ¿puede adosarse una identidad étnica o religiosa singular luego del sustantivo *ciencia* o de la referencia a una teoría científica? Al margen de toda toma de partido en conflictos contemporáneos, creemos que la incalificable persecución sufrida por el pueblo judío a manos de los nazis no justifica *a posteriori* el sostenimiento de ninguna situación

de excepción, inmunidad o ejemplaridad. Es decir: desde lo político, se juegan situaciones muy delicadas cuando se propone a un pueblo o etnia como privilegiado o especial. Freud era judío, pero no hacía "ciencia judía", ni era valioso o rechazable su trabajo por provenir de un judío. La cualidad de ciencia del psicoanálisis es ajena a la de alguna idiosincracia religiosa o etnocultural en particular. Para aclarar mejor nuestra preocupación, piénsese en las consecuencias a que se llegó históricamente con la *ciencia aria* de los nazis, o con la *ciencia proletaria* del stalinismo.

Derrida muestra tardíamente que opina lo mismo que nosotros. Declama hacia el final del libro que la declaración de Yerushalmi "lo deja temblando" (!!).[32] "La cuestión de la ejemplaridad, como la del nombre propio, que dejé a un lado no hace mucho, sitúa aquí el lugar de todas las violencias. Ya que… no es menos justo acordarse de los otros, los otros otros y los otros en sí y lo que los otros pueblos podrían igualmente –de otro modo– decir sobre esto. Y que cualquier radicalmente/otro es cualquier radicalmente/otro".[33]

Nada más compartible que la anterior frase entramada sobre la otredad como rechazo de cualquier singularidad privilegiante: sólo que si la politicidad fuera constitutiva de la obra de Derrida –según esa relación con el marxismo planteada en *Espectros*– de ninguna manera podía haberse esperado más de la mitad del libro para formular este desacuerdo; lo cual ha implicado una prolongada y curiosa suspensión de juicio sobre la frase anterior que hipotetizaba temerariamente sobre una supuesta *ciencia judía*, como si tal frase fuera admisible *prima facie* sin inconvenientes. Derrida ha necesitado agravantes posteriores para reaccionar: otra frase de Yerushalmi donde señala que "En Israel y en ninguna otra parte la inyunción de recordar es sentida como un imperativo religioso para todo un pueblo".[34] Ahora bien, este particularismo privilegiante presente en la palabra de aquel autor: ¿no se vislumbraba ya en la etnicidad adscripta previamente al psicoanálisis, en esa apropiación singularizada para un solo grupo étnico-cultural? La deconstrucción muestra en este caso su escasa raigambre política, al reaccionar con notorio retraso frente a una especie de exabrupto conceptual situado en una línea que ha sido de horrible memoria para el pueblo judío mismo en primer lugar, y de diversas maneras, para gran parte de la humanidad.

d. Derrida con Lacan: sobre diálogos improbables.

Creemos más que argumentada la cuestión de la no existencia de congruencia entre posiciones políticas y desarrollos teóricos en la obra derrideana, cuyo decurso nos ha llevado un considerable espacio. La cuestión de la relación con el marxismo es sólo un acápite dentro de esa tematización más general.

También hemos podido advertir –y en los últimos tiempos más marcadamente– una cierta forma de neofundacionalismo en la obra

de Derrida. Creemos que se da a través de las siguientes suposiciones, por cierto que no explícitas, pero sin duda inferibles de algunos de sus textos: **1.** La deconstrucción puede *medirse* con cualesquiera otros discursos de las ciencias sociales y humanas. Y estas últimas deben dar cuenta de su consistencia al ser sometidas a la deconstrucción, la cual obra como patrón de valoración externo; **2.** No importa cuál sea el específico objeto ni la peculiar metodología de esas teorías, ellas son siempre sometibles a los criterios que la deconstrucción ha producido.



Esto ya lo anotamos al pasar en relación con la obra de Marx. Pero ha aparecido de manera más clara en la forma de enfrentar al psicoanálisis. Ya desde una obra relativamente temprana Derrida había acusado a Lacan de sostener "falogocentrismo":[35] y ciertamente, creemos que la pretensión lacaniana de que existe una Verdad con mayúsculas instala la idea de un lugar epistémico fundante desde el cual se lee a los otros, sin poder a su vez ser leído por estos. El psicoanálisis propone una noción de verdad del inconciente, pero también hay verdad del modo de producción capitalista, verdad de los modos de inscripción identitario/culturales, verdad estética, etc., las que se tratan (si pensamos la verdad como propia del objeto real) y producen (si es la verdad como aproximación cognitiva) en teorías específicas y en cada caso diferentes. Si Lacan pretende que desde el psicoanálisis se sostiene una verdad que pende sobre otras teorías (y que puede juzgar a estas desde ese sitial), debiera asumir que tales teorías elaboran por su parte otras verdades que pueden aplicarse recursivamente sobre el psicoanálisis mismo. El inconciente no guarda ninguna superioridad ontológica ni empírica que le ofrezca la primacía o la centralidad, y consecuentemente el psicoanálisis no puede ubicarse en el privilegiado lugar epistémico de discurso que se sitúa trascendentalmente sin ser objeto del análisis de los otros, o que se pretende por encima y al abrigo de tales análisis (aclaramos que estos párrafos sobre Lacan son fruto de nuestra propia producción intelectual, pero guardan alguna inspiración en la implacable crítica derrideana).

Lo paradojal es que esta pretensión de omnisapiencia, de apelación a una especie de discurso *último* que se pretende juez universal de todo otro discurso, ha ido pasando sutilmente con el tiempo, a ser marca de la deconstrucción derrideana misma. Por cierto, la contradicción de este procedimiento con los cánones de la teoría deconstruccionista es evidente y total, en tanto tal teoría abjura de los mecanismos de la epistemología, y de sus asociadas pretensiones normativas. Nadie podría someter a otros sujetos y discursos a sus propias normas, pero menos aún puede hacerlo aquella peculiar conceptualización cuyo sello distintivo ha sido precisamente legitimar que "nadie puede someter a otros a sus propias normas". La incongruencia se hace así más flagrante. Y peor

aún: además de asumir una actitud veladamente normativa, lo insólito es que esta teoría de la *diferencia* ha indiferenciado por completo los múltiples y disímbolos objetos de su análisis. La deconstrucción deconstruye a cualquier teoría y a todas, se asume de hecho como la medida tipo ante cualquier clase de discurso en ciencias humanas y sociales. No importa de qué se trate, cuál sea su temática, métodos o alcance explicativo.

Por cierto, ya hay quien había señalado que en algún momento el trabajo de Derrida se fue convirtiendo en una monótona saga discursiva –permanentemente idéntica a sí– que se refería a la diferencia. Creemos que ello se cumplió en buena medida durante la década de los ochentas, período de escasa originalidad en sus postulaciones. No se trata por cierto de un simple problema de forma, del cual fuera posible desembarazarse fácilmente: es que una inacabable continuidad de expresiones abstractas en torno a la diferencia, provoca un efecto anestesiante sobre la cuestión; y promueve inevitables interrogantes sobre la lectura que los receptores puedan hacer ante tan rotunda contradicción performativa. No se requiere una teoría (¿metafísica?) general de la diferencia, la cual sin duda constituye una evidente contradicción en sus términos.

¿Qué justicia se hace a la deconstrucción y a su insistencia en la diferencia (o su apoyo en esta como concepto) cuando se juzga universalmente y sin atención alguna a la especificidad de los objetos de análisis?

Es este el caso cuando Derrida se mide con Lacan nuevamente. En esta nueva ocasión, estamos ya con el psicoanalista muerto, y es presentada la cuestión (un encuentro mutuo) desde el discurso único del mismo Derrida.[36] Veamos algunos fragmentos de su descripción. Cita lo que habría dicho Lacan: "lo que llamo propiamente la instancia de la letra antes que toda gramatología". Y sigue Derrida: "Antes de toda gramatología. *De la gramatología* era el título de un artículo y un libro que había aparecido cinco años antes, y que, éste es uno de los desprecios o desconocimientos numerosos de Lacan y de tantos otros al respecto, nunca propuso una gramatología, alguna disciplina o ciencia positiva que llevara ese nombre, sino que se esforzó en demostrar, al contrario, las condiciones de imposibilidad, el absurdo de principio de toda ciencia o filosofía que llevara el nombre de gramatología".[37] Tratamiento depreciativo hacia Lacan... ¡por no saber lo suficiente sobre gramatología! Por una parte, la valoración hacia la deconstrucción es –en cambio– sugestivamente autocomplaciente: "¿Hay un fuera de archivo? Imposible. Pero lo imposible es la especialidad de la deconstrucción".[38] Esta frase –sin duda– es digna del peor *marketing* televisivo. Pero volvamos hacia esa gramatología que "nunca" se habría propuesto "como ciencia positiva": tal gramatología como ciencia, es precisamente el título de un largo

capítulo en aquel libro fundante. Y si de entrada en ese capítulo se duda de su positividad, no es porque ella no pueda ser ciencia, sino porque desborda las limitaciones de esta, "corre" sus límites: "Esta condición de posibilidad se vuelve su condición de imposibilidad. En efecto, corre el riesgo de conmover el concepto de ciencia".[39] De ese modo, las ambivalencias que establece el mismo Derrida sobre su propio concepto, las lanza sobre Lacan para proponerlas como elemento contundente en contra de éste: Lacan habría mostrado "desconocimiento".



El relato luego se hace todavía más gravoso. Derrida acude al procedimiento muy discutible de basarse en su propio y exclusivo testimonio respecto de circunstancias vividas en relación a quien ya no puede responder. No nos parece un recurso válido para una polémica teórica, apelar a anécdotas personalizadas, y menos aún cuando no hay quien las pueda testificar. Esto se profundiza si se trata de autoubicarse en el escenario discursivo al lado de un "grande" como Lacan, y proponer una especie de enojosa comparación respecto de la calidad de las mutuas producciones. Convengamos que la habitual elegancia *cuasi* clásica de la escritura de Derrida fue aquí abandonada por completo hacia una extraña serie de supuestas confidencias por las que quien las cuenta sale siempre bien parado.

Así, "R. Gerard me contó que, después de mi conferencia de Baltimore, cuando él trataba de hacer compartir a Lacan su propia evaluación (que era generosa), Lacan, por su parte, habría dicho: Sí, sí, está bien, pero la diferencia entre él y yo es que él no trata con personas que sufren". Y sigue Derrida: "Se sobreentiende: con personas en análisis. ¿Qué sabía? *Muy imprudente*. No podía decir eso con toda tranquilidad, ni saberlo, al menos que no se refiera al sufrimiento (ay, yo también, como tantos otros, trato con personas que sufren, todos ustedes por ejemplo)..."[40] Desatendamos el tono pretendidamente sarcástico del deconstruccionista francés. Vayamos a la cuestión que más importa: ¿le parece *indiferente* a Derrida que se hable a partir del dispositivo psicoanalítico? ¿Da igual que hacerlo desde la práctica filosófica, que no deja de ser tal por más deconstruccionista que se pretenda? ¿Es lo mismo una disciplina con referencia empírica que la que no la tiene, y más aún una disciplina con referencia empírica que trabaja con seres humanos, seres de lenguaje? La respuesta de Derrida, según la cual también él está en contacto con personas que sufren, es tan insólita y desatinada, que parece injertada aviesa e incoherentemente en un universo discursivo de la calidad del suyo. Con tan incisivo criterio, sin duda es cierto que también los ingenieros y los camioneros tratan con personas que sufren... Obviamente Lacan habría dicho –es lo que Derrida dice que le dijeron que aquél dijo– la frase en el sentido de que él trabaja psicoanalíticamente, trabaja con el inconciente y que esa es la peculiaridad de su profesión. Esta tiene especificidades, que en nada parecen ser tenidas en cuenta por Derrida para su retórico "arreglo

de cuentas" *post-mortem* con su propio fantasma, al cual le ha puesto el nombre de Lacan.

En todo caso, subrayemos la cuestión: la deconstrucción se postula como tabla de enjuiciamiento de los otros discursos, y no importa si estos pertenecen a disciplinas en las que ser deconstructivo traería aparejados múltiples problemas adicionales. Es bastante más fácil ser radical a la hora de deconstruir textos, que serlo a la hora en que los sujetos se encuentran con la búsqueda de superar su sufrimiento. No cabe deconstruir sujetos. Las iconoclasias pueden sostenerse más fácilmente si se instalan en la práctica filosófica. Y ello para nada las invalida: pero sí les exige ceñirse a su *específico* campo de aplicación. La deconstrucción no es un criterio universal de análisis, y resulta equívoca y aventurada la pretensión de serlo a la que se abandona crecientemente J. Derrida. Yendo incluso en contra de su propia letra: "Querer hablar del psicoanálisis, pretender hacer la historia del psicoanálisis desde un punto de vista puramente a-psicoanalítico… es como si se reivindicase el derecho de hablar sin saber de lo que se habla… Esta estructura no sólo vale para la historia del psicoanálisis… vale para todas las ciencias llamadas sociales o humanas".[11] Derrida puede suponer que sabe de psicoanálisis, pero ello es muy diferente de *practicar* psicoanálisis, como para pretender juzgar a este desde los criterios de la deconstrucción. (Es más: lo rechazable no es sólo la pretensión de someter otros discursos a los parámetros deconstructivos como si estos fueran la medida universal a la que ajustarse. Es simplemente erróneo *comparar* discursos referidos a campos y objetos diferentes. Si hay *inconmensurabilidad* entre teorías de la misma disciplina. ¿Cómo pueden entenderse entre sí los portadores de lenguajes referidos a saberes con objetos diferenciados?).

e. Giros retóricos y vaivenes académicos.

Para decir algo más sobre el terrorismo lingüístico y el lenguaje apocalíptico que reniega de toda positividad (y que por ello se haría por completo inadecuado en disciplinas empíricas o relacionadas con prácticas donde haya una *dirección*, como es la de la cura en psicoanálisis) baste con tomar casi cualquier texto de Derrida y contar –sencillo expediente, pero no infecundo en este caso– el número de veces que se usa el giro "más allá de…" y las ocasiones en que *sus* propias postulaciones se presentan como que no son "ni" esto, "ni" aquello, "ni" tampoco esto otro, "ni"… Advertir la cuestión es cumplimentar un desafío sumamente útil. Se evidencia un mecanismo retórico –el segundo de los señalados– por el cual parece afirmarse a la vez que no vale la pena ser ninguna de esas cosas enumeradas, y que se está en superación y exterioridad radical en relación a ellas. Por supuesto, en algunos casos Derrida demuestra tal situación, pero en la mayoría la da por supuesta con esa simple apelación retórica carente por sí misma de toda validez cognitiva. No



ser ni esto ni aquello, ni lo otro, ni lo que sigue, por sí mismo no demerita a ninguna de esas opciones, ni hace valiosa a la que se pone por la positiva (la *única* positiva, frente a las muchas dejadas de lado). En cuanto al "estar más allá", genuinamente no sabemos qué significa. Se implica en la expresión una noción tradicional e ingenua, tanto de la metáfora espacial, como de su relación con posiciones teóricas. En términos de la teoría relativista, estar más allá sería lo mismo que estar más acá, si nos ubicamos del otro lado y cambiamos el punto de referencia. En un espacio sin posiciones apriorísticas, no tiene valor precisable la idea de situarse "más allá de" cosa alguna. El descentramiento derrideano debiera incorporar esta noción para evitar caer en contradicción dentro de sus propios términos.

Y por último, vale la pena reflexionar sobre el por qué de esta especie de deriva en la que se ha instalado el proyecto inicial de la deconstrucción derrideana. Encontramos un lenguaje respecto de Lacan, que difícilmente se hubiera el autor atrevido a proponer en sus primeros tiempos ("desconocimiento"e "imprudencia", adscritos al psicoanalista).

Es que ha cambiado la situación de poder. Derrida es hoy un célebre y encumbrado autor, que está también "tomado" por las condiciones inherentes a su propio prestigio y al lugar relativo asumido en el campo de la filosofía y la teoría literaria. Sabemos –desde la epistemología poskuhniana y desde la sociología– que hay explicaciones sociales para las tomas de postura en el campo del conocimiento. Apelando a ellas, advertimos que hoy Derrida busca sentar su supremacía en todos y cada uno de los diversos órdenes del discurso a que pueda llegar en las ciencias humanas, presentándose como continuador (superador) de Marx, a la vez que como quien puede descalificar a Lacan, y finalmente quien cuenta con una especie de llave maestra o clave absoluta con la cual adentrarse en el lugar de cualquier otro discurso en filosofía, ciencias sociales y humanas, a la vez que en teoría estética y literaria.

La **diferencia** no parece reinar en este planteo de amplísimo rango de llegada. En tanto la deconstrucción habla muy abstractamente, y en tanto la filosofía puede asumirse que no tiene objeto,[12] y en cierto sentido habla de todo y de nada[13] (al hablar de todos los objetos se lo hace con nada de determinación, se dice desde Hegel), ello permite precisamente suponer que el discurso podría tener pertinencia por encima de los objetos particulares y del reconocimiento de la especificidad de las disciplinas. Además, tal especificidad es abiertamente combatida en nombre de una supuesta superación de los constreñimientos institucionales: "las ciencias sociales …no pueden, en cuanto tales, "objetivar" un movimiento que, esencialmente, cuestiona la axiomática filosófica, científica e institucional de esas mismas ciencias sociales".[14] Es decir: para nuestro autor, las ciencias sociales no pueden con la deconstrucción

pero a la vez, ésta última puede operar en el campo de ellas sin reconocer especificidades, pues los límites que ellas estipulan no le son aceptables. De modo que cuestionar tales límites colabora al reino de la indistinción, y es esta una no menor paradoja de la deconstrucción ya operante como discurso hegemónico en variados campos. Dejamos de lado el análisis –que hemos hecho pormenorizadamente en otras partes– de la falta de criterios epistemológicos que se advierte para promover ese azaroso borramiento que a veces se esconde tras el nombre de "interdisciplinariedad", y que a menudo tiende a justificar la superposición discursiva indiscriminada en nombre de consignas facilistas.[15]

Además, ya no se trata sólo de cuestiones de teoría: "Aún si por conveniencia quisiéramos tomar una foto *Instamatic* de la deconstrucción en Estados Unidos, tendríamos que captar simultáneamente todos sus aspectos. Sus aspectos *políticos*... (en la frontera entre lo político, lo económico y lo académico) *...éticos ...religiosos ...tecnológicos*". Como se ve, el autor es conciente de la variedad de situaciones de poder en curso. Si alguien se opone a su teoría, serán sólo "algunos marxistas impacientes", a quienes se puede descalificar con ese solo adjetivo.[16] Y a la deconstrucción, en la estructura organizacional de lo académico por departamentos, "ya no pueden contenerla", de acuerdo a la omnipresencia multidepartamental a la que ya nos hemos referido. De nuevo el discurso indistinto sobre todo, referido permanentemente a la importancia de diferenciar.

Es curioso que Derrida no muestre sospecha alguna por su abrumadora legitimación y recepción en Estados Unidos, donde las tradiciones previas hacían insospechable su arraigo. Habermas hizo al respecto una interesante interpretación, ligando la cuestión al status de filósofos que se habría adscrito con la deconstrucción a los críticos de arte, cuyo prestigio histórico en las demás ciencias y humanidades nunca fue alto.[17] Por su parte nuestro autor en su libro que conlleva las conferencias dictadas en memoria de Paul de Man, hace una defensa netamente *política* –y por cierto que no muy matizada– de la deconstrucción y de su inserción estadounidense.

Se trata de un país que es la sede del capitalismo mundial. Que sigue siéndolo con total tranquilidad interna, sin que las críticas ni las deconstrucciones universitarias hayan afectado o minado su legitimación en lo más mínimo. Donde –dentro de las academias de ciencias sociales y humanidades– se ha pasado un tanto súbitamente desde el positivismo al deconstruccionismo, con lo cual si bien se ha abierto posibilidades nuevas sumamente sugerentes, a la vez se ha advenido a una nueva positividad (institucional) instalada.

A Derrida no le promueve preguntas respecto de qué pueda haber de problemático en la relación con la tradición académica estadounidense (para gran parte de la cual sus textos resultan

simplemente *incomprensibles*), ni sobre cómo se relaciona su peso en la universidad con el poder global de ese país, ni tampoco qué significa que la deconstrucción haya alcanzado allí prestigio y poder propios. El sigue asumiendo que su obra juega invariablemente un papel "progresista" y de resistencia, sin referencia alguna a las específicas condiciones sociales de inscripción..



No negamos que a veces pueda seguir jugando tal papel revulsivo. Pero hay que estudiar a fondo cómo se da esta situación en cada caso, porque hoy la deconstrucción se ha vuelto en Estados Unidos y sus departamentos de estudios literarios y culturales, simplemente un lugar común, el espacio de la hegemonía, y el campo discursivo legitimado "positivamente". Hoy ya es muy difícil escandalizar al poder con la apelación a ese discurso, que se ha ido convirtiendo en propuesta oficial y esperable.

No hay reflexión alguna sobre el punto, porque Derrida no parece ahora dispuesto a minar en algún aspecto las bases de su propia legitimación. Es así que la conversión gradual de la deconstrucción en un discurso que sirve para cualquier campo temático, y se reconvierte como lugar común legitimante en tanto su sola apelación pretende mentar automática resistencia al poder, no está tematizada.

Como tampoco está tematizado un problema más general, ya no sólo relacionado con la recepción en la academia de Estados Unidos. La deconstrucción tenía sentido como negatividad en tiempos de fundamentos fuertes, de pretensiones de verdad asentadas, de criterios de verificabilidad "duros", del poder sostenido en el autoritarismo y el disciplinamiento. Nada de eso subsiste como hegemónico en la sociedad posmoderna. La deconstrucción de las totalidades discursivas ya acaeció de hecho, en la actual condición de la cultura el fundamento está destrozado, y la creciente ausencia de sentido es muestra clara de la liquidación de las formas de legitimación tradicionales.

Nada de este cambio en las condiciones históricas se tematiza por los deconstruccionistas, anclados en la no referencia a lo social que hace de ese expediente uno tan metafísico y universalista como los de la fenomenología y el centramiento en el sujeto. Pasaron ya treinta años desde la *Gramatología*. ¿Esto no les dice nada? ¿No hay que introducir nuevas postulaciones y procedimientos conceptuales? ¿Es acaso la deconstrucción una llamada a lo invariable, una especie de esencia que sobrevuela por encima y por fuera de lo histórico? ¿Es un principio primero? Y si ese fuera el caso, ¿cómo pretender sostenerse con alguna congruencia dentro de esa dimensión política que explícitamente Derrida reivindica?

Esta es una cuestión central, que ya barruntábamos hace algunos años.[18] Los posestructuralistas –como Derrida– respondieron teóricamente a un momento histórico que ya está consumado. Hoy su discurso es a menudo simplemente *anacrónico*, cuando llaman a

deconstruir sentidos en medio de la práctica y demoledora liquidación del sentido promovida por la vertiginosidad del "zapping" televisivo; o cuando insisten en desfundamentar el pensamiento, como si fuese muy habitual hoy el que se pretenda remitir a verdades trascendentales (en el significado filosófico de esta palabra).

Y si bien podría Derrida responder aquí (así lo ha sostenido a veces) que la deconstrucción no es una especie de concepción general del mundo, sino un procedimiento muy acotado para trabajar sobre textos definidos y precisables, en todo caso no podría negarse que el sentido político de esa operación se relaciona con contextos más generales; y es ese sentido político lo que está hoy en cuestión. ¿No será necesario reconfigurar sentido en época de su dispersión, más que colaborar a agudizar esta? ¿Coincidiremos sin inconvenientes –si somos deconstruccionistas– con las lógicas fragmentarias de la significación que se estatuyen desde el poder comunicacional, y que fluyen del tipo de relaciones que se da en la vida policéntrica de las grandes urbes?

En todo caso, el cuidado por la rectificación que tanto gustaba a Bachelard no es consigna generalizada entre los filósofos. Veamos: "Religión. ¿Por qué resulta tan difícil pensar este fenómeno, apresuradamente denominado "retorno de las religiones"? ...Por qué sorprende especialmente a aquellos que creían ingenuamente que la religión se opone a la razón, a las luces, a la ciencia y a la crítica (la crítica marxista, la genealogía nietzscheana, el psicoanálisis freudiano y sus herencias respectivas)..."[1] Como se advierte, el autor se pone nuevamente por encima de las "ingenuidades" que señala como propias de otras herencias, justamente algunas de las más preciadas de Occidente. Ello, aunque él mismo sostuvo hace algunos años: "...tendremos que instalar, en los lugares aparentemente abandonados por la filosofía, y por tanto ocupados, preocupados por el empirismo, la tecnocracia, la moral o *la religión* (y todo eso a la vez) un *dogmatismo* propiamente *metafísico*, más vivo que nunca, al servicio de las fuerzas que *siempre* han estado vinculadas a *la hegemonía falogocéntrica*"[2] (cursivas nuestras). No parece el mismo autor, pero lo es. Antes, la religión como propia del dogmatismo metafísico; hoy, el desprecio a quienes así lo creen atribuyéndoles supuesta "ingenuidad". Por supuesto, existe derecho al cambio, pero no a realizarlo dando por sentado no haber caído nunca en las "ingenuidades" que se adscribe a otros, esa misma que sin embargo el autor ha sostenido abiertamente.

Puede parecer que hemos sido algo unilaterales en nuestra apreciación general sobre Derrida. Y tal vez nos lo parezca un poco a nosotros mismos. Pero es que nuestro trabajo no se propone como un desapasionado balance general de su obra: se trata de una crítica a su creciente pérdida de filo, a su dilapidarse en los pliegues del poder académico, y a su aminorar gradualmente su enorme potencial

subvertor; a ese imaginarse en el lugar de lo universal, y constituirse como un nuevo fundamento frente al cual cualquier discurso tendría que rendirse, y debiera ir a dar cuenta, repitiendo así subrepticiamente el fundacionalismo que tan agudamente supo denunciar en sus inicios. Las alabanzas al autor se multiplican y abundan: frente a su redundante interpretación, ojalá sirvamos de dispositivo de contraste.



NOTAS

1 Sollers, P., "Un paso sobre la luna", en Derrida, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1978

2 Derrida, J., *De la gramatología*, *ibid.*

3 Derrida, L., "La palabra soplada", en *El pensamiento de Antonin Artaud*, edit. Caldén, Córdoba (Argentina), 1975. También *El concepto de verdad en Lacan*, Homo Sapiens, Bs.Aires, 1977.

4 Derrida, J., "El pozo y la pirámide: introducción a la semiología de Hegel", en Hyppolite, J. (comp.), *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, México, 1977

5 Derrida, J., *Espolones*, edit. Pre-textos, Barcelona

6 Sobre el enfrentamiento entre Derrida y Foucault –surgido a partir de la crítica que el primero realizara a la *Historia de la locura en la época clásica* del segundo– consultar Roudinesco, E.: "Lecturas de la *Historia de la locura*" (Introducción), en VV.AA., *Pensar la locura* (Ensayos sobre Michel Foucault), Paidós, Bs.Aires, pp. 29 y ss.

7 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, edit. Paidós

8 Lyotard, J., *La posmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, Barcelona, 1990. Luego la cuestión de la diferencia dio el título a un libro suyo posterior.

9 Derrida, J., *Espolones*, *op.cit.*

10 Derrida, J., *De la gramatología*, *op.cit.*, p. 97 y ss.

11 Macciocchi, M., *Dos mil años de felicidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1987

12 Lyotard, J., "Pequeña perspectiva de la decadencia y de algunos combates minoritarios por entablar allí", en Grisoni, D. (comp.), *Políticas de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

13 Derrida, J., "Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente", en Grisoni (comp.), *ibid.*

14 Derrida, J., "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación", en Derrida, J., *Dos ensayos*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, s./f.

15 Scherer, R., *La pedagogía pervertida*, Laertes, Barcelona, 1983. También tratamos la cuestión en nuestro libro *Psicoanálisis y sociedad: crítica del dispositivo pedagógico*, Lugar edit., Bs.Aires, 1997.

16 Derrida, J., "Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente", *op.cit.*, pp 66-67.

17 Foucault, M., cuando su disputa con los historiadores, reseñada en *El fuloro y la nube*, Cuadernos Anagrama, Barcelona.

18 Lyotard, J., *Moralidades posmodernas*, Tecnos, Madrid, 1996

19 Derrida, J., "Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente", *op.cit.*, pp. 68-69.

20 Derrida, J., "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación", *op.cit.*, p.40.

21 Derrida, J., *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 1994.

22 Derrida, J., *ibid.*, p. 76.
23 Derrida, J., *ibid.*, pp. 66-67.
24 Derrida, J., *Espectros de Marx*, Edit. Trotta, Madrid, 1995.
25 Asensi, M., *Espectrapoética* (Derrida lector de Marx), Universitat de Valencia, España, 1994.
26 Derrida, J., *Espectros de Marx*, p. 83.
27 *Ibid.*, p. 106.
28 *Ibid.*, p. 190.
29 Derrida, J., *Mal de archivo* (una impresión freudiana), edit. Trotta, Madrid, 1997.
30 Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 1989, p.115 y ss.
31 Derrida, J., *Mal de archivo*, *op.cit.*, p. 78.
32 *Ibid.*, p. 84.
33 *Ibid.*, p. 85.
34 Yerushalmi citado por J.Derrida, en *Mal de archivo*, *ibid.*, p. 84.
35 Derrida, J., *El concepto de Verdad en Lacan*, *op.cit.*
36 Derrida, J., "Por el amor de Lacan", en J. Derrida, *Resistencias del psicoanálisis*, Paidós, Argentina, 1997, p. 79 y ss.
37 Derrida, J., "Por el amor de Lacan", *ibid.*, p. 80.
38 Derrida, J., *ibid.*, p.74.
39 *Ibid.*, p. 97.
40 *Ibid.*, p. 98.
41 Derrida, J., *Mal de archivo*, *op.cit.*, p. 62.
42 Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, edit. Era, México, 1977.
43 Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cult. Económica, México, 1982.
44 Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, *op.cit.*, pp.28-29.
45 Follari, R., *Interdisciplinariedad* (los avatares de la ideología), UAM-Azcapotzalco, México, 1982. Más recientemente "*Problematizing interdisciplinarity: the totalization temptation*", presentado al Seminario Social *Sciences and trans-disciplinarity: latin american and north american experiences*, Mc Gill University, Montreal, septiembre 1999.
46 Derrida, J., *Memorias para Paul de Man*, *op.cit.*, pp. 28-29.
47 Habermas, J., "Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura", en J.Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Bs.Aires, 1989.
48 Follari, R., *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Aique/Rei/IDEAS, Bs.Aires, 1990, especialmente pp. 44 y ss.
49 Derrida, J., en contratapa del libro que recoge el Seminario de Capri bajo dirección de G.Vattimo y J. Derrida, *La religión*, Ediciones de la Flor, Bs.Aires, 1997.
50 Derrida, J., "Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente", *op.cit.*, pp. 67-68.

Marxismo Periférico. Teoría Crítica en México

stefan gandler

La investigación que terminamos recientemente y el correspondiente libro que publicamos en Alemania con el título: *Marxismo Periférico. Teoría Crítica en México*,[1] tuvo un doble propósito: por una parte demostrar que más allá del llamado "Primer Mundo" también existen filósofos, cuya lectura es provechosa, incluso para los habitantes de las supuestas madres patria de la filosofía. Por otra parte, debía intentarse realizar un aporte a la elaboración teórica de la filosofía social a partir del abordaje de los autores seleccionados de México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría de tres maneras: la reflexión crítica de algunos aspectos claves de sus teorías, la contraposición teórica de momentos centrales de sus obras así como la confrontación con aquellos debates en Alemania, que son relevantes para las temáticas pertinentes.

Limitaciones de la investigación realizada y de su enfoque crítico al eurocentrismo.

Si se tiene en cuenta que esta elaboración teórica en el sentido crítico, hoy sólo puede ser realizada a escala mundial, no es posible separar ambos propósitos de este estudio. Es muy bajo el nivel actual de la discusión sobre el eurocentrismo filosófico, alcanzado en Europa y, en particular en la República Federal de Alemania, con lo cual la conciencia que existe sobre la necesidad de una teoría crítica, que tenga como eje el eurocentrismo, no puede ser presupuesta en el acervo del conocimiento general académico; tampoco en la corriente teórica menos ultramontana[2], la del marxismo no dogmático. A esto obedece en gran medida, el haber privilegiado, a veces, la exposición de las filosofías de Sánchez Vázquez y Echeverría, en lugar de la crítica a las mismas. El proyecto de desestimar productivamente el eurocentrismo filosófico no puede soslayar los escollos del objeto de su crítica, que en su omnipresencia constituye el contexto de la investigación. También aquí se presenta el problema de toda autorreflexión crítica en cuanto es simultáneamente sujeto y objeto de la crítica[3]. La crítica *filosófica* al eurocentrismo, en el seno de la filosofía, sólo puede dirigirse a un público ya existente que, por lo señalado, arrastra tanto un desconocimiento total, como también prejuicios inconscientes, en general, respecto a los teóricos del llamado "Tercer Mundo". Para poder hacer frente a esta situación, el autor debe retrotraer el abordaje a un punto tal, que no suele ser común en estudios filosóficos. Esta circunstancia limita sensiblemente en esta investigación las posibilidades de una crítica profunda y sistemática

Stefan Gandler. Filósofo alemán. Profesor-Investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de Querétaro.

de los autores de México. El contexto mayormente desconocido en Alemania, en el sentido amplio de la palabra, impone por otra parte y, ante probables dudas sobre los autores y sus conceptualizaciones, que se intente primero evitar posibles distorsiones de comprensión, sea por desconocimiento de los eventuales lectores o lectoras o en algunas ocasiones, por ignorancia del mismo autor. Finalmente, éste tiene la convicción de que también aquellos pensadores o pensadoras, que conscientemente tratan de superar el eurocentrismo no pueden substraer su inconsciente, sin más, a la arrogante y agresiva tradición europea de siglos. En este sentido es necesario contrarrestar permanentemente dicha tradición, a fin de posibilitar el acercamiento que ameritan los autores seleccionados. Que también de estas consideraciones puede resultar una mirada indulgente-paternalista, y que en última instancia es parte de lo que debe superarse, constituye la gran dificultad del proyecto y, una de las razones por las cuales hasta ahora los intentos similares fueron escasos o nunca condujeron a buen término.

Acerca del primer propósito de la investigación.

En lo referente al primer propósito esbozado cabe aclarar que después de más de siete años sobre las filosofías de Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría y sus contextos teóricos e históricos podemos con toda seguridad afirmar lo siguiente: el tratamiento profundo de estos dos autores demostró que, la superación del bloqueo impuesto a la recepción del Sur, enriquecerá tanto la discusión filosófica en general como la de la filosófica social en Europa. En opinión del autor, se observa en Europa y el resto del llamado "Primer Mundo" –dentro del contexto general de una parálisis social– un estancamiento en el desarrollo de teorías filosóficas sociales relevantes, o sean aquéllas que por último ayudan a la emancipación de la opresión y la explotación del hombre por el hombre[3]. El debate recién iniciado sobre ambos autores, como sobre otros también, podría coadyuvar a superarlo.

Acerca del segundo propósito de la investigación.

A continuación se intentará resumir, y al mismo tiempo hacer una síntesis conceptual de los resultados parciales posibles, obtenidos en el estudio de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. Asimismo se los contrastará entre sí, estudiándolos también a la luz de un marxismo no dogmático. Partimos para tal efecto de las cuestiones centrales que se plantean acerca de: un concepto de *praxis*, eventualmente demasiado optimista; el problema de la naturalización ideológica de relaciones sociales, que a su vez enturbia la mirada hacia la naturaleza externa y la propia y, finalmente, la conexa posibilidad o dificultad que ambos interrogantes presentan para romper con la tradición eurocéntrica y progresista, incluso en la filosofía de izquierda y marxista.

1. ¿Afirmación o crítica de la praxis?



Una de las diferencias decisivas entre ambos autores, analizados en este trabajo, pareciera ser una referenciación distinta en la praxis humana. Bolívar Echeverría considera que Adolfo Sánchez Vázquez tiene un concepto de *praxis* demasiado optimista. Percibe incluso que el exiliado español hace una apología de ella[5]. Echeverría considera que Sánchez Vázquez continúa, sin el cuestionamiento necesario, la tradición de Marx, que para él debería ser mejorada en este punto.[6] ¿Se diferencian, en realidad, ambos autores entre sí de manera tan radical, como el más joven lo manifiesta? ¿En caso afirmativo, de dónde surge esta diferencia y, en caso negativo, en qué basa Echeverría la idea de esta diferencia? Para responder a estos interrogantes se impone recurrir a Marx y al marxismo occidental.

Alfred Schmidt señala que el concepto de Marx de la praxis humana moderna, sólo a primera vista sería optimista y sin rupturas: "*Marx* registra pero no aplaude el hecho de que la naturaleza se convierta en *mero objeto del hombre* y deje de *"ser reconocido como fuerza para sí"*[7]. Aun cuando Marx, en algunos pasajes de su obra, expresa su fascinación por el poder aparentemente ilimitado de la praxis burguesa en relación a los obstáculos, que antes presentaban la naturaleza y las tradiciones[8] su posición a partir de su enfoque básico, y en una serie de pasajes, es mucho más crítica. Su concepto de *praxis* es escéptico, en particular, cuando se refiere al mundo contemporáneo".

Aunque Sánchez Vázquez no trata en su obra, de manera explícita, el concepto de naturaleza elaborado por Marx, se colige esa actitud escéptica suya, a partir de sus estudios acerca de la relación entre *praxis* y conocimiento consciente. Por ejemplo, esto se evidencia en la discusión sobre la diferencia entre el concepto pragmático o empírico y el marxiano acerca de la verdad, tal como entre otros trabajos, lo sintetiza en las *Tesis de Feuerbach*, donde queda en claro que Marx no concibe una relación inmediata con la *praxis*, sino que es en la reflexión teórica, donde entonces puede reconocérsela. O dicho de otro modo: no toda actividad es al mismo tiempo *praxis*, sino sólo aquélla que se realiza de manera consciente y reflexiva. La estrecha relación entre teoría y praxis está contenida, indisolublemente, ya en el propio concepto de *praxis* de Marx. Adolfo Sánchez Vázquez enfatiza esto, como lo vimos en el estudio de su *Filosofía de la praxis*.

Si interpretamos el concepto de *praxis* de Marx en este último sentido, y lo hacemos de manera radical, podemos incluso arribar a la conclusión de que, en las actuales circunstancias sociales, en rigor, casi no existe ni se puede hablar de praxis. Esta afirmación pierde ese velo de aparente absurdidad, que surge a primera vista, si se tiene en cuenta que Marx, en una oportunidad, dijo que la forma de la reproducción social y por ende también toda la organización hasta entonces conocida, es altamente irreflexiva, incluso "anárquica"[9]. La

humanidad no habría aún ingresado en la fase de la razón, es decir, no dejó atrás la prehistoria. Pero nosotros, seres de nuestro tiempo, no estamos sólo en un nivel de inconsciencia respecto a la sociedad, como estarían los así llamados 'primitivos', sino que el polémico concepto de prehistoria de Marx es algo más que la realidad del siglo XIX (y también la del XX, desde la perspectiva actual).

Los llamados hombres primitivos con sus actividades reproductivas estaban esencialmente más próximos al riguroso concepto de *praxis* de Marx, como unidad de acción y comprensión, de lo que hoy lo estamos. Si bien tenían menos posibilidades en el control técnico de la naturaleza, a nivel masivo, y su razón instrumental era mucho menos dominante que hoy, su comprensión de las propias relaciones sociales y de producción estaban simultáneamente menos fetichizadas que hoy. En el discutido capítulo sobre el carácter fetichista de la mercancía, se evidencia que ninguna formación económica ha sido tan impenetrable como la formación capitalista dominante. Nunca como ahora, en ninguna época histórica hubo tan poca conciencia colectiva e individual sobre el proceso de reproducción y por lo tanto también sobre la estructura social en toda su complejidad.

A esto se refiere Marx cuando afirma que, en la sociedad burguesa a primera vista existe una praxis altamente organizada y avanzada, sin embargo, una observación más rigurosa ofrece la imagen opuesta. Aunque la sociedad dominante sea incansablemente activa y haya producido una cantidad de productos, como jamás alguien podría haber imaginado antes, no obstante caben dudas, si se trata efectivamente de una "praxis productiva". A estas actividades desbordantes, menos aún puede aplicarse el concepto crítico de Marx sobre *praxis*, ya que es muy limitado el grado de su conciencia; conciencia meramente técnica, no trascendente, que no alcanza una verdadera comprensión de las relaciones sociales, creadas simultáneamente con la producción. Esta inconsciencia frente a la actividad y su importancia globalizante tiene como consecuencia que no podamos concebirla como "*praxis*" en el sentido marxiano, tal como Adolfo Sánchez Vázquez lo interpreta exhaustivamente.

Esto ilumina desde otra perspectiva la problemática de un concepto de *praxis* en Marx y Sánchez Vázquez, supuestamente demasiado optimista, según la observación de Bolívar Echeverría. Cuando éste habla de una "praxis monstruosa" de la sociedad actual, no se está refiriendo evidentemente a la *praxis* en el sentido crítico radical planteado, sino que equipara "praxis" con "actividad", las cuales deben ser muy bien diferenciadas, de acuerdo a cómo Sánchez Vázquez interpreta a Marx. Esta dificultad se relaciona con el hecho, de que es la conciencia lo que precisamente diferencia "actividad" de *praxis*, lo cual en Bolívar Echeverría no está concebido en el mismo sentido crítico del mismo Marx. En la exposición que hicimos del concepto de ideología de Marx y los estudios de Echeverría sobre el

concepto de *ethos*, diferente al de Marx, se evidencia que, en el análisis del ethos histórico, efectuado por Echeverría, éste arriba a su conceptualización crítica del eurocentrismo, sólo a costa de debilitar sensiblemente el impulso crítico de Marx y el marxismo occidental en cuanto a la ideología. Esto implica también que Echeverría no asume una visión crítica semejante en cuanto a la posibilidad de que, las condiciones actuales permitan, o no, tener una conciencia sobre las relaciones sociales que trascienda allende la conciencia que la racionalidad instrumental pueda alcanzar. Con lo cual no necesariamente logra arribar a la consideración, de que un análisis crítico no puede interpretar el concepto de *praxis* de Marx con un optimismo ingenuo, como fue la regla en el marxismo dogmático.



Cabe también señalar en este contexto, que las interpretaciones de Marx hechas desde la filosofía al servicio del estado no sólo se valieron del método del ocultamiento de determinados textos marxianos para llegar a los resultados teóricos deseados. La fijación en un concepto del progreso, reducido a nuevos descubrimientos técnicos y su aplicación industrial, despojándolo cada vez más de sus componentes críticos polémicos coincidió, sin duda, con los intereses económicos y políticos por "superar a, sin claudicar ante " el bloque capitalista; sin embargo, en la obra de Marx existen algunos pasajes que, sin esfuerzo admiten una interpretación de esa índole. No puede negarse que en estas cuestiones Marx es contradictorio[11] y sucesivamente hace afirmaciones que pueden ser tomadas como progresistas, devotas de la técnica o también eurocéntricas. La superación de ellas corresponde por cierto al principio marxiano; pero esto no puede ocurrir mediante el mero silenciamiento de esos vestigios del pensamiento burgués que a veces emergen en el mismo Marx, sino sólo a través de la discusión crítica de sus limitaciones teóricas y, las de muchos de sus sucesores en particular. Las reflexiones de Bolívar Echeverría han aportado en esa dirección a pesar de, y por las limitaciones expuestas. Si se tiene en cuenta que no son casuales, sino el precio por su intento, de indudable trascendencia, de desarrollar un enfoque no eurocéntrico *en el seno* de la discusión marxista, aquéllas no sólo son obstáculos del conocimiento consciente, sino simultáneamente su condición.

Pero para que realmente se pueda avanzar en ese intento de superación del eurocentrismo en el seno del marxismo, donde también tiene una masiva presencia, sin caer por ello en una resignificación idealista de Marx y la historia, se requiere precisamente una crítica continua de las mencionadas limitaciones de Echeverría. Para lo cual es necesario recurrir a la conceptualización de *praxis* e ideología de Marx, por lo tanto también al concepto de conocimiento consciente, que Adolfo Sánchez Vázquez fue permanentemente reelaborando, de manera singular en América Latina. Alfred Schmidt, quien fuese ya introducido reiteradas veces en la discusión, a fin de esclarecer

diversas dificultades, adquiere un rol de mediador, sin haber conocido antes los textos de ambos autores. Como Adolfo Sánchez Vázquez postula una interpretación crítica del concepto de *praxis* y conocimiento de Marx y, al mismo tiempo, ha sido uno de los primeros en abordar el problema de la naturaleza en Marx, con lo cual penetró en una problemática que, en la discusión marxista de los años sesenta, era un terreno totalmente desconocido. Aun cuando su obra sobre el concepto de naturaleza en Marx no trata todavía la problemática de la destrucción de la naturaleza, como hoy se impone, y según lo señala en el último prólogo, el solo hecho de haber centrado sus primeros textos en el concepto de naturaleza y con él, en el del valor de uso, es ya razón suficiente para considerarlo como un autor especialmente relevante en cuanto al tratamiento del concepto de valor de uso en Marx, que posteriormente Echeverría identifica como una cuestión central.

El problema planteado por Bolívar Echeverría sobre un concepto de *praxis*, probablemente demasiado optimista en Marx, y también en Sánchez Vázquez como su intérprete crítico, puede resumirse así: Echeverría acierta en el reproche que hace a Marx y Sánchez Vázquez y es el fundamento de algunos de sus aportes más significativos para el desarrollo ulterior de la teorización marxista crítica en particular y, el de la filosofía social en general; por lo tanto conforma la base de su teoría del *ethos* histórico como eje central de una teoría materialista no eurocéntrica de la cultura. Al mismo tiempo, su reproche no es pertinente y sólo puede interpretarse como consecuencia de su mayor limitación filosófica, a saber, la tendencia a simplificar la problemática de la ideología para poder hacer algo correcto en lo falso existente. Ahí se da una singular oscilación entre limitarse a una descripción de determinadas formas sociales de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista, esbozados como arquetipos, y una afirmación idealista de las mismas allende estudios materiales lo suficientemente profundos.

En cuanto a Sánchez Vázquez y Marx cabe señalar que desde la óptica de Bolívar Echeverría y Alfred Schmidt, podemos constatar un optimismo en parte exagerado respecto a la *praxis* humana y su potencial transformador, en lo que hace a su factibilidad y aspirabilidad[12]. Pero también a partir de Sánchez Vázquez y Alfred Schmidt se debe profundizar el concepto de *praxis* de Marx, que atraviesa su radicalidad. Esta radicalidad del concepto de *praxis* no alienta fe ingenua alguna, sino que ella misma deviene impulso para la comprensión de su propia limitación conceptual, y también real. *Praxis* no es simplemente la categoría opuesta a naturaleza (o a la forma natural), como en parte da a entender Bolívar Echeverría, sino que recién a través de la *praxis*[13] es posible un concepto cualitativo de naturaleza.

Finalmente, en lo referente a esta objeción de Echeverría acerca de un concepto de *praxis* tal vez demasiado acrítico, es necesario recurrir otra vez al contexto histórico. Las teorías de Adolfo Sánchez

Vázquez y Alfred Schmidt se elaboraron en un contexto histórico totalmente distinto al del fundador del socialismo científico. Si bien ambos escriben sus textos centrales sobre el concepto de *praxis*, a comienzos de los años sesenta, o sea en una época de turbulencias palatinas, previas al movimiento estudiantil casi universal, que en el año 1968 alcanza su máxima intensidad, no obstante, estos hechos no constituyen necesariamente el punto de referencia histórico político principal de sus teorías. Habla a favor de esta interpretación también el hecho de que, en ambos casos, el comienzo de la elaboración de esas teorías precede a los antecedentes del movimiento del 68. En ambos autores es evidente un punto referencial histórico político que no admite una mirada positiva respecto a la *praxis* humana predominante en su contexto. Para ellos no existió algo así como fuera para Marx el período previo a la revolución de marzo de 1848. Ambos autores están bajo la influencia de la experiencia absolutamente negativa del fascismo en Europa. Sánchez Vázquez luchó contra el franquismo, que después de corto tiempo despedazó el proyecto esperanzador de una democracia española de izquierda y, Alfred Schmidt se ubica en la tradición inmediata de la Escuela de Frankfurt, cuyos representantes debieron huir al exilio para escapar de una muerte segura a manos del movimiento de masas nacionalsocialista, en Alemania.

Para ambos autores la experiencia y el recuerdo inmediato de una *praxis* humana, que interviene de manera radical, son en primera línea negativos; lo cual comparten además con Gramsci, quién no tan casualmente escribió la mayor parte de su *Filosofía de la praxis* en cárceles fascistas. Se podría cuestionar aquí, si la actividad fascista, franquista y nacionalsocialista pueden ser concebidas, en rigor, como *praxis*, ya que ésta incluye conceptualmente una reflexión teórica. No obstante, en todos los casos, el ascenso de estas fuerzas, las más destructivas de la sociedad burguesa tardía, implicó el amplio fracaso de la *praxis* política emancipatoria. Por lo tanto, si en las obras de estos autores se discute, a lo largo de sus páginas, el problema de la relación entre circunstancias objetivas y la posibilidad subjetiva de influirlas, como así también el problema del conocimiento de estas circunstancias objetivas, todo esto puede parecer al lector de hoy, más aún a quien no tiene una formación filosófica específica, una suerte de ejercicios escolásticos de conceptos. Pero esa posible visión está más emparentada con una apatía y resignación política, predominante en la actualidad, como también con una amnesia histórica, que con un agotamiento de la filosofía misma.

El concepto de *praxis* de ambos autores, a pesar de la primera apariencia, no sólo es la resultante de una confianza en las inmensas posibilidades de la capacidad humana para la transformación planificada del mundo y su conocimiento concomitante, confianza que proviene de la tradición burguesa progresista, sino que también emana y, aún más, de una indignación consternada ante la *praxis*

humana vivida. El mencionado conocimiento concomitante no es sólo uno que actúa como gran esclarecedor, que ilumina cada vez más el mundo con la verdad sino un conocimiento del espanto. Tal vez sea ésta una de las máximas genialidades de Adolfo Sánchez Vázquez, quien en su exilio mexicano, llegó a desarrollar una conceptualización crítica de la historia, comprendida en su concepto de *praxis*, sin conocer la obra de Walter Benjamin.

2. La determinación conceptual de cultura y naturaleza.

Partiendo del concepto de *praxis* de Marx, Adolfo Sánchez Vázquez procura superar la desaparición del sujeto que se constata en varias teorías, por ejemplo en la interpretación dogmática (estalinista) de Marx. Cuestiona las teorías que reducen lo socialmente evolucionado a algo natural eterno o, como dice Marx de manera crítica y distanciada, a algo "natural", [naturwüchsig][11], ancestral, atávico. Esas teorías en cuestión, en sus análisis erróneos siguen la falsedad de las condiciones sociales dominantes, en las cuales su propia continuidad se convierte en el destino de la historia, reduciendo así a la mayoría de los seres humanos al rol de garantes de la permanencia de estas condiciones, en lugar de considerar que, para los sujetos de la historia son las condiciones sociales las que constituyen el marco organizativo social.

Esa "naturalización" de lo social, que pervierte las relaciones al convertir y elevar a sustancia primigénita incuestionable algo que se deduce, no implica una aproximación real a la naturaleza. Expresado en las palabras marxianas de la *Crítica de la economía política*: el "olvido" del carácter social de la producción en la conciencia dominante de la sociedad burguesa, es decir la comprensión errónea del valor como dimensión natural, es una modalidad excluyentemente negativa de referenciación en la "naturaleza". Ésta sustituye el análisis real de las condiciones sociales, resultando de esa ausencia que, la fijación en el aspecto del valor de uso tenga un carácter meramente instrumental y no implique un interés auténtico de comprensión del mismo.

Aquí es necesario precisar la afirmación que hiciéramos respecto a la falsa conciencia que, necesariamente se da, cuando proviene de una comprensión unilateral del doble carácter, tanto social como privado, de la producción de mercancías, o sea de la producción de valor, valor de cambio y valor de uso, registrando sólo el aspecto privado del proceso de la producción de mercancías, el que genera valor de uso. La fijación burguesa en el aspecto privado de la producción, lo que a su vez es la naturalización de la forma capitalista de la reproducción históricamente desarrollada, *no* significa necesariamente un verdadero interés de comprender lo particular, lo privado, el aspecto del valor de uso o el aspecto de la forma natural de la mercancía. Se trata de una referenciación meramente negativa, en esas instancias ya que con ella se obvia aparentemente la necesidad

del análisis científico (es decir crítico) del aspecto social de la producción. Pero esta negación es sólo abstracta y no una determinada.



Eso es precisamente lo que diferencia a las teorías burguesas acerca del "aspecto privado" de la producción, de las de Bolívar Echeverría. Éste intenta avanzar en el análisis material de lo privado, en el análisis del valor de uso, de la forma natural de la producción. Por esta razón en su teoría de los *ethe* históricos de la modernidad capitalista salta ya a primera vista la diferencia fundamental con los estudios de Sánchez Vázquez en cuanto al concepto de *praxis*. En ambos casos se trata del intento de superar la incapacidad de la sociedad burguesa de comprenderse a sí misma. Además, ambos se proponen que sus teorías asuman una posición crítica dentro de la discusión marxista. Esto no proviene de un sectarismo pedante ni de una adhesión irreflexiva a una determinada corriente teórica preferida, sino más bien de la constatación del hecho de que incluso la elaboración teórica de tradición marxista se ha visto afectada por la incapacidad de la sociedad burguesa, ya mencionada, de comprenderse a sí misma.

Mientras Sánchez Vázquez con el concepto de *praxis* intenta dotar de contenido filosófico al programa, que Alfred Schmidt describe así: "el conocimiento marxista apunta a liberar nuevamente a la historia de su entumecimiento que quedó varada en hechos consumados"[12], para Echeverría se trata de aportar al análisis de lo que él concibe como vinculado a la "forma natural de la mercancía" en sentido marxiano. Estos son factores, que en cierto sentido preceden a la historia, sin ser totalmente ajenos a ella. Son elementos del ser natural y humano, que subyacen a las relaciones sociales inmediatas, las que *comparativamente* pueden ser modificadas rápida y fácilmente, mediante un proceso revolucionario. Se trata de aquellos componentes de la realidad social y en cierto sentido también de la realidad natural que, por su persistencia y renitencia se manifiestan como inmutables, y tal vez incluso lo sean, al estar sometidas directamente a las leyes de la naturaleza. En todo caso debe observarse, que las leyes de la naturaleza no son concebibles allende la realidad social (respectiva) y, sólo actúan de modo directo en el plano histórico respectivo.

La compleja relación entre naturaleza y sociedad, entre materia y subjetividad presenta considerables problemas epistemológicos y ha sido estudiada en profundidad y de manera ejemplar para la discusión marxista crítica por Alfred Schmidt, aquélla encuentra su propio correlato en la compleja relación entre condiciones directamente determinadas por la sociedad y, estructuras intersubjetivas que evolucionan y se modifican en plazos mucho más prolongados, a saber, el idioma, las tradiciones, las expresiones culturales en el más amplio sentido. Pero el enfoque de Echeverría no debe interpretarse de manera alguna como un intento de echar por la borda la *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez o conceptos similares en Europa. Su teoría puede ser entendida, más

bien, como un intento de radicalizar la filosofía de la *praxis*. La intención es alcanzar conceptualmente, en el sentido etimológico de la palabra radical, las raíces de las condiciones sociales existentes.

Echeverría no pretende pues una versión burguesa diluida de la teoría marxiana, como se le reprochó a veces, sino lo contrario: privar de argumentos a las interpretaciones superficiales, naturalizantes y culturalizantes de la sociedad burguesa y las relaciones capitalistas de producción; sus autores no han investigado seriamente las condiciones sociales inmediatas ni la *praxis* humana, que las genera, tampoco los estratos profundos naturales y culturales, que sin duda existen en toda sociedad y frenan frecuentemente su transformación directa, razón por la cual esas interpretaciones suelen ser aplaudidas por las teorías conservadoras. La ocupación terminológica del espacio social, producto directo de la *praxis*, por tendencias culturalizantes y naturalizantes, ha excluído de la esfera conceptual, el verdadero análisis de las relaciones naturaleza-sociedad y cultura-sociedad.

El propósito de Echeverría de centrar el análisis en estas dos relaciones, debe interpretarse como otro paso en la dirección de lo que fuera el proyecto teórico de Marx, a saber, la sucesiva desmitificación de las ideas burguesas sobre su propia existencia. Mientras el objetivo de Sánchez Vázquez es desmitificar lo que devino del producto de la *praxis* humana, de la actividad humana consciente, es decir su desplazamiento hacia algo "natural" o "eterno-inmutable", para Echeverría se trata de superar el verdadero ocultamiento, ése que está también implícito en aquella mitificación de lo que "naturaleza" y "cultura" realmente son. Estos conceptos han sido utilizados sólo para sustituir algunos aspectos de las relaciones sociales, a los que la elaboración teórica burguesa no puede acceder conceptualmente por sus limitaciones ideológicas e históricas; por lo cual es necesario estudiarlos ahora como momentos de la realidad, cuya existencia escapa al uso ideológico de estos términos.

Es evidente que no se puede descender a los estratos profundos sin que haya una pérdida de la conciencia anteriormente alcanzada, por el hecho de que la naturalización y culturalización de las condiciones sociales divulgadas han ocupado el terreno terminológico con conceptos ideologizantes de tal manera, que resulta casi imposible penetrar en él y salir indemne. Así como Alfred Schmidt reiteradamente destaca –y con razón– que la filosofía de la *praxis* no puede dejar de recurrir al idealismo filosófico de la conciencia para poder enfrentar conceptualmente al materialismo mecanicista y al marxismo dogmatizado, otro tanto ocurre con Echeverría, quien para superar la negación tendencial, que ostentan la mayoría de las teorías marxistas de la forma natural de la reproducción social y, los cimientos culturales de toda reproducción material y organización social, se ve obligado a recurrir a ciertos términos y conocimientos idealistas a fin de poder enfrentar el predominio conceptual de esas teorías.



Pero al mismo tiempo cabe considerar aquí la objeción que Alfred Schmidt hace respecto a un énfasis exagerado de *praxis* o sujeto. Schmidt señala que, objetividad externa, naturaleza y materia no pueden subordinarse por completo a la capacidad humana de transformar el mundo,[16] sin que por esto se reste importancia a la subjetividad y *praxis* humana. Remitiéndose a Marx y Hegel, destaca la importancia de la "astucia del hombre",[17] que desarrolla en la praxis para transformar la materia, según sus necesidades y fines pero respetando sus leyes.[18] A esa relación dialéctica entre sociedad y *praxis* transformadora del mundo por una parte y, naturaleza externa, materia por la otra, debe encontrarse el correlato existente en la relación entre cultura, tradiciones, idioma, etc. por un lado y la sociedad y praxis humana por el otro. Evidentemente, ese correlato debe desarrollarse, a su vez, en un doble sentido.

Por un lado la relación entre tradición (cultural) y *praxis* (revolucionaria) está restringida, en tanto la *praxis* no puede romper con esas tradiciones a su arbitrio, sino que también aquí debe comportarse con "astucia": un ejemplo de esto son los idiomas, los cuales, sin duda, se originaron en circunstancias de opresión y explotación y, por lo tanto en su estructura conllevan elementos ideológicos que distorsionan el proceso del conocimiento. Simultáneamente la *praxis* revolucionaria debe partir de estos idiomas para poder transformar las condiciones sociales e incluso los idiomas mismos.

Por otra parte es necesario considerar el sentido inverso de la relación de dependencia (o sea entre determinación cultural/natural de lo social y su transformación praxis). Es evidente que la tradición, más que la materia, nunca está totalmente exenta de la praxis social de los seres humanos. El recurso al concepto de *praxis* de Sánchez Vázquez y a las consideraciones de Alfred Schmidt acerca del concepto de naturaleza, podría ayudar, con el aporte de Bolívar Echeverría, a llevar la reflexión crítica necesaria, de esa relación de doble interdependencia, a la precisión indispensable para alcanzar el nivel conceptual que se requiere a fin de que las sociedades existentes puedan transformarse en una sociedad no autodestructiva, o sea, por último, en una sociedad libre.

Aparentemente, esa transformación ya no sería factible hoy. Sin embargo es, evidentemente, una necesidad imperativa, a menos que las tendencias autodestructivas de la formación social existente deben quedar libradas a sí mismas y sus operadores ciegos, como lo demuestran de manera irrefutable los conflictos bélicos más recientes.

3. Crítica filosófica del eurocentrismo.

Al final de nuestra investigación retomamos el abordaje del problema del eurocentrismo. Como se evidenciara, la crítica filosófica a esta problemática tiene gran relevancia para Bolívar Echeverría, pero también está presente en varios trabajos de Sánchez Vázquez, quien

interpreta el concepto de *praxis* en un sentido tal, que resulta incompatible con una mirada estrecha a Europa y sus tradiciones. Al mismo tiempo, ambos autores se referencian casi exclusivamente en obras europeas o de los EE.UU. Trataremos primero este segundo aspecto.

a) Acerca del problema de concentrarse en autores europeos.

En sus estudios sobre la relación entre filosofía y *praxis*, en la historia, el filósofo hispano-mexicano Sánchez Vázquez se mantiene fiel a su origen europeo, al plantear como temática exclusiva la historia de las ideas de "occidente" sin mencionar otras evoluciones en la historia de las ideas. Si bien es cierto que, de haberlo hecho, hubiese sido algo forzado y artificial por cuanto su principal interés radica en el fundamento teórico-histórico del concepto de *praxis* en Marx. También Bolívar Echeverría se basa sobre todo en autores del llamado viejo continente.

¿Pero cómo se concilia esto con el enfoque expuesto en la teoría de los cuatro *ethe* modernos de Echeverría, cuya intención es superar el eurocentrismo, al menos en el terreno de la filosofía social? ¿Cómo se concreta la crítica de Sánchez Vázquez al eurocentrismo en Hegel, y en parte también en Marx y, un "cierto marxismo"?

> "Pero no basta reconocer el carácter histórico de la razón que si se entiende –como lo entiende Hegel– teleológicamente, es decir, como una razón que se identifica con un fin que se realiza necesaria e inevitablemente, realización que llevan a cabo los pueblos de occidente y de la que quedan excluidos los que Hegel llama 'pueblos sin historia'."

El racionalismo marxiano es incompatible con este racionalismo teleológico universal y abstracto que, en definitiva, esconde y justifica tras el reino de la razón el reino de la burguesía y del Estado burgués. Pero Marx, y sobre todo cierto marxismo, no siempre se ha deslindado de esta racionalidad universal de la que se alimenta el eurocentrismo que deja a los pueblos no occidentales fuera de la historia".[19]

¿O es la denominación, recogida de Hegel, de la América precolonial como una "cultura puramente natural"[20] nada más que una "profecía que se autocumple" [*selffulfilling prophecy*]? Los "descubridores" europeos comenzaron hace 507 años a someter un continente, al que describieron como un continente virgen, sin evolución, aunque se aprovecharon de su historia humana (que en algunos aspectos era más diferenciada que la europea). Esto no sólo rige para los cultivos agrícolas que se llevaron, más de treinta sólo del actual territorio mexicano (como tomates, patatas, maíz, cacao), sino que también lo hicieron a través de la importación de oro puro por ejemplo, que tuvo enorme importancia para la circulación de dinero y, por ende para el modo de producción capitalista en Europa,

destruyendo asimismo y con premura cuanto documento pudiese dar cuenta de aquella historia. Esa destrucción llevó consigo la demolición de prácticamente todos los testimonios arquitectónicos de aquella historia (las pirámides que aún hoy fascinan a los visitantes, son sólo los zócalos pétreos despojados de todo ornamento, sobre las cuales alguna vez se erigieron templos majestuosos, de cuya belleza hoy no queda ni la mínima huella, salvo las crónicas de algunos participantes de los primeros viajes de la Conquista); esa devastación condujo entonces a un efecto retroactivo, dando lugar a algo así como un "continente sin historia precolonial", si historia se entiende como el registro consciente y documentado de la génesis de nuestra propia existencia. El mayor y más impresionante Museo Antropológico (como el de México, Distrito Federal) es un David frente al Goliath de las miles de hogueras, en las cuales se quemaron los cuantiosos testimonios escritos prehispánicos, cuya existencia está hoy comprobada. Y, las gigantescas basílicas se construyeron sobre y con los escombros de las pirámides demolidas. Un David –si se nos permite el énfasis de esa metáfora– que por cierto merece respeto, pero que esta vez se enfrenta a mayores dificultades, y es muy poco probable que pueda retomar las concepciones filosóficas de aquella parte de la historia de la humanidad.



b) Concepto crítico de praxis versus universalismo abstracto: el eurocentrismo.

El concepto crítico de *praxis*, cuya elaboración es impulsada de manera decisiva por Adolfo Sánchez Vázquez, no sólo puede dirigirse contra el progresismo ingenuo y la confianza simple en una supuesta capacidad humana de modificar todo a voluntad, sino que significa también el aporte de elementos esenciales a la crítica filosófica del eurocentrismo, el que a su vez tiende a estar incorporado en la fe en el progreso, discutida anteriormente. En este sentido, la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez es, en última instancia, más afín a la de Bolívar Echeverría de lo que parecería a primera vista.

Para el primero es precisamente la pérdida del concepto de *praxis* lo que podría conducir a que determinadas formas de actividades humanas conocidas en Europa, subrepticiamente y a modo de reflejo se hayan hecho extensivas a *todos* los seres humanos como las únicas portadoras de felicidad. En el contexto de la estética, uno de sus principales campos de análisis, Sánchez Vázquez desarrolla esa crítica del eurocentrismo a través del concepto crítico de *praxis*. El teoricismo, que precisamente se caracteriza por la pérdida de la noción de *praxis*, es para el filósofo uno de los fundamentos del eurocentrismo en las ciencias:

> "Ahora bien, el peligro para toda teoría, incluyendo la verdadera, es que pierda la conciencia de sus propios límites. Y éstos no son otros que los que impone la propia praxis. Los Principios válidos para explicar una praxis artística, dejan de

serlo cuando se aplican a otra distinta, o cuando la realidad teorizada queda atrás y aparece otra que exige nuevos principios explicativos. Tal es la limitación de las estéticas clasicistas al pretender medir todo arte por el rasero clásico y descalificar –como hacía Winckelmann con el barroco– un arte que no se deja medir por él."[21]

A pesar de que las filosofías de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría comparten el punto de partida de una interpretación crítica no dogmática de Marx, además del mismo lugar geográfico de su actividad –México, Distrito Federal– sus filosofías siguieron caminos distintos; y, no obstante se reencuentran de cierto modo en ese punto. Aún cuando el eurocentrismo no figure como referencia tan negativa en la obra de Sánchez Vázquez, como en la de Echeverría, sin embargo, precisamente en el momento de confluencia de las nociones de *praxis* y estética, sus dos principales objetos de investigación, su elaboración teórica enfoca ese problema que tanto gravita en el desarrollo de una nueva teoría crítica adecuada a las relaciones sociales generales, a las que se denominan globalizadas. En esto no es casual, que tanto Sánchez Vázquez como Bolívar Echeverría mencionen el barroco como ejemplo de la incomprensión eurocéntrica del mundo. Durante mucho tiempo esa forma artística fue muy importante en América Latina; permitía mezclar de manera singular elementos europeos y prehispánicos, lo que particularmente en México se produjo por cuanto ofrecía esa posibilidad de combinar aspectos muy diversos y eludir la idea de "pureza".

Aunque el exiliado español no lo fundamente explícitamente así, frente a la "colonización estética" [22] expresa con toda claridad su actitud crítica, desarrollada a partir del concepto de *praxis*, en la referencia que hace al barroco y a la incomprensión de uno de los historiadores de arte más prestigiosos de Alemania. A Sánchez Vázquez y Echeverría, también une la crítica simultánea a las "abstracciones vacuas"[23]. Desde puntos de partida similares pero por vías diferentes arriban ambos a la crítica del "universalismo abstracto"[24] y la elevación falsificante de particularidades europeas al presunto rango de propiedades humanas eternas.

Estas reflexiones tan inusuales hoy en día entre científicos del llamado "Primer Mundo", incluyendo la mayoría de los que se referencian en el marxismo, están menos alejadas del fundador de la crítica científica, de lo que se supone en general, o sea del análisis de las condiciones sociales imperantes en la actualidad. Marx ya había reconocido, hasta qué punto la afirmación ideológica de las relaciones de producción capitalistas depende de los esquemas del pensamiento eurocéntrico. Aunque no profundizara de manera sistemática este aspecto de lo falso todavía vigente, sin embargo hace alusiones explícitas a él en varias oportunidades, sobre todo en su obra principal.[25] El hecho de que estas formulaciones de Marx casi

no repercutieran en el posterior debate marxista, pone de manifiesto la estrechez de miras, con la cual la mayoría de los marxistas, como también los activistas comunistas y socialistas creyeron poder ampararse en muchos aspectos de la ideología burguesa. Pretendían revolucionar el mundo sin perder sus propios privilegios como europeos, blancos, habitantes del primer mundo, socializados en una cultura marcada por el cristianismo. Se proponían la cuadratura del círculo. Su fracaso no remite a la falsedad de la teoría marxiana y la utopía comunista de un mundo sin opresión y explotación del hombre por el hombre, sino más bien a la falsedad de los impresionantes vestigios de la ideología burguesa como también de sus actitudes y estructuras, las que todavía arrastran en su pensamiento y accionar. La superación del *impasse* actual –que si las apariencias no engañan, está empujando a Europa hacia una nueva fase de autodestrucción abierta, o sea la guerra– no se alcanzará añadiendo más formas burguesas al proyecto de una teoría crítica y una *praxis* emancipatoria, sino sólo desistiendo, precisamente, de esas falsas ideas, actitudes y estructuras del mundo burgués, el que desde hace tiempo resulta anacrónico y patalea por su supervivencia de manera cada vez más violenta.



No es el achatamiento de la crítica de Marx a la forma capitalista de socialización, por definición destructiva, la respuesta adecuada al fracaso de la vía del socialismo real sino, la radicalización de la crítica de lo falso existente, que no debe omitir ningún aspecto de la crítica de Marx. Allí donde él mismo muestre remanentes de aquel pensamiento burgués-represivo, antes denunciado, debe aplicarse la radicalización de su propio enfoque, también a él.[26]

Y una de las superaciones esenciales de esa herencia es la del eurocentrismo. Marx hizo las primeras advertencias al respecto, pero fueron casi sistemáticamente ignoradas por sus sucesores. El abordaje de las filosofías sociales de Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez puede estimular la necesaria superación de un antiquísimo tabú filosófico de dos maneras. Por una parte sus filosofías mismas constituyen ya una componente de ese proyecto de elaboración teórica no eurocéntrica, o por lo menos de una crítica al eurocentrismo como base y resultado de una *praxis* determinada; por lo tanto, conocerlas es provechoso, si no indispensable para dar ese paso tan postergado. Por otra parte el mero hecho de discutir esas filosofías en Europa constituye un acto, que sólo puede ser pensado y realizado más allá de la lógica eurocéntrica de la mayor parte de las filosofías existentes, incluso de las más significativas para la emancipación de los seres humanos. Estudiar e investigar estos y otros filósofos importantes del llamado "Tercer Mundo", discutir con ellos, implica cavar la fosa a una de las tradiciones más oscuras de la historia de la filosofía europea.

Traducción del alemán de Dora de la Vega y Eckart Dietrich.

OTAS

Stefan Gandler, *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko.* Hamburg, Berlin: Argument-Verlag, 1999. 459 pp. ISBN: 3-88619-270-9.

"Ultramontana" se utiliza aquí en sentido figurado y no literal. Hoy la teoría social en las metrópolis económicas y políticas es a menudo más ultramontana que lo que son las ideas sociales de los últimos rincones del mundo.

A pesar del empeño del autor por encarar en este escrito el etnocentrismo filosófico, no sólo de modo discursivo sino también en la actividad teórica misma, es evidente que está más aprisionado en las condiciones dominantes que lo que desearía una persona con momentos de pensamiento libre y crítico. Incluso el cambio de lugar geográfico a fin de romper la estrecha perspectiva se evidencia como insuficiente a la hora de escapar del provincialismo, que cada vez más florece en el marco de una globalización, anunciada con los alaridos de mercado.

Se encuentran excepciones en las teorizaciones feministas, por ejemplo. En ese sentido, el presente escrito tiene un parentesco con ellas, en la medida en que en ambos casos se trata de horadar mecanismos pseudoracionales al servicio de la defensa de las estructuras existentes de dominación y de las ciencias.

Comparar en: Gandler, *Peripherer Marxismus*, ed. cit. el subcapítulo sobre las diferencias de Echeverría sobre el concepto de *praxis* en Adolfo Sánchez Vázquez, pp. 210 ss.

"Claro, la afirmación de Sánchez Vázquez es una reafirmación de lo que plantea Marx sin duda. Pero justamente yo creo que el problema está en que Marx no tiene una definición en qué consiste la vida praxis del ser humano." (Tercera entrevista con Echeverría, Casette I, lado .B, núm. 150-153).

Alfred Schmidt, "Praxis", en: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild (Eds.), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe*, Bd. 4, München: Kösel, 1973. pp. 1107-1138, aquí: p. 1119. Schmidt cita aquí: Karl Marx, *"Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie"*, en: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Tomo 42, Berlin (RDA): Dietz, 1983. pp. 47-768, aquí: p. 323.

Así por ejemplo en el Manifiesto: "La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. (...) Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres al fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas." (Carlos Marx, Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista*, en: los mismos, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre; Manifiesto del partido comunista; Ideología alemana*, México, D.F., Ed. Colofón, 1994, pp. 122-165, aquí: p. 127).

Comparar por ej. : "La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador.*" (Karl Marx, *El capital*, Tomo 1, ed. cit., p. 613). En el prólogo de la edición alemana actual de su obra sobre el concepto de naturaleza en Marx, Alfred Schmidt comprueba, en los más diversos pasajes del texto, esa relación de Marx con la *praxis* humana, en las que no se manifiesta tan superficialmente eufórico, en particular en lo referente a la destrucción de la

naturaleza. (El prólogo de la Nueva Edición de 1993 no consta en la traducción del libro, sino que se publicó por separado como: Alfred Schmidt, *Para un materialismo ecológico*, trad. Stefan Gandler, en: *Dialéctica*, Revista de filosofía, ciencias sociales, literatura y cultura política de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, Nueva época, invierno 1995, vol. 19, núm. 28, pp. 84-101). Respecto a las reflexiones no progresistas de Marx comparar también el subcapítulo *Sobre la reconstrucción del concepto de ideología en la crítica a la economía política*, \p \h en la página 8 de este texto.

"Mientras que el modo capitalista de producción impone la economización dentro de cada empresa individual, su anárquico sistema de competencia genera el despilfarro más desenfrenado de los medios de producción sociales y de las fuerzas de trabajo de la sociedad, creando además un sinnúmero de funciones actualmente indispensables, pero en sí y para sí superfluas." (Karl Marx, *El capital*, Tomo 1, ed. cit., p. 643).

Schmidt aborda estas contradicciones de Marx respecto a la relación entre *praxis* y naturaleza del siguiente modo: "El reino de las fuerzas naturales para Marx tiene algo del 'esplendor poético sensual' renacentista, que él en la "*La sagrada familia*" capta en el concepto de materia del materialismo baconiano, ya orientado hacia la técnica. Ese reino no es sólo un gigantesco *material*, que está presente bajo todas las condiciones sociales de existencia de los hombres en todas sus manifestaciones fenoménicas, sino al mismo tiempo un *potencial*, cuya actualización extensiva e intensiva se produce según el estadio alcanzado en cada caso por las fuerzas productivas". Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, D.F., Siglo XXI eds., cuarta edición en español, 1983, p.184. Con esto Schmidt hace referencia a: Karl Marx/Friedrich Engels, La sagrada familia, o Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y compañía, en: Karl Marx/Friedrich Engels, *Obras*, Vol. 6, Barcelona, Buenos Aires, México, D.F.: Crítica Grupo edit. Grijalbo, 1978, pp 1-248, aquí: p. 147).

Schmidt critica en este sentido al precipitado rechazo de Marx a Feuerbach en la tesis que le dedica: "Lo que las *Tesis* de 1845 reprueban como el mero carácter meditativo del materialismo feuerbachiano, no fue sólo expresión de atraso teórico político, sino que contenía asimismo aquello que Horkheimer y Adorno llamaron "el ímpetu de la existencia hacia su propia paz." (Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt am Main 1974, Europäische Verlagsanstalt, 211 pp, p. 221.) Schmidt se remite aquí a: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Ed. Trotta (2ª ed.) 1997, p. 299).

"En el trabajo –para Marx sobre todo en el trabajo correctamente organizado– la naturaleza exhibe a los hombres un aspecto más diferenciado, y para así decirlo 'más natural'(...) En la forma del material de trabajo la naturaleza se presenta *también* a los hombres como algo cualitativamente determinado". (Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, ed. cit., p.184). Considerar aquí que, con la formulación de trabajo "correctamente organizado", Schmidt limita asimismo el concepto de *praxis* al trabajo no alienado, como Marx.

Ver p.ej.: Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, Tomo I, Vol. I, México, D.F., Siglo XXI eds., 1991, pp. 90. (Original: Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Nach der vierten, von Friedrich Engels durchgesehenen und herausgegebenen Auflage* (Hamburg 1890). Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Band 23, Berlin (DDR): Dietz, 1975, pg.87).

[17] Alfred Schmidt, *Praxis*, ed. cit., p. 1120.

[18] "Así como la naturaleza no se puede resolver en los momentos de un 'espíritu' concebido metafísicamente, tampoco se disuelve en los modos históricos de su apropiación praxis. En esta falsa perspectiva cae Lukács en su escrito titulado '*Historia y Conciencia de Clase*', que por lo demás es importante para la historia de la interpretación de Marx." (Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, ed. cit., p. 77).

[19] *Ibid.* p.119.

[20] "El hecho de que el aparato humano del conocimiento, así como los objetivos que enfoca, están acuñados específicamente por la historia, no implica un mero 'historicismo'. Por cierto no se puede realmente separar en el mundo humano y en el de las cosas, lo que es el estado natural y cuál es el agregado social. Sin embargo no está en cuestión por eso la 'prioridad de la naturaleza externa'. La teoría marxista de la *praxis* cuenta con una estructura propia de la materia, que no se disuelve en subjetividad histórica, pues adquirió ya antes de toda interpretación 'subjetiva' (en el sentido relativista) una *forma universal*, resultante de la *praxis* colectiva." (Alfred Schmidt, *Praxis*, *ibid.*, pg. 1121. Schmidt cita el término "prioridad de la naturaleza externa" según: Karl Marx, *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos 1968, p. 48. También se remite a: Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Seix Barral 1971, pp 246-247).

[21] Adolfo Sánchez Vázquez, *"La razón amenazada"*, en: del mismo autor, *Escritos de política y filosofía*, Madrid, Ayuso y Fundación de Investigaciones Marxistas, 1987, pp. 131-136, aquí: p. 134. En este texto, la crítica filosófica de Sánchez Vázquez va obviamente más lejos que en el libro *Filosofía de la praxis*, que básicamente comentamos.

[22] Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente 1974 (4ª ed.), pp.°170-171.

[23] Adolfo Sánchez Vázquez, *Invitación a la Estética*, México, D.F., Grijalbo, 1992, p. 42.

[24] *Ibid.* Comparar: "Algo semejante sucede cuando los principios estéticos dominantes en la cultura occidental tratan de extenderse a otras culturas, dando lugar con ello a una verdadera colonización estética". (*Ibid.*)

[25] "Si los principios de una teoría se extienden más allá de la realidad a la que responden, o entran en contradicción con una praxis que no se ajusta a ellos, dejan de ser instrumentos teóricos válidos; es decir, pierden su fuerza explicativa y se convierten en abstracciones vacuas o en un simple conjunto de normas." (*Ibid.*).

[26] Bolívar Echeverría, *"La identidad evanescente"*, en: del mismo autor *Las ilusiones de la modernidad*, México, D.F., UNAM y ed. El Equilibrista, 1995, pp. 55-74, aquí: p.56.

[27] Comparar p. e. Karl Marx, *El capital*, Tomo I, ed. cit., Cap. 22.5, p. 636, especc. nota 63. Ver también p.\p\h en la página 8, nota 189, de este texto.

[28] Esto rige por ejemplo para los problemas de las relaciones de género como relaciones socialmente construidas.

El Marxismo de Bertolt Brecht: Vanguardia Política y Vanguardia Artística

francisco josé martínez

Bertolt Brecht, como tantos artistas e intelectuales de su época no fue marxista desde su origen. Nacido en una familia acomodada de la burguesa ciudad de Ausburgo en su juventud Brecht cultivó un radicalismo anarquizante que su posterior paso al marxismo y al comunismo no logró borrar nunca del todo. Como tantos intelectuales de origen burgués Brecht se sitúó casi siempre en un ultravanguardismo purista que chocaba, a veces frontalmente, con las directrices del comunismo ortodoxo, al cual, por cierto, nunca se afilió formalmente. Sus inspiradores en el marxismo[1] fueron su profesor Fritz Sternberg, un economista que en 1926 había publicado un libro titulado *El imperialismo* de inspiración más luxemburgista que leninista, y Karl Korsch el cual traspasó a Brecht su interés por la dialéctica hegeliana como medio de revitalizar filosóficamente un marxismo que corría peligro de disolverse en un positivismo ramplón y evolucionista y posteriormente su concepción del marxismo como una ciencia materialista de la historia. Brecht no llegó al marxismo por solidaridad con los oprimidos o por cercanía a la clase obrera, mucho menos por compasión, sino lo que le llevó al marxismo fue la pasión pura por el conocimiento. Buscando las causas de la crisis económica y tras despreciar por insulsas las explicaciones de la economía burguesa descubrió *El Capital* de Marx y vio en él las claves para explicar la evolución y crisis de la economía capitalista[2]. Fue, pues, la cuestión de **la verdad** la que le llevó a unirse, más teórica que prácticamente al marxismo. La obra de Brecht es la puesta en escena del dicho 'la verdad es revolucionaria', y siempre procuró descubrir y mostrar la verdad, aunque con las precauciones debidas en los momentos difíciles. En un escrito de 1934 *Cinco obstáculos para escribir la verdad* Brecht delinea su proyecto teórico que pasa por combatir la mentira y la ignorancia teniendo el valor de escribir la verdad, lo que supone que hay que tener la perspicacia de conocerla, de ahí la importancia de la teoría; igualmente es preciso poseer el arte de convertir dicha verdad en un arma eficaz, y aquí entra la cuestión de la técnica artística y la creación poética; también se requiere un criterio para identificar a

Francisco José Martínez, investigador en el Departamento de la Universidad Nacional de Estudios a distancia en Madrid, España. Autor de varios libros, entre ellos: *Metafísica*.

los que puede convertir en eficaz dicha verdad y, por último, hay que tener astucia para propagar la verdad entre sus destinatarios.[3]

Esta forma peculiar de acercamiento al marxismo, más teórica que política o moral explica sus difíciles relaciones con el PC alemán y con los dirigentes rusos. Cuando Brecht se tiene que exiliar no va a la patria del socialismo, la URSS, sino que elige primero Dinamarca y luego los estados Unidos. Cuando vuelve tras la guerra recala finalmente en el Berlín Este no sin dudas. En su exilio danés de Svendeborg, Brecht confesó a Benjamin su lejanía respecto a los soviéticos. Recordando su visita a Moscú y frente al orgullo con el que su anfitrión Tretiakov le muestra los logros del socialismo Brecht dice Benjamin: " 'No está mal, ensaña lo que es suyo. No se enorgullece uno de las cosas de otros'. Pasado un rato, añade: 'Sí, al final me cansé un poco. No podía admirarlo todo, y tampoco quería. Es así: son sus soldados, sus camiones. Pero no los míos'"[4]. Brecht, como Benjamin, saludan la revolución rusa que les parece un gran avance, pero la ven demasiado lastrada de asiatismo, de eslavismo, para interesarles y emocionarles. Su vía hacia el socialismo no pasaba por el Este, sino que era una reflexión acerca de la tradición occidental y especialmente de su nivel más alto, las vanguardias técnicas y artísticas de los años veinte.

También en 1935 mostró su alejamiento de la línea política marcada por los soviéticos y que en aquello años pasaba por la construcción de los frentes populares antifascistas. En el *Discurso pronunciado en el I Congreso internacional de escritores para defensa de la cultura*, en lugar de hacer alabanzas abstractas de la cultura y de condenar al fascismo por bárbaro, Brecht lo condena por ser capitalista : "El salvajismo no viene del salvajismo, sino de los negocios, que sin él no podrían seguir haciéndose"[5]. El fascismo es un arma última del capitalismo en épocas de crisis y Brecht destaca este carácter que une al fascismo con las democracias burguesas en un momento en el que la oposición a destacar no era la de socialismo contra capitalismo, sino la de la barbarie –fascista– contra la civilización defendida a la vez por los capitalistas democráticos y por los partidarios de la revolución socialista. Para el ultraizquierdista Brecht, el fascismo no es algo gratuito sino necesario para poder conservar las relaciones de propiedad existentes y por ello concluye con una exhortación a volver a hablar de las relaciones de propiedad y no sólo de la defensa de la cultura contra la barbarie. En un fragmento de la época del discurso Brecht vuelve a insistir en que la fuente de toda barbarie es la propiedad privada, y que, por tanto, "sin la esperanza de que se obstruirá y agotará un día la fuente de la barbarie si se suprime la propiedad privada en los medios de producción, nadie puede ser hoy un auténtico militante contra el fascismo".[6]

En La República Democrática Alemana, Brecht jugó de nuevo de manera ambigua: por un lado obtuvo las prebendas anejas a ser un

héroe intelectual con pases especiales y privilegios, por otro estaba lejos en su interior del régimen. Cuando el 17 de junio de 1953 los obreros berlineses se alzaron contra el régimen, Brecht anota en su *Diario de trabajo* el 20 de agosto, que por un lado la clase obrera es la que se ha alzado y ha entrado por primera vez en contacto con el poder socialista, un contacto producido "no en forma de abrazo sino de puñetazo", pero que, por otro lado, la evolución histórica no podía suponer el apoyo espontáneo de la clase, que había que tomar medidas que no sólo no contaban con la aprobación de los obreros sino que quizás tuvieran que imponerse contra su voluntad. Una vez más vemos a Brecht lejos de toda identificación emotiva con la clase obrera. Admite que las masas han sido movilizadas por "elementos fascistas organizados" pero no sólo ve elementos negativos en los sucesos ya que en ellos se ha presentado quizás la primera oportunidad de ganarse a los obreros. Brecht envió una carta a Ulbricht, secretario del Partido Socialista Unificado mostrando su solidaridad con el mismo así como la idea de que era preciso un diálogo con las masas acerca del ritmo de avance de la reconstrucción socialista.[7]

Brecht es un buen ejemplo de las complicadas relaciones que el marxismo y el modernismo cultural y artístico han tenido a lo largo de este siglo. Brecht, al contrario que Lukács con el que mantuvo una polémica en torno al realismo, defendía que no era incompatible la tendencia artística en favor del proletariado y el socialismo y un esfuerzo por utilizar las técnicas artísticas más avanzadas tanto en la literatura como en el teatro. Partiendo de la base de que el sentido común no es estático sino que es un producto histórico y que, por lo tanto, se puede modificar, Brecht no daba por descontado que los proletarios sólo eran capaces de entender las técnicas artísticas que, procedentes del siglo XIX, la burguesía había popularizado. La educación de un nuevo gusto artístico capaz de saborear los productos más refinados y vanguardistas era uno de los objetivos fundamentales de su reforma en el campo del teatro junto con la reforma de la dramaturgia en un sentido antiaristotélico y el desarrollo de una nueva forma de actuar sin identificación subjetiva, es decir, contra Stanislavski.

Brecht buscaba formar un nuevo público, una nueva forma de ser espectador, lo que hacía de su estética no sólo una estética de la producción desde el punto de vista del creador, sino también una estética de la recepción al preocuparse por las distintas formas de percepción que presentan los diferentes públicos. El público que pretendía crear Brecht era uno que no hiciera un uso 'culinario' del teatro, es decir, un uso puramente consumista y de entretenimiento, sino que utilizara el teatro como medio de conocimiento de la realidad y como incitación a transformarla. Lo que importaba a Brecht no era tanto la evolución de sus personajes en escena, como la evolución y transformación de los espectadores, gracias a la



contemplación de dichos personajes. Para lograr esto desarrolló su estética antiaristotélica, es decir no basada tanto en la transformación de las emociones y sentimientos como en la generación de conocimientos y opiniones nuevos. El ilusionismo derivado de la identificación con los personajes queda roto por una técnica teatral que hace que el actor muestre que está representando y que la escena no es la realidad. La concepción de un teatro básicamente gestual así como la utilización de procedimientos de interrupción de la representación, como citas, canciones, películas, pancartas desplegadas en escena, etc. hacen que el espectador no pueda identificarse emotivamente con lo representado sino que se ve continuamente sacudido por shocks que lo mantienen alerta y despegado de lo que sucede en la escena. El teatro épico de Brecht interrumpe la acción de forma continua ya que pretende más representar situaciones que desarrollar acciones. Como nos dice Benjamin en sus escritos sobre el teatro épico de Brecht, esta forma de representar es un buen ejemplo de la dialéctica suspendida o detenida, de la producción de un estancamiento en el flujo real de la vida que causa más asombro en el espaciador que compenetración de éste con lo que sucede en la escena: "en lugar de compenetrarse con el héroe, debe el público aprender el asombro acerca de las circunstancias en las que aquél se mueve".[8] La interrupción rompe la identificación y permite al distancia crítica respecto a los personajes y sus acciones. El teatro épico, basado en la interrupción de la acción, produce que "la corriente de las cosas se rompa en la roca del asombro" haciendo que "la existencia chisporrotee desde el lecho del tiempo y reluzca un instante en el vacío; luego vuelve a acostarla".[9] El teatro épico da lugar a una concepción esencialmente discontinua del tiempo que rompe con el tiempo lineal y cronológico del historicismo viéndose interrumpido por instantes rompedores en los que lo nuevo puede surgir. El tiempo histórico se transforma en devenir revolucionario.

Para Brecht no se trataba sólo de recuperar para los obreros las cumbres del arte y la literatura burguesas del XIX, sino que se enfrentaba con distintas tradiciones y las ponía en contacto.[10] Su búsqueda en la tradición latina, en contra del clasicismo alemán que desde Winkelmann y Goethe hasta Thomas Mann había insistido en la grecolatría, su acercamiento a la tradición oriental, china y japonesa, y especialmente su acercamiento a las tradiciones no literarias, de las que son muestra su interés por los reportajes científicos, la técnica, la novela negra, el cine y el deporte, muestran como Brecht no tenía un respeto beato por la tradición dominante en el arte occidental. Para Brecht la única forma de recuperar la tradición era conservándola en el sentido hegeliano, es decir, superándola al mismo tiempo que se la recupera y conserva. En esto fue mucho menos clasicista que Lukács y se aproximaba más al Bloch expresionista. La parodia que subvierte al repetir fue la forma más

usual en la que Brecht usó a los clásicos burgueses. La parodia entraña un distanciamiento crítico y además al exagerar los rasgos distintivos de lo parodiado permite analizarlo mejor.

Se ha insistido en el interés que Brecht tenía por los elementos no literarios que eran susceptibles de incidir en el arte de nuestro tiempo: los nuevos inventos técnicos que posibilitaron una cultura de masas como la radio o el cinematógrafo, las nuevas formas de diversión como el deporte; las tradiciones literarias populares como la novela negra y de aventuras; el conocimiento científico y técnico que puede cambiar las nociones recibidas de las cosas, como se comprueba en su *Galileo*, etc. Todo este interés se podría decir extraestético contribuía a que la estética brechtiana fuera una estética antisubjetivista, más preocupada por las opiniones que por los sentimientos, en ese sentido antiexpresionista que rechaza el mito del genio creador para desarrollar la teoría del autor como productor; punto éste en el que Brecht coincidía con Benjamin y con Tretiakov al que se debe inicialmente la teoría. Brecht no se presentaba como poeta sino como un trabajador más o más bien como un preceptor o profesor que obligaba al artista a replantearse su situación respecto a los medios de producción tanto propios, la técnica artística, como los más generales empleados en la industria. Paralelo al desarrollo de la vanguardia política surge en la naciente URSS el esfuerzo por desarrollar una vanguardia artística que pretendió repensar los géneros literarios y artísticos tradicionales a la luz de los nuevos medios técnicos y productivos dando lugar a una nueva forma de sensibilidad de la que el artista era en parte productor. Este esfuerzo fue malogrado por el estalinismo con su realismo ramplón y sensualista mal denominado 'socialista' ya que utilizaba las formas más degradadas y academicistas del arte de la burguesía del siglo pasado adobado con grandes dosis de populismo y moralina creadora e impulsora de 'héroes positivos' para producir un arte oficial adulador del sistema y separado de las grandes corrientes vanguardistas en las que los propios rusos habían sido pioneros ya desde principios de siglo, como el expresionismo, el constructivismo,etc.

La diferente concepción de las relaciones que el nuevo arte proletario y socialista tenía que mantener con las tradiciones culturales burguesas enfrentó a Brecht con Lukács en los años 30[11], aunque los escritos de nuestro autor no se publicaron sino póstumamente ya que no quiso enfrentarse abiertamente con un autor como Lukács que desde Moscú mantenía unas posturas que aunque difícilmente podían conciliarse con el realismo socialista tal como era practicado durante la época sí estaba más cerca del mismo que los postulados abiertamente vanguardistas de Brecht. Mientras que los modelos de Lukács eran Balzac y Thomas Mann los de Brecht eran Joyce y la novelística norteamericana como Dos Pasos. Si Lukács era partidario de las técnicas tradicionales en la literatura, Brecht

defendió teóricamente y ensayó de forma práctica todo tipo de técnicas novedosas y experimentales: el reportaje, el collage, el montaje, el monólogo interior, etc. La cuestión fundamental era la relación con la herencia cultural: si para Lukács la tarea era reanudar la continuidad cultural con la gran ***Kultur*** burguesa y aprovecharla para la revolución proletaria y socialista, para Brecht había que elaborar una nueva ***Kultur*** que estuviera a la altura de la ***Zivilisation*** industrial moderna. La técnica moderna era vista con recelo por Lukács, como una gran oportunidad de novedad y experimentación por parte de Brecht. No todo era malo en el desarrollo ampliado del capitalismo; había adelantos técnicos que podían ser utilizados por las masas para experimentar nuevas sensaciones y desarrollar una nueva sensibilidad. La discusión no era tanto sobre el realismo sino sobre el tipo de realismo que se requería en los nuevos tiempos. Brecht reprochaba a Lukács que extraía su arquetipo de realismo de unos pocos y limitados modelos datados históricamente y que se cerraba a la experimentación que provocaba nuevas realidades y nuevas formas de representación. No sólo la reproducción detallada de la realidad, sino también la parodia, la fantasía, lo grotesco, la parábola, la alegoría podían ser usados, y de hecho habían sido usados a lo largo de la historia en múltiples tradiciones culturales con objetivos realistas de representar, denunciar y transformar la realidad. El verdadero formalismo no residía, según Brecht, en rechazar la experimentación de las vanguardias sino en mantenerse atado a formas periclitadas, negándose a desarrollar las potencialidades creadoras que los nuevos tiempos y el desarrollo económico y tecnológico estaban posibilitando. Frente a Lukács que había iniciado su andadura inserto en la tradición de la gran cultura germánica inquieta por el avance de la civilización de origen anglo-francés, Brecht lo había hecho en un mundo desgarrado por la guerra, en donde la tradición clásica estaba hecha añicos. Su primera obra de teatro *Baal* representa una crítica mordaz de los dramas expresionistas y a la vez una superación nihilista de los mismos. El universo que muestra la pieza es caótico y en continua transformación, y su protagonista no es sensible, solitario ni sufriente sino una fuerza dionisiaca a la que su propio nombre alude Baal, el dios cananeo celeste y sanguinario. Tanto el dadaísmo con sus atrevidos collages, como el cine soviético y especialmente *El acorazado Potenkim* con su uso magistral del montaje fascinaron al joven Brecht y lo marcaron para siempre. El acercamiento a Erwin Piscator con quien trabajó Brecht en los años veinte en Berlín le familiarizó con el uso de las nuevas técnicas teatrales que éste había retomado de Meyerhold, el cual desarrolló un teatro antirrealista, en reacción contra su maestro Stanislavski, que se acercó al simbolismo occidental, a los modelos italianos y al teatro japonés, alcanzando su cenit en su asociación con Maiakovski que produjo un teatro experimental que combinaba la apertura a las técnicas más avanzadas

cubistas, constructivistas y futuristas con los procedimientos del teatro popular y de la comedia del arte. Por su parte Piscator dio lugar a un teatro popular que partiendo de que la realidad no es ni bella ni artística pretende 'profanar el arte', hasta entonces entendido como culto a la Belleza, mediante su politización y puesta al servicio de las masas proletarias. El culto a la eficacia se traduce en la elección de los temas que rompen con el subjetivismo expresionista y con la forma que pretende incidir directamente en la sensibilidad de las masas, dando lugar a un teatro épico que rompe con el ilusionismo de la representación tradicional. Brecht retoma esta tradición teatral pero nunca llegó a los extremos de Piscator, sus dramas nunca fueron meros reportajes o documentales de acontecimientos contemporáneos, sino que se acercaron más a la parábola.



Brecht siempre se encontró a gusto en el teatro popular, en esta tradición que Hans Mayer ha definido como plebeya para darle una profundidad histórica que trasciende a la clase obrera y se abre a los oprimidos de todos los tiempos. Su lenguaje crudo, incluso vulgar, y su fascinación por la técnica y el industrialismo, por la vida urbana y por las novedades que venían de América (fascinación compartida por Kafka, por cierto) le situaban en las antípodas del elegante y romántico Lukács.

Brecht se esforzó por aprender 'la lengua de los esclavos', por captar sus tretas, sus avanzadas artes de supervivencia en un mundo hostil que no se puede combatir, por otra parte, de frente, sino de forma oblicua, evasiva. Brecht siempre desconfió de la 'cultura'; esa cultura con mayúscula que las clases dominantes alemanas empleaban para sojuzgar al proletariado y que no era más que un remedo pequeño-burgés y decadente de la gran tradición del clasicismo germánico. Sin embargo, también procuró Brecht poner el gran arte clásico al servicio de los de abajo, de los sufrientes, de los oprimidos, informando de su sufrimiento "con arte, en el noble lenguaje antes reservado a la glorificación de los reyes",[12] llevando a cabo una utilización subversiva de los géneros tradicionales, exponiendo en estilo sublime elementos prosaicos y empleando artilugios bajos para temas elevados.

Su crítica del humanismo abstracto e idealista de las clases dirigentes fue constante a lo largo de toda su obra. El marxismo era para Brecht un método de conocimiento de la realidad que permitía desvelar y subvertir la ética y la cultura idealistas que servían a las clases dominantes para conservar en su lugar dependiente a los de abajo, a la gente común. Su marxismo era una ciencia, siguiendo a Korsch, una ciencia materialista, antipsicológica y orientada de forma técnica[13]. Como afirma Lunn, su marxismo es constructivista, cubista, un procedimiento científico y técnico para descomponer y analizar la realidad con el objetivo de transformarla. Para Brecht, como muy bien destaca H. Mayer, los clásicos verdaderos son Marx y Lenin.

Clásico es el que ha sabido dar lugar a un conocimiento social verdadero capaz de desentrañar las regularidades históricas y de actuar en la historia. Esta conexión entere el conocimiento y la acción es lo verdaderamente clásico para Brecht, que se sitúa como vemos en las antípodas de la concepción del clasicismo convencional, generalmente quietista y contemplativo.[14]

Su fascinación por la utilización da la paradoja, la farsa, la hipérbola acerca su teatro al teatro del absurdo y así Mayer conecta Brecht con Beckett. En obras como *Un hombre es un hombre* los diálogos y las situaciones son absurdas: un hombre sale a comprar un pescado y acaba enrolado en el ejército; pero con estos despropósitos Brecht muestra la dispersión y discontinuidad de la vida moderna, su absurdo, su abstracción, su sinsentido, a la vez que la completa disponibilidad que presenta el individuo moderno para todo tipo de papeles sociales y psicológicos. El héroe brechtiano es, como el de Musil, un 'hombre sin atributos' sin propiedades esenciales y definitorias, un flujo contimo que se desparrama sin ninguna finalidad. No es raro que los guardianes de la estética estalinista lo miraran con recelo.

Esta preocupación por las nuevas técnicas y por la creación de un nuevo público popular sensible a las mismas estaba al servicio de una política radical anticapitalista que, sin embrago no ensalzaba el socialismo como panacea sino que desde un gran escepticismo propugnaba una ética antiheroica que rechazaba la identificación y los héroes positivos. Brecht sabía por propia experiencia de las dificultades de ser bueno en un mundo malo y sus héroes plebeyos y populares entre el heroísmo suicida y el asentimiento fingido eligen éste. Sus héroe llevan una doble vida y su sumisión exterior es la máscara de un distancimaiento y una resistencia interior que espera su ocasión para manifestarse. Galileo es el prototipo de estos antihéroes brechtianos, ya que su sumisión aparente a la inquisición le permite trabajar a escondidas en sus descubrimientos y en lugar de un martirio inútil como el de Bruno, Galileo ofrece a la ciencia el sacrificio de su conciencia subjetiva en aras de un espíritu objetivo en el que el galileísmo como método tendrá siempre un lugar destacado. Frente a la exclamación de su discípulo Andrea cuando escucha al pregonero leer la retractación de Galileo: "¡Pobre del país que no tiene héroes!" el científico responde: "No. Pobre del país que necesita héroes". Andrea comprenderá, sin embargo, el gesto de su maestro cuando éste le da el manuscrito de los *Discorsi* para que lo saque fuera de Italia. Galileo ha preferido vivir, ha preferido tener las manos sucias antes que vacías; siempre se reía de los héroes y de la gente que le gustaba sufrir; era sensual y glotón; y defendía que: "Ante los obstáculos, el camino más corto entre dos puntos suele ser una línea curva".[15] El pobre soldado Schweyk es un ejemplo de cómo en este caso un hombre del pueblo campea el temporal de una guerra en la que se ve metido sin su consentimiento y de cómo su

asentimiento y sometimiento a las circunstancias adversas cubre una distancia irónica y crítica que asegura su dignidad a la par que su supervivencia. Frente a la añoranza por el héroe que han cultivado ciertas tradiciones revolucionarias Brecht sitúa sus héroes y se sitúa a sí mismo en una línea antiheroica que hace más hincapié en los procesos objetivos y colectivos que en las actuaciones individuales. El hegelianismo de Brecht se opone aquí al aroma kantiano y schilleriano que ha impregnado el clasicismo alemán y que ha llegado hasta el expresionismo que conoció y combatió el joven Brecht, en su obra primeriza *Baal* por ejemplo. La ética de las intenciones queda relegada frente a una ética que procura mejorar el mundo:



"¡Oh bondad sin consecuencias! ¡Sentimientos sin huella!
No he cambiado nada.
Al desaparecer de este mundo aprisa y sin fruto
Yo os digo:
¡Preocupáos de que, al dejar el mundo
No sólo hayáis sido buenos, sino que dejéis también
un mundo mejor!".[16]

Una ética, pues, que no se satisface con la propia bondad sino que se exige, además, la obtención de consecuencias favorables para los otros. La ética de Brecht como toda ética verdadera es un compromiso con la mejora del mundo y no sólo con la buena conciencia propia. Para nuestro autor la clave de la ética consiste en ser amable, es decir, en conseguir un estado de alegría plena y a la vez en volcarse sobre los demás. Y Brecht, como tantos otros individuos de los tiempos sombríos que le tocó vivir, a pesar de que su objetivo era la amabilidad, no siempre lo consiguió, como confiesa en su poesía *"A los hombres futuros"* de 1938:

"Desgraciadamente, nosotros,
que queríamos preparar el camino para la amabilidad,
no pudimos ser amables".[17]

NOTAS

1. Cf. Hans Mayer, *Brecht*, Hiru, Hondarribia, 1998,p.34
2. Cf. *Brecht*, p.178.
3. Recogido en B. Brecht, *El compromiso en literatura y arte*, Península, Barcelona, 1984,p.157.
4. Cf. W. Benjamin, "Conversaciones con Brecht. Notas de Svendburg" en: *Tentativas sobre Brecht*, Taurus, Madrid, 1991,p. 140.
5. Recogido en B. Brecht, *El compromiso en literatura y arte*, Península, Barcelona, 1984, p.175.
6. *Compromiso...* p. 177.

7. Cf. B. Brecht, *Diario de trabajo. III.1944-1955*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires,1979, pp.337 y 410.
8. Cf. W. Benjamin,"¿Qué es el teatro épico?" segunda versión, en: *Tentativas...* p.36.
9. Cf. W. Benjamin, "¿Qué es el teatro épico?" en: *Tentativas...*, p. 29.
10. En su "Canción del autor dramático" nos dice: "Para poder mostrar lo que veo, estudié las representaciones de otros pueblos y otras épocas. He adaptado un par de obras,examinando minuciosamente su técnica y asimilando de ellas lo que a mí me servía.
Estudié las representaciones de los grandes señores feudales entre los ingleses, con sus ricas figuras a las que le mundo sirve para desplegar su grandeza. Estudié a los españoles moralizantes, a los indios, maestros en las bellas sensaciones, y a los chinos, que representan a las familias y los variados destinos en las ciudades". *Poemas y Canciones*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 53-54.
11. Un análisis espléndido de la polémica se puede consultar en E. Lunn, *Marxismo y Modernismo.Un estudio histórico de Lukács, Benjamin y Adorno*, FCE, México, 1986, especialmente la segunda parte, pp. 91-169.
12. Cf. B. Brecht, "La literatura será sometida a investigación" en: *Poesías...*, pp.129-130.
"Aquellos que se sentaron en sillas de oro para escribir
serán interrogados
por quienes les tejieron sus vestidos.
Pero a la vez serán ensalzados
los que en el suelo se sentaron para escribir,
los que se unieron a los de abajo,
los que se unieron a los combatientes."
13. Cf. E. Lunn, op.cit. pp. 132-135.
14. Cf. H. Mayer,"Marx y Lenin entanto que clásicos" en *Brecht*, p. 176.
15. Cf. B. Brecht, "Vida de Galileo" en: *Teatro Completo* n° 7, Alianza, madrid, 1995, p.117.
16.Cf. B. Brecht, *La Santa Juana de los mataderos* en: *Teatro completo, N° 4*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 153-154.
17. Cf. *Poemas...*, p. 100.

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

América Latina entre la gobernabilidad, la democracia y la nueva sociedad civil

lucio fernando oliver costilla

La gobernabilidad es hoy día un valor fundamental de los nuevos Estados "de competencia" latinoamericanos. Los Estados políticos de la globalización buscan atraer inversiones externas y promover el libre mercado internacional a la vez que internamente sustituyen sus viejos programas desarrollistas y nacionalistas basados en el compromiso de clases por nuevas políticas de hegemonía del capital financiero. En ese contexto la gobernabilidad es el argumento esencial con el que los gobiernos, los parlamentos y el poder judicial justifican su quehacer político ante propios y extraños, especialmente en condiciones de continuas crisis financieras y desajustes económicos, incremento de la pobreza extrema, aumento constante del desempleo estructural y desaveniencias políticas ante la creciente oposición social y ante fenómenos desestabilizadores como el narcotráfico.

Entre los distintos órganos del Estado donde se implanta, la gobernabilidad, empero, se centra en el Ejecutivo. Hay gobernabilidad cuando la conflictividad social se encuentra bajo la atención y el control del gobierno, el cual define su política para que los conflictos no desborden el marco del derecho, la posibilidad correctiva de las leyes y la convivencia pacífica. El Banco Mundial ha actualizado la noción de gobernabilidad aludiendo a la capacidad que deben tener los nuevos gobiernos para aplicar los programas de ajuste y las reformas estructurales de tipo neoliberal y a la vez mantener bajo control las protestas de la población[1]. En esa interpretación la gobernabilidad es política principal durante el tiempo en que dichos programas se instauran plenamente, mientras perdura la situación social difícil que traen aparejada y en tanto aparecen los resultados positivos de la modernización que promueven. La gobernabilidad no es vista, por tanto, como una política permanente de los gobiernos –de cualquier gobierno–, sino que es una política propia del tránsito al neoliberalismo.

Entre los distintos lineamientos de las políticas de reforma del Estado impulsadas por los gobiernos de la región en los últimos veinte años, la gobernabilidad es sin duda el eje articulador de todos: es el gran reto de la conducción política frente a las

Lucio Oliver Costilla. Profesor titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la U.N.A.M., México. Coordinador del C.E.L.A. y miembro de nuestro Consejo Editorial.

transformaciones provocadas por las políticas de modernización conservadora: el gobierno y las instituciones del Estado se ven ante la necesidad de demostrar que son capaces de diseñar y ejecutar un control ante las conmociones de la sociedad derivadas del ajuste fiscal y de gasto público, la privatización de empresas estatales, la liberalización del comercio, la apertura plena a los capitales financieros y a las inversiones externas, la sustitución de las políticas sociales desarrollistas por políticas sociales focalizadas y regidas por la eficiencia y la rentabilidad comercial y bancaria . La gobernabilidad es tratada como la política de la mundialización; una orientación para no quedarse atrás frente a otras regiones ante la reestructuración del mundo impuesta por la globalización.

No obstante la diversidad de naciones y situaciones de nuestra América Latina, la transformación del Estado ha estado encaminada al diseño de un nuevo Estado político globalizante distinto al Estado "desarrollista" anterior: para ello fue preciso diseñar ideologías y políticas para eliminar los pactos nacionales de la estabilidad desarrollista, desaparecer el papel rector del Estado en la negociación de los conflictos sociopolíticos, liquidar los compromisos "capitalistas" de clases entre capital y trabajo. En el Estado anterior, de los años treinta a los años sesenta del siglo XX, los ejes de los pactos entre las clases fueron la expansión constante del empleo, del alza salarial y una política de distribución de la plusvalía por la vía de una agenda de políticas sociales de carácter universal basadas en la noción de ciudadanía social. Todo eso cambió y lo normal hoy es la ausencia de pactos y la anuencia del Estado a un modelo económico concentrador de la riqueza, orientado a la valorización exclusiva del capital, a través de subsidios estatales a los bancos y a las empresas, los bajos salarios, el desempleo estructural, las políticas compensatorias y focalizadas para los trabajadores en extrema pobreza.

En un ámbito supranacional más amplio, los acuerdos interregionales de mercado común, tales como el NAFTA, el Mercado Común Centroamericano, el MercoSur, tienen la marca del nuevo modelo neoliberal latinoamericano mencionado y no han dado lugar a proyectos productivos conjuntos entre los países, definir agendas coordinadas de desarrollo social, modificar las tendencias polarizantes internas o subordinar la inversión externa al interés nacional. Por el contrario, el crecimiento económico, cuando se ha dado (México 1996-99, Brasil 1994-97, Argentina 1990-97), no ha producido desarrollo: las políticas neoliberales han expandido el desempleo y la pobreza a la par con la producción y el mercado de las grandes firmas transnacionales ubicadas en los países de la región (automóviles, autopartes, computadoras, electrodomésticos, ropa, zapatos), con alguna derrama monetaria en los países donde están ubicadas las empresas (México, Argentina, Brasil, Chile), generando conflictos y competencia entre los países en la medida en que éstos se convierten en defensores de los propios intereses de las firmas transnacionales.

En estas últimas dos décadas los trabajadores de América Latina han visto mermado su número y no han podido evitar un proceso agudo de desorganización ante los cambios estructurales de la economía y de las empresas, lo que ha disminuido la fuerza de los sindicatos nacionales o regionales y de los partidos populares. Las políticas actuales de defensa social y nacional provienen de sectores políticos ligados a grupos radicales de esos sindicatos debilitados, de voceros de sectores de los empresarios medios y pequeños de la industria nacional, de grupos vinculados a los trabajadores del Estado y a trabajadores de las empresas estatales que han sido privatizadas. Se observan fenómenos generalizados de resistencia al nuevo Estado, con grados distintos de organización y poder, en sindicatos, organizaciones urbanas, partidos políticos de oposición, lo mismo en Brasil que en Argentina, Chile, Uruguay, Ecuador, Bolivia, Costa Rica y México. Esa resistencia sindical coincide con los movimientos sociales y políticos de los excluidos y precarizados por las reformas neoliberales, como es el caso de movimientos como los Sin Tierra, en Brasil, los indígenas en Ecuador, los zapatistas en México o los "farrapos" del movimiento sociopolítico espontáneo que acompaña al gobierno actual de Venezuela, que está conduciendo una tentativa de refundación antineoliberal del Estado.



Las reformas del Estado han afectado directamente a las propias instituciones centrales del Estado, tanto en forma como en contenido: el Ejecutivo con su multiplicidad de aparatos burocrático administrativos encargados de las políticas nacionales (Ministerios o Secretarías) se ha reducido y reorganizado para adecuarse a la nueva política económica de ajuste estructural, dirigida por los bancos centrales; el juego de mayorías y minorías de las cámaras legislativas y el trabajo de comisiones se han convertido en espacios de negociación entre partidos cada vez más "estatales", interesados en participar de los múltiples negocios asociados con los subsidios al capital transnacional, envueltos en discusiones sobre préstamos e inversiones, subsidios y rescates bancarios; las universidades, los institutos de seguridad social, las fuerzas armadas, las empresas públicas y hasta los partidos, se han convertido en blanco de políticas de reestructuración que buscan hacerlos más adecuados para la mundialización en curso.

Nuevas instituciones y nuevas funciones.

Los cambios en la orientación del nuevo Estado político de la globalización también inciden en el funcionamiento de las instituciones de la democracia latinoamericana. Las distintas instituciones electas, tales como la presidencia y las cámaras o parlamentos se han transformado ya en las instancias viabilizadoras de la mundialización en curso, y la función de la gobernabilidad se ha añadido a las tareas normales de administración. Hoy día la preocupación por la gobernabilidad está atrás de los políticos que

basan su práctica en actividades no políticas: discutir y aprobar políticas económicas, créditos, excenciones, subsidios y beneficios políticos para los inversionistas externos y para los grandes empresarios trasnacionalizados internos, en nombre de integrarse a la nueva globalización.

Las relaciones entre los órganos del Estado no guardan ya un equilibrio. Se convierten en relaciones de subordinación del Legislativo al Ejecutivo y algunas veces hasta de exclusión: las decisiones de política económica y monetaria se autonomizan y quedan en manos exclusivas del aparato ejecutivo. De hecho los presidentes del Banco Central y los encargados de los ministerios de Hacienda, Crédito Público, Industria, Comercio o similares, adquieren un poder propio y rinden cuentas reales tan sólo a los propios presidentes nacionales, y, también, a las comisiones del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. En general las cámaras han sido excluidas de las decisiones de política económica y monetaria (deuda pública interna y externa, tasas cambiarias, privatizaciones, liberalización del mercado externo de capitales, liberalización de servicios y finanzas, estímulos a las importaciones o exportaciones, tasas fiscales y tributarias, etc.) y se les obliga a aprobar los paquetes económicos del Ejecutivo. Eso ha creado constantes crisis políticas en casi todos los países, con saldos extremos en algunos fue el caso de Venezuela bajo Carlos Andrés Pérez o recientemente el caso de Ecuador.

Dado que las instituciones de los diferentes países de la región son distintas, la subordinación del Legislativo al Ejecutivo se procesa de forma peculiar en cada uno de ellos: a través de "medidas provisorias" en Brasil [2] (durante el período de 1994 a 1998 el Presidente Fernando Henrique Cardoso emitió cerca de 700 medidas provisorias que le permiteron al Ejecutivo tomar decisiones por la vía rápida posponiendo su aprobación por el Congreso); o los acuerdos cupulares entre sindicatos, diputados y gobierno "peronistas" en Argentina (durante los varios períodos de Menem); centralismo burocrático de estado en Cuba [3] (las decisiones del Primer Ministro y del gabinete económico sobre inversiones externas, sobre fondos de ahorro bancario, sobre la moneda, sobre importaciones y exportaciones, sobre las prioridades de las distintas ramas económicas) o, en el caso de México por medio del procedimiento del "partido de Estado" (donde el procedimiento se reduce a "consultas" del gobierno en turno o por medio de foros públicos organizados por el Ejecutivo o por el Senado, en el cual la capacidad de decisión queda plenamente en manos del propio Ejecutivo y es viabilizado por el semicorporativismo estatal).

La nueva concepción neoliberal latinoamericana de que el Estado tiene que dejar libre el camino para el capital, apartarse de la conducción económica y permitir al mercado decidir sin cortapisas ha sido el camino para una artificial, arbitraria e intencionada

profundización de la separación entre política y economía, que avala una exclusión de las grandes mayorías de la sociedad de la decisión pública sobre los asuntos económicos vitales [4]. Este fenómeno ha sido caracterizado de vaciamiento o ahuecamiento de la democracia por Joaquim Hirsch y nosotros lo hemos comentado en un trabajo anterior[5].



La democracia debilitada.

La democracia es una forma del Estado llena de contradicciones. Las instituciones del Estado, con sus prerrogativas administrativas, ideológicas, políticas, policíacas y militares en manos de quienes detentan el poder, se refrendan y legitiman a partir de elecciones populares periódicas con igualdad de derechos de la población y en un ambiente de libertades políticas. Un poder exclusivo y una población participante. La Constitución Política define las condiciones en que impera la ley, iguales para todos los ciudadanos, y la dirección del Estado se contruye a partir de la representatividad y la participación de la población. Hay en ello una contradicción: en la medida en que las instituciones del Estado existen como espacio burocrático históricamente establecido, separado de la población, un inmenso aparato de mediación y control político social y policíaco, heredado y sancionado por la tradición particular de cada país, la democracia es evidentemente *una forma de dominio* de las clases dominantes. Dominio moderno que se combina con otras formas de dominio institucional "atrasadas" pero existentes aún en nuestras sociedades latinoamericanas: elitismo, coronelismo, caciquismo, clientelismo, corporativismo, autoritarismo militar, etc.

La forma de dominio democrático es de hecho el espacio de la unidad de las clases dominantes, las cuales en las instituciones burocráticas emanadas de la democracia definen su unidad frente y sobre la sociedad, por medio de arreglos o conflictos políticos. De ahí la proliferación de los distintos grupos de presión de la clase dominante para ejercer su parte del dominio y su unidad en el dominio. Incluso donde las instituciones tradicionales de dominio no son fuertes y predominan las formas de la democracia, las instituciones de mediación y de administración representan la parte burocrática de la democracia. Aquélla en donde las clases dominantes se unen, organizan, participan y definen su dominio colectivo.

En los estudios de la transición, se destaca sobretodo que en los últimos veinte años practicamente todos los países de América Latina retornaron ya a las intituciones democráticas o están en un tránsito hacia ellas. Muchas veces atrás de las nuevas formas se esconde otra realidad: se han recuperado viejas instituciones civiles de tipo autoritario que se publicitan como instituciones de la nueva democracia sólo por conveniencia política. Hay que recordar que la propia dictadura de Pinochet se autocalificaba de democracia

moderna y que el propio régimen militarista de Fijimori funciona con una fachada democrática y promueve elecciones periódicas que recurrentemente terminan en reelección (en caso de ganar de nuevo en la Segunda Vuelta sería la tercera). De hecho la mayor parte de los Estados democráticos de América Latina empalman instituciones, las nuevas instituciones de la democracia basadas en elecciones de ciudadanos, con otras formas de dominio tradicionales de carácter autoritario que son lo contrario al espíritu de la democracia. Se han recuperado viejas instituciones frente a las cuales no existe la igualdad de derechos, la rendición de cuentas, la libertad política e ideológica.

El gran pensador italiano Antonio Gramsci gustaba de caracterizar a nuestros Estados latinoamericanos como Estados inorgánicos, de la misma forma en que caracterizaba al Estado italiano de 1926. Para él se trataba de Estados no unitarios, precisamente por el hecho de que atrás de la forma democrática general prevalecían instituciones no democráticas. Lo que existe no es un poder único basado en la ciudadanía moderna y asentado en el mercado, sino una agregación inorgánica de poderes autoritarios locales, desde abajo y bajo el dominio del Estado nacional. Fue esta situación la que suscitó en los años setenta la crítica de Norbert Lechner al Estado latinoamericano[6], Estado inentendible en muchos aspectos a partir de los criterios formales de democracia y hegemonía. El poder persistente de las oligarquías políticas, militares, eclesiásticas, partidistas, financieras, de alcance regional o nacional muestra que las cosas no han cambiado demasiado con el retorno a la democracia.

La democracia es sin embargo también un espacio de reglas y de juego político que permite una resistencia social a ese dominio institucional moderno y de crítica al dominio autoritario. En tanto un espacio de lucha política y social basado en la igualdad de derechos y en las libertades públicas, permite a la población ejercer esos derechos para influir en las instituciones, en la búsquedad de otras orientaciones políticas, de beneficios sociales, de logros económicos y de justicia social. Bajo la democracia, la sociedad tiene la capacidad de definir el consenso o el rechazo por la vía de las elecciones, de organizarse en agrupaciones sociales, sindicatos y partidos para influir en la orientación de las instituciones, cuestionar las decisiones y proponer alternativas.

La noción "procedimental" de la democracia, que gira en torno de la existencia de una serie de normas y reglas para elegir o revocar a los representantes en condiciones de igualdad de derechos y libertades políticas apunta al funcionamiento más general de la dinámica política moderna. Empero, el hecho de que funcionen cada seis o cuatro años esas formas procedimentales de la democracia no impide que en la vida política real prevalezcan formas no democráticas de dominio político institucional real (que recordemos,

no en todos los casos se renueva electoralmente ni mucho menos), ni que el ejercicio de derechos públicos salga fuera de la elección de representantes. No es casual que sea esta noción procedimental de democracia la que privilegian los gobiernos actuales de América Latina (Brasil, México, Argentina, Chile) y sobre la base de los cuales se autonombran democráticos. El gobierno del presidente de México, Ernesto Zedillo, que en su Cuarto Informe a la Nación insistió en la existencia plena de la democracia en el país a partir de la afirmación creciente de la igualdad de derechos electorales, en un país en crisis política, agobiado por el poder real de los narcotraficantes y de los coroneles regionales, sin decir ya nada incluso del poder de los grandes financieros.



Existen sin embargo también otras concepciones más complejas de la democracia que insisten en la necesidad de la soberanía del pueblo, del imperio de la ley, de la competencia real entre partidos políticos, en la existencia de derechos civiles, políticos, de las minorías y de la propiedad, en la rendición de cuentas, la representación y las autolimitaciones. Estas concepciones aluden a una definición más compleja de la democracia [7]. Se relacionan con la idea expresada por Robert Dahl en el sentido de que la democracia es la posibilidad de que los ciudadanos controlen a sus líderes[8], lo cual, empero, aún no sale fuera de la llamada democracia poliárquica en la cual la capacidad de los ciudadanos no cuestiona la existencia de un excesivo poder de las élites: se trata del derecho de los ciudadanos a determinar cuáles élites deben dirigir el país. Esta concepción se ha vuelto corriente entre los partidos de centro que aspiran a sustituir a los actuales gobiernos neoliberales.

Con el nuevo Estado político de la globalización se ha modificado la noción de ciudadanía. Se sustituyó la ciudadanía social, concepción asociada al Estado desarrollista de los años cincuenta, que tuvo su centro en la propagación de un compromiso del Estado nacional con los derechos sociales de los ciudadanos a obtener un empleo en primer lugar, pero también a acceder en forma universal a servicios de drenaje, electricidad, vivienda, salud, educación, vestido, alimentación, transporte y seguridad social. Esta concepción se desarrolló en la mayoría de los países de la región latinoamericana, en mayor o menor medida [9]. La ciudadanía social ha sido sustituida por la noción de "ciudadanía de mercado", que gira en torno de las llamadas políticas sociales compensatorias y focalizadas, sustentadas en la idea de que es el mercado el que debe atender a las necesidades de la ciudadanía y de que el Estado únicamente debe preocuparse por aquellos que están ubicados en situación de extrema exclusión o pobreza, y además debe hacerlo en forma transitoria. Esta sustitución ha llevado a que los gobiernos latinoamericanos creen instituciones y programas dedicados a la solidaridad con los desfavorecidos: llámense Programa Nacional de Solidaridad como en México (1988-1994) o Programa de Comunidad Solidaria como en Brasil (1994-1999).

La ciudadanía ha dejado de tener el componente social y se ha reducido al campo exclusivo de los derechos políticos y los derechos humanos. La ciudadanía de mercado en realidad no es tal, dado que no garantiza derechos del ciudadano ni al empleo ni al consumo; tan sólo y en ciertas localidades define el derecho a obtener caridad. En tanto ciudadanía política, el más importante de dichos derechos es el derecho a elegir, en condiciones de igualdad con otros ciudadanos y bajo condiciones de libertad política e ideológica, a los representantes políticos en distintos niveles de gobierno (presidente, diputados, senadores, gobernadores, alcaldes, diputados locales, etc.) por medio de elecciones periódicas. Estos derechos políticos han sido ratificados incluso con la aprobación de la reelección en buena parte de los países de América Latina. Reelección que incluso se propagandiza como el más nuevo de los derechos políticos: el derecho de continuar con un mismo representante. El éxito de la reelección en Perú, Argentina y Brasil ha impulsado su discusión en México. Hoy día esa discusión se produce en los marcos de la concepción poliárquica de la democracia.

Reflexionemos un poco el sentido de la novedad en México de la discusión sobre la reelección (que por lo demás su implantación es casi impensable debido al peso de la herencia de la revolución de 1910 que tuvo entre sus lemas la consigna de "sufragio efectivo, no reelección"). La noción de ciudadanía política y la reelección, impulsadas por los nuevos Estados reformados de la globalización no están dirigidas a ampliar la participación política de la población en la toma de decisiones o en los asuntos del Estado. Están orientadas a ampliar la legitimidad de los políticos y de las instituciones políticas civiles refundadas después de periódos de reacción política extrema. De ahí que en la región hayan surgido movimientos críticos del sentido estrecho de la noción de ciudadanía política, tales como el movimiento por la ciudadanía democrática en Brasil y que, precisamente, buscan combinar ciudadanía , democracia y empleo, y reclaman la construcción de una ciudadanía con derechos, al trabajo en primer lugar.

Precisamente por lo antes dicho conviene resaltar el problema de la democracia en América Latina como un problema no resuelto. De hecho la propia "reforma del Estado" que acompaña y da contenido a las políticas neoliberales de ajuste estructural, tienen poco que decir en el campo político que no sea un reforzamiento del poder concentrado y excluyente del aparato ejecutivo. En realidad la reforma del Estado ha sido una "contrareforma conservadora de la política" en términos de una restricción. La política, la lucha política y los derechos políticos a participar en las decisiones del Estado se han restringido a los derechos electorales y se ha consumado una exclusión: las cámaras y los espacios de participación pública de la sociedad se han excluído de las decisiones centrales de la política económica. Así, cuestiones como la integración comercial, tasas de cambio, privatizaciones, reformas fiscales, subsidios a la inversión

extranjera, etc., para pasar a ser prerrogativa exclusiva de los presidentes, llámense Menem, Cardoso, Fujimori o Zedillo.

El profundizar la democracia no es algo que desvela a los gobernantes de América Latina. Aquéllos más lúcidos contratan asesores para propagandizar las características de las democracias liberales de sus países en términos de buscar la legitimidad internacional de las élites dominantes; a los ciudadanos corresponde decidir cada cuatro o seis años cuáles élites deben dirigir el Estado. La realidad, sin embargo, es que las instituciones tradicionales de tipo autoritario siguen existiendo y dominando: llámense partidos de Estado, coroneles, caciques, oligárcas, líderes clientelares, sólo que ahora los gobiernos los barnizan de democracia. Así, es normal que desde el poder se trate de dar gato por liebre y se bauticen instituciones tradicionales de formas democráticas, como en el Perú, donde el nuevo Congreso se redujo a hechura de las necesidades del gobierno.

En general en la región se está produciendo una reformulación conservadora y autoritaria de los partidos políticos: ahora su actividad está encaminada a proponer élites políticas adecuadas, con un conocimiento especializado en las distintas áreas que corresponde administrar o gobernar. Éso ha sucedido incluso en países que recientemente tuvieron movimientos revolucionarios como Nicaragua y El Salvador. Éso ha llevado a una pérdida de perfil de los partidos del centro y de la izquierda en términos de las campañas político electorales, por más que en momentos de crisis aparezca la crítica a los programas especializados de los gobiernos neoliberales. En ese sentido podemos decir que el "vaciamiento democrático" ha alcanzado no sólo a los congresos y parlamentos, sino a los propios partidos y grupos políticos de la oposición, y que ahora la tarea principal de todos ellos es viabilizar las condiciones para la valorización del capital y la reinserción en la globalización. Evidentemente hay resistencia a esa transformación de los partidos en la oposición, por eso las polémicas y las divisiones en los principales partidos de la izquierda subcontinental, el Partido dos Trabalhadores de Brasil (PT), el Partido Socialista de Chile (PS), el Partido de la Revolución Democrática de México (PRD), la Izquierda Radical en Venezuela (IR), polémicas que giran alrededor del carácter de su oposición, y de la urgente necesidad de una definición estratégica que aún no tienen.

Lo anterior no significa que la política y la democracia hayan perdido interés para los gobiernos y para la sociedad civil progresista. Significa que en los esfuerzos de redemocratización de los últimos años, en realidad ha avanzado más el interés por reinstitucionalizar las vida política. Preocupa más el orden, la estabilidad y la creación de instituciones funcionales que la democracia política. La real preocupación del equipo de Fernando Henrique Cardoso, en Brasil, o de Ernesto Zedillo en México, con las distancias que separan ambas situaciones, por ejemplo, no ha sido la ausencia de democracia o la

inestabilidad de la democracia. La preocupación es no haber logrado crear las instituciones adecuadas para la gobernabilidad, para el control social y político, y para canalizar los conflictos en torno de un eje de autoridad estatal y una funcionalidad política, aún cuando sea autoritaria.

Por el contrario. En lugar de profundización democrática, en América Latina se vive un proceso de desgaste de las instituciones clásicas de la democracia liberal y de relegitimación de viejas instituciones autoritarias tradicionales. Ni congresos nacionales ni partidos políticos parecen contar con la bendición de las autoridades ni con el apoyo activo de la población. Éso ha permitido fenómenos como el del populismo autoritario de un Fujimori, destructor de las instituciones democráticas, o la crítica constante de Cardoso a las discusiones del congreso o a la oposición de centro y de izquierda, así como su reivindicación de una alianza conservadora con las oligarquías tradicionales (con el poder de Antonio Carlos Magalhaes); el estancamiento de la apertura democrática en México en beneficio de una tecnocracia prepotente y de viejos caciques oligárquicos en los Estados del sur del país. En realidad eso ha permitido a los presidentes gobernar con gran desprecio por las instituciones de la democracia (los congresos y los partidos políticos), así como las tentativas de sustituir el juego político democrático por otras formas de inclusión burocrática de empresarios, sectores controlables de trabajadores urbanos y rurales, de campesinos y de clases medias en las decisiones del Estado, tales como los consejos de concertación, consejos consultivos y programas de solidaridad. Éso está atrás, por ejemplo, de la grave crisis histórica de la partidocracia en Venezuela, democracia de dos partidos que se alternaban el poder sin permitir la participación popular; crisis que se expresó en la elección reciente de un presidente no institucional ni partidista, proveniente de las filas del ejército y anterior protagonista de una rebelión militar contra las instituciones: Hugo Chávez, cuyo programa principal es precisamente una refundación del Estado y la creación de nuevas instituciones que desplacen al congreso, los partidos tradicionales y los diputados.

El gran problema para el poder en América Latina es entonces la débil implantación y la inestabilidad de las instituciones actuales, inestabilidad que representa la preocupación principal de los inversionistas externos y de los empresarios internos. Es la crisis institucional lo que preocupa tras la fachada redemocratizadora. La democracia es una frase legitimadora para una política que busca imponer instituciones autoritarias y clientelares que no tienen nada de democrático.

La profundización de la democracia en términos de representación, así como en formas de democracia directa y participativa significa mayor intervención, presencia, poder de los grupos populares alternativos y en ese sentido se sitúa contraria a la

legitimación de los grupos gobernantes neoliberales. De hecho en los últimos años han surgido importantes experiencias de reorganización democrática institucional a nivel de luchas parciales o gobiernos locales que no han sido recuperadas por las políticas estatales de los gobiernos nacionales precisamente porque su recuperación iría en contra de la institucionalización conservadora del orden. En ese sentido se ha despreciado la experiencia de los consejos de presupuesto participativo de varios Estados y municipios de Brasil (orçamento participativo), las experiencias del nuevo gobierno local en megalópolis Argentina, Montevideo y México, las propuestas de autonomía política de los indígenas en México, y las experiencias de organización local de las pasadas revoluciones de Panamá, Nicaragua y El Salvador de los años setenta y ochenta. El resultado ha sido la renovación de las viejas instituciones no democráticas que hacen parte de la cultura nacional tradicional.



Atrás del discurso sobre renovación democrática que utilizan los gobernantes de América Latina para concordar con la tercera ola democrática mundial y con la demanda de las organizaciones e instituciones internacionales, lo que interesa realmente es el orden y la estabilidad. Existe una obsesión de los gobernantes latinoamericanos por la gobernabilidad. Pero se trata de una gobernabilidad no democrática que sigue las recomendaciones del Banco Mundial, de aplicar políticas que controlen la resistencia social a la aplicación del ajuste estructural. Es una gobernabilidad que procura retomar la capacidad de control social y político, y no el canalizar los esfuerzos nacionales hacia una profundización y un perfeccionamiento de la democracia. En ese contexto, la democracia es propiedad de los tecnócratas, y los partidos existen como reguladores y administradores de la política. La gobernabilidad es la procura de estabilidad y orden en un proceso de reforma neoliberal del proyecto nacional. Los compromisos, negociaciones, consensos y reacomodos entre los grupos dominantes de la sociedad tienen que efectuarse en causes institucionales, lo mismo que la participación y la resistencia de los partidos y las organizaciones populares. Por ello la gobernabilidad está definida como una política conservadora de Estado orientada a una manipulación estatal de la sociedad civil.

La sociedad civil.

La lucha del nuevo Estado político de la globalización y de los empresarios neoliberales contra el anterior Estado desarrollista y regulador de la acumulación se vistió del ropaje de la defensa de la sociedad civil frente a un Estado opresor. Intelectuales como Fernando Calderón y Mario dos Santos dieron por hecho el paso histórico de una "matriz estadocéntrica" a una "matriz societal" en los nuevos procesos de democratización[10]. En la perspectiva de las organizaciones financieras internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional también se aludía al importante

proceso "societal" de reducción del Estado y aumento del mercado. En los programas de reforma neoliberal de nuestros países se destacó el hecho de una nueva fase histórica dinamizada por el mercado en donde el Estado se limitaba al papel de guardián de los contratos mercantiles y a la protección de los marginales. El argumento, elevado a la categoría de crear nuevas Secretarías de Reforma del Estado (veáse el caso de Brasil con Bresser Pereyra) era que un Estado fuerte no tenía que ver con el viejo Estado propietario y regulador, y que la eficiencia del mercado era insustituible, por lo que el papel del Estado debía ser apoyar la renovación productiva, el aumento de la productividad de las empresas y otorgar servicios eficientes ya no a los cindadanos, sino a los clientes consumidores. Las inquietudes críticas de parte de los trabajadores sobre el papel opresor del Estado y por la extrema corrupción y clientelismo semicorporativo, que surgieron en los movimientos sociales de los años cincuentas y sesentas fueron olvidadas y sustituidas por las nuevas inquietudes por reivindicar a la sociedad civil de la avalancha empresarial interna y del pensamiento neoliberal mundial.

Se trata de una interpretación particular y errónea de la noción de sociedad civil. La concepción que asume como sociedad civil a todas las expresiones sociales organizativas e institucionales que no forman parte directa del Estado y que hace de eso el eje de una oposición fundamental cierra los ojos ante las propias contradicciones del Estado y de la propia sociedad civil, en la intención de crear un interés común único imaginario. En realidad la sociedad civil incluye las expresiones no estatales de una sociedad con intereses básicos contradictorios, la mayoría de los cuales se expresan también como intereses políticos diferentes en el propio Estado. Así, la sociedad civil está formada por distintas clases y grupos sociales en lucha entre sí y que disputan la dominación y la hegemonía cultural y política del Estado sobre la propia sociedad civil.

No obstante hay un grado en que *todas* las clases y grupos sociales tienen interés en disminuir la intervención preponderante del Estado en la sociedad. Colocar límites al Estado en su intervención, exigir las condiciones de una expresión mayor y más libre de los intereses, las organizaciones, las instituciones, los actores, las publicaciones, las ideas, los valores y las políticas de los grupos sociales frente al Estado puede ser del interés general de todas las clases de la sociedad en un momento dado. Eso no autoriza, sin embargo, a considerar que el eje de la oposición moderna pasa por una contradicción esencial entre el Estado como tal y la sociedad civil como tal, como si existiera un único interés en el Estado y un único interés en la sociedad civil. En un momento dado el Estado puede en realidad estar oprimiendo la expresión plena de los intereses de algunos de los grupos sociales y viabilizando la expresión de otros, y la lucha por una matriz societal podría significar una demanda de

algunos de los grupos dominantes para construir su hegemonía, y no siempre un mayor desarrollo del propio conflicto de clases o del interés de las clases populares.



La cuestión ahora es en qué medida el Estado actual oprime la expresión real de los diversos intereses sociales. Y en ese sentido cabe subrayar que el Estado histórico de América Latina, el antiguo Estado desarrollista intervencionista con su cauda de instituciones autoritarias de carácter nacional y de interés social, representa un obstáculo para la afirmación plena de los nuevos intereses empresariales dominantes (dado que los viejos intereses empresariales se servían del Estado desarrollista, incluso la burguesía histórica de la mayoría de los países fue amamantada por el Estado). La ideología antiestatista hoy está pensada para permitir una acumulación sin regulación estatal y una política que dé primacía a la valorización del capital transnacional sobre el interés de incrementar el salario y el empleo de los trabajadores. Por ello la concepción de sociedad civil de estos empresarios transnacionales es la del mercado, es decir de un conjunto de individuos aislados y atomizados, cuyo interés común pasa por su vínculo al mercado. Es en realidad una sociedad de consumidores aislados y más que nada de vendedores de fuerza de trabajo barata, precarizada, especializada y no especializada.

Hoy día, por parte de los trabajadores y los demás grupos sociales de tipo popular también existe un interés en disminuir el control autoritario del Estado sobre las empresas públicas, los sindicatos, los contratos colectivos, los salarios, la legalidad o ilegalidad de las luchas sociales, la existencia de las organizaciones sociales, políticas, culturales (el "registro" de las mismas que significa poder de parte del Estado para legalizar o ilegalizar). Décadas de corrupción, corporativismo, semicorporativismo y clientelismo burocrático en prácticamente todos los países de la región han creado un interés en las luchas de los trabajadores para liberarse del poder opresor y controlador del Estado, que también se expresa como lucha por dar mayores espacios a la sociedad civil, tal como planteó Ruy Mauro Marini hace más de una década:

> "*La experiencia de los pueblos latinoamericanos les ha enseñado que la concentración de poderes en manos del Estado, **cuando éste no es suyo**, sólo refuerza la máquina de opresión de la burguesía. Debilitarlo hoy, restarle fuerza económica y política, no puede, pues, sino interesar en el más alto grado al movimiento popular, **siempre y cuando ello implique la transferencia de competencias, no a la burguesía, sino al pueblo**. Por ello frente a la privatización o la simple estatización, el movimiento popular plasma sus intereses en la propuesta de autogestión y por la subordinación de los instrumentos de regulación del Estado a las organizaciones populares*"[1].

Hoy día son notorias las expresiones de la sociedad civil, tanto en el movimiento de los Sin tierra en Brasil, como en el movimiento indígena en Ecuador, Bolivia y México. Incluso en Cuba, donde durante mucho tiempo se obstaculizó la expresión independiente de los trabajadores, ha florecido la sociedad civil[12].

Pero el nuevo Estado político de la globalización también tiene políticas específicas para la sociedad civil, para crear organizaciones e instituciones de la sociedad civil manipuladas y controladas por el Estado, en nombre de la sociedad civil, lo mismo que las corporaciones privadas y las grandes empresas tienen interés en incidir en dichas organizaciones para consolidar su dominio y su influencia hegemónica. En ese sentido el Estado y las clases y grupos dominantes buscan *crear una sociedad civil ad hoc*, que apoye sus intereses y sus políticas de forma de lograr una aceptación social a las mismas y una inserción profunda de los nuevos hábitos del mercado en la sociedad.

En América Latina han proliferado movimientos de la sociedad civil, articulados o desligados del Estado. Se trata de expresiones de organización y desarrollo político cultural de los distintos segmentos colectivos de la sociedad: mujeres en lucha por sus derechos de género y contra la violencia, jóvenes por un empleo y un futuro con mayores espacios de cultura, educación y ocio, indígenas en demanda de autonomía y de reconocimiento, estudiantes en defensa de la universidad pública y gratuita, ciudadanos preocupados por el incremento de la violencia del Estado y de las mafias y grupos de narcotraficantes, colonos y pobladores de barrio que luchan por reconocimiento y servicios, etc.

En estas expresiones de la sociedad civil están surgiendo experiencias y proyectos de convivencia democrática colectiva que son la base de una futura reforma del Estado que abra los espacios de la participación popular frente a los sistemas cerrados de representación. Pero para ello se debe tratar de una sociedad civil que asuma su necesaria transformación y renovación. Una sociedad civil que experimente nuevas formas de relación interna y de relación con el poder. Una reforma radical del poder y una refundación del Estado político nacional que tenga trascendencia podrá recoger la experiencia y la fuerza de esta sociedad civil. Esa nueva sociedad civil tendrá que aprender a superar el nivel local de sus luchas, tendrá que superar incluso la propia noción de exclusión social, para dar lugar a estrategias de unidad de los excluidos y de hegemonía social y política que permitan construir esa unidad y tener consciencia de que la lucha social de la nueva sociedad civil es algo más que una lucha ética de los excluidos: es una lucha política nacional (es decir, en la cual los excluidos se necesitan aliar con los trabajadores incluidos, con los ciudadanos integrados pero democráticos) por acumular fuerzas, por influir y transformar el Estado, para modificar su estructura y orientación. Los movimientos de los excluidos que a su vez excluyen a sectores progresistas de la

sociedad porque no están en el mismo grado de precarización o de apartamiento que ellos, no tienen futuro ni capacidad de dirección nacional real. La noción de sociedad civil no debe ser excluyente sino una noción renovada de lucha conjunta y nacional por recuperar la influencia y dirección de los trabajadores en el Estado de la globalización del capital, una lucha que lo transforme hacia un otro Estado político de la nueva mundialización progresista.



NOTAS

1. Fiori, José Luis, 1994, *"Ajuste, transição e governabilidade: o enigma brasileiro"*, en Fiori José Luis e Maria da Conceição Tavares, *Desajuste global e modernização conservadora*, São Paulo, Ed. Paz e terra.
2. Ver Eli Diniz y Sergio Azevedo (orgs.), *Reforma do Estado e democracia no Brasil*, Brasil, Ed. UnB-ENAP, 1996. Especialmente los capítulos: *"Gobernabilidad, democracia y reforma del Estado: los desafíos de la construcción de un nuevo orden en el Brasil de los años 90"*, *"El juego presupuestario de la Unión: relaciones Ejecutivo-Legislativo en la tierra del* ***pork-barrel****"*, *"La independencia del Banco Central: ¿administración o política?"*.
3. Haroldo Dilla Alfonso, *"Cuba: el curso de una transición incierta"*, en: *Socialist Register*, Canadá, abril de 1998.
4. Véase el libro de Carlos Vilas (coord.), *"Estado y políticas sociales después del ajuste. Debates y alternativas"*, México-Venezuela, Ed. UNAM-Nueva Sociedad, 1995.
5. Joachim Hirsch, *ibidem*, y Lucio Oliver Costilla, *ibidem*.
6. Norbert Lechner, *La crisis del Estado latinoamericano*, FLACSO, México, s/f. Véase también, Norbert Lechner (comp.), *Estado y política en América Latina*, Ed. Siglo XXI, 1981.
7. En este sentido resulta importante la opinión de los investigadores británicos de la Universidad de Essex, Christinan Anglade, *"El proceso de rendición de cuentas en América Latina"*, y Joe Foweraker, *"La tercera Ola en América Latina"*, presentados en el Coloquio "Una Agenda para el año 2000", Diálogos con la Universidad de Essex, FCPyS, UNAM, el 25 de noviembre de 1999. Mimeo.
8. Véase Robert Dahl, *Political oppositions in western societies*. New York, Ed. Dahl, 1999.
9. Se puede tener una visión de conjunto en el libro de Carlos Vilas, *ibidem*. También se puede consultar el estudio sobre seguridad social en Panamá y en América Latina, en la revista *Tareas*, No. 102, Panamá, mayo-agosto, 1999.
10. Véase Fernando Calderón y Mario Dos Santos. *Hacia un nuevo orden estatal en América Latina. Veinte tesis sociopolíticas y un corolario de cierre*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1990.
11. Ruy Mauro Marini, *"La lucha por la democracia en América Latina"*, en: *Cuadernos Políticos*, No. 44, México, junio-diciembre, 1985, p.10.
12. Véase Haroldo Dilla, *"Virtudes e infortunios de la sociedad civil cubana"*, 0Revista *NACLA*, Estados Unidos, s/n, 1998.

Seminarios de la Izquierda Mexicana

Organizados por el conocido historiador Enrique Semo, se han realizado hasta hoy, dos importantes seminarios sobre la izquierda. El primero se llevó al cabo en la Universidad Autónoma de Puebla, del 29 al 30 de octubre de 1999, bajo el título de "La Izquierda Hoy" y el segundo , en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, titulado "La izquierda, hoy, la cuestión social", el 3 y 4 de agosto del 2000.

¿En qué radicó su importancia?

En primer término, en el alto nivel alcanzado tanto en las ponencias presentadas como en el debate desarrollado. Hacía mucho tiempo que intelectuales procedentes de diversas posturas teóricas y políticas, no se encontraban para intercambiar puntos de vista sobre los grandes problemas nacionales e internacionales. Pero además, como se sabe, después del derrumbe del llamado "socialismo realmente existente" en Europa del Este y la URSS, no había habido en nuestro país un espacio para la reflexión apasionada, si se quiere, pero siempre respetuosa en lo personal y en búsqueda de consensos o disensos.

Enrique Semo, como organizador principal tuvo el cuidado de invitar a personalidades procedentes de todo el espectro político nacional con el propósito de que abordaran, en el primer seminario, temas como: la globalización; la democracia; la crisis de la modernidad; la vigencia del proyecto socialista; el neoliberalismo; las políticas culturales; el zapatismo; la autogestión; la tercera vía; la desigualdad en América Latina; la crisis capitalista; la transición en México; argumentos para salir del subdesarrollo y otros.

En el segundo seminario realizado en la ciudad fronteriza de Ciudad Juárez, se presentaron temas como los siguientes: ajuste económico y política social en México; la sociedad desigual; pobreza y distribución del ingreso; una izquierda feminista; la izquierda y la democracia en México; sobre las federaciones campesinas en México; sobre la cultura; la geografía política en México; casi un libro sobre las instituciones para mejorar el desarrollo; el mercado de trabajo; la crisis de la democracia representativa y un informe y análisis de las elecciones del 2 de julio.

No podemos hacer, una síntesis de lo presentado en los dos seminarios pero lo que sí podríamos decir es que se cumplieron ampliamente los objetivos propuestos por Enrique Semo: lograr un diálogo extraordinariamente rico para conceptualizar las labores de la izquierda en el presente y en el futuro. A pesar de ello, apenas se pudieron plantear algunas ideas y se requiere que se organicen nuevas ediciones de este seminario. De esta manera, se cumplirá algo que no ha hecho la izquierda, a través de sus organizaciones debido a que, hasta ahora, ha estado centrada en el pragmatismo político e ideológico.

Algunos de los participantes, en ambos seminarios, fueron: Jorge Alonso, Arturo Anguiano, José Luis Calva, Julio Boltvinik, Enrique Condes, Arnaldo Córdova, Héctor Díaz Polanco, Heinz Dieterich, Paulina Fernández, Néstor García Canclini, Antonio García de León, Luis Javier Garrido, Cristina Gómez, Enrique González Rojo, Luis González Souza, Carlos Martínez Assad, Jorge Meléndez, Enrique Montalvo, Blanche Pietrich, Ugo Pipitone, Octavio Rodríguez Araujo, Luis Villoro, Gabriel Vargas Lozano, Ricardo Valero, Ilán Semo, Jaime Tamayo, Macario Schettino, Víctor Flores Olea, Rolando Cordera, Marcela Lagarde, Margarita Carbó, Alejandra Moreno Toscano, Marcos Winocour, Silvia Gómez Tagle, David Barkin, José Ayala, Luis K. Fong, Esthela Gutiérrez, César Cansino y otros.

Entre un seminario y otro, transcurrieron las elecciones presidenciales del 2 de julio que, como se sabe, se han constituido en el inicio del cambio político en México hacia una democracia política. Este tema ocupó también una de las tardes del seminario de Ciudad Juárez. Sobra decir que las dos Universidades (la de Puebla y la de Ciudad Juárez) y sus Rectores que inauguraron y auspiciaron los seminarios estuvieron a la altura de lo que es el compromiso académico con la problemática social. Enhorabuena.

La democracia exige una izquierda fuerte

enrique doger guerrero

El encuentro "La izquierda hoy", para la UAP reviste especial importancia, tanto por los temas que desarrollarán como por las personalidades asistentes. La Benemérita Universidad Autónoma de Puebla se complace con la presencia de todos ustedes y les desea el mejor de los éxitos en sus trabajos.

Seguramente, la persistente lucha de la izquierda pasará a la historia como uno de los principales acontecimientos del siglo que está por concluir, tanto por la influencia que ejerció en el desarrollo de los pueblos como por los efectos múltiples y de largo alcance que implica la caída del bloque socialista en las esferas militar, social, económica, política, de relaciones internacionales, del pensamiento y la cultura.

Ahora debemos admitir que el pensamiento crítico atraviesa por uno de los momentos más difíciles de su historia, por lo que resulta imprescindible un profundo ejercicio de reflexión sobre el camino, las propuestas y prácticas de la izquierda, en todas sus corrientes y esa es la tarea que, sin duda, todos ustedes contribuirán a dilucidar.

La izquierda ha sido importante en la historia de México, lo es en la actualidad y deberá serlo en el futuro. No es posible lograr la democracia en nuestro país sin una izquierda fuerte; tampoco lo es contar con un sistema de partidos sólido y representativo sin una izquierda clara y vigorosa. La izquierda, entonces, debe de construir su identidad y definir sus derroteros.

La izquierda es mucho más que un pensamiento único o un solo programa. Es una gama de propuestas, experiencias y proyectos que se identifican con las aspiraciones de justicia social y libertad. En consecuencia, la sociedad requiere del análisis, la reflexión y en un nuevo diálogo que contribuya a fortalecerla.

La reflexión sobre el papel de la izquierda debe abordarse desde diversas perspectivas. En su índole política, es menester replantear el papel del Estado y el tema de la democracia. En el primer caso, el análisis deberá incluir una redeficación sobre la actuación del Estado para al consecución de los objetivos de libertad y justicia social. Es necesario ubicar el debate en el contexto de este fin de milenio y no ignorar los aciertos y errores de las diversas corrientes de pensamiento. En la actualidad, el Estado debe ser, ante todo, promotor del desarrollo a partir de la articulación de los sectores sociales; no basta con adoptar determinaciones económicas, hace falta diseñar y cuidar los procesos para que garantiren verdaderas transformaciones favorables a las mayorías.

La concurrencia social en la toma de decisiones es impensable sin democracia y para lograrla se requiere de expresiones sólidas

El comité editorial de la revista Dialéctica, felicita muy cordialmente al Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, por el Doctorado *Honoris Causa* que recibiera, el pasado 13 de diciembre del 2000, por parte de la Universidad Complutense de Madrid, España. Este nuevo reconocimiento se realiza a un pensador hispano-mexicano, que ha sabido profundizar y renovar el pensamiento crítico marxista.

Puebla, Pue. 13 de diciembre del 2000.

claramente definidas y abiertamente comprometidas con sus postulados.

En ese sentido, los partidos políticos, como organizaciones que sirven a la manifestación de las ideas y a la lucha por el poder, se ven precisados a revisar su estructura interna y aplicar en ella los postulados que pregonan. Dicho de otra manera: los partidos políticos, y en el caso que nos ocupa, los partidos de izquierda, deben impulsar la democracia interna si pretenden ser sustento de la lucha por la democracia en el país. Mientras la democracia no se manifieste en la elección de dirigentes a partir de las bases, en procesos transparentes que respetan el sentir de la gente y las variaciones en torno a una ideología, difícilmente un partido podrá encabezar el reclamo democrático en el país.

El respeto y la tolerancia entre las corrientes internas de la izquierda cobijan la pluralidad que ofrece alternativas a los miembros de un mismo partido para ser capaces de elaborar compromisos amplios y programas que conjuguen esos intereses diversos aunque afines. La oferta política resultante será entonces viable ante la población.

En el plano económico, la revisión de la izquierda debe abordar la nueva realidad que caracteriza los factores de la producción, incluido el avance tecnológico que desplaza a la clase obrera tradicional y las nuevas condiciones del mercado. No es posible realizar el análisis desde la perspectiva de los tiempos idos, considero que convendría más ubicarlo en el contexto que determina la era de la informática.

Hay otras perspectivas –la social y la cultural, por citar algunas– desde las cuales debe analizarse el papel de la izquierda hoy. En todos los casos, habrá que tener presente la importancia de que la izquierda logre comprender el entorno y adaptarse a las nuevas condiciones nacionales y mundiales, dejando de lado dogmatismos que podrían conducirla al fracaso.

Sólo me gustaría destacar un aspecto que percibo importa mucho a la sociedad: Aún dentro de la diversidad de las corrientes que alberga, la izquierda debe tener un rostro claro para la gente. En la compejidad del mundo actual, donde la cultura mediática nos avasalla, donde las relaciones interpersonales lo mismo que la internacionales están sometidas a un cúmulo de fuerzas e interés, la sociedad requiere conocer la cara de la izquierda, sin disfraces, sin maquillaje.

Así, la izquierda tiene 0que aprovechar la formación y visión de sus intelectuales, con la capacidad práctica de sus dirigentes políticos, con el empuje de sus actividades sociales, con la fuerza de sus bases militantes, y con la confianza que pueda despertar en la población. No se debe pensar en la izquierda como un grupo élite de pensamiento ni como reducto de la utopía socialista. Mucho menos como el refugio de un radicalista conservador.

Por el contrario, debemos pensar en una izquierda vigorosa, que cobije la democracia en su pensamiento, en sus estructuras, en sus proyectos y prácticas; una izquierda que rescate como principio elemental el reconocimiento de la otredad y el respeto a las diferencias.

La izquierda que necesitamos en México, la que reclama la sociedad, debe estar desprovista de ambages, ser incluyente, tolerante y dispuesta a emprender la reivindicación del paradigma democrático. Necesitamos una nueva izquierda que aproveche su experiencia histórica y sea capaz de adecuarse a los requerimientos del tercer milenio sin perder su sustancia y sus objetivos.

El resto es, pues, enorme. En este coloquio se desarrollará una amplia agenda que estoy seguro ustedes abordarán con profundidad. Sus conclusiones serán un importante paso a la reflexión de la izquierda mexicana.

La BUAP es una institución dedicada a la generación, preservación y transmisión de conocimientos. Es universal, está abierta a las ideas, pero no toma partido por ninguna ideología y respeta las preferencias de sus estudiantes, profesionales, investigadores y trabajadores. De ahí que este encuentro fortalece nuestra misión y alienta el intercambio ideológico que siempre nutre las tareas de la universidad.

Para los universitarios, la presencia de distinguidos intelectuales que hoy nos acompañan es muy valiosa. Reconocemos sus contribuciones en distintos campos de la cultura y la investigación. Apreciamos su trabajo y valoraremos las aportaciones que surjan de este encuentro como parte de nuestra formación y quehacer académico. Por esto, a nombre de la comunidad, sean ustedes bienvenidos

Con la UAP se construyó la democracia en Puebla

enrique semo calev

Quiero comenzar por agradecer a la UAP y al rector, doctor Enrique Doger Guerrero, su disposición a servir de anfitrión a este seminario. Este acto hace honor a la larga tradición de esta universidad de fungir como escenario de los grandes debates sobre problemas mundiales y nacionales.

En los años sesenta y setenta, esta Casa de Estudios abrió sus puertas a intelectuales y académicos de Latinoamérica, perseguidos por las dictaduras que dominaban la escena política de nuestro subcontinente.

En innumerables cursos y encuentros nacionales e internacionales y ciclos de conferencias, comenzaron a debatirse al más alto nivel los más grandes temas que aparecían a los mexicanos y a los latinoamericanos en aquéllos años: capitalismo y socialismo, desarrollo y subdesarrollo en el Tercer Mundo, las vías del cambio social, los movimientos sociales, revolución y contrarrevolución en el pasado y el presente de México y América Latina.

En los libros y revistas que la UAP publicó en aquella época, se cuentan por cientos los textos importantes que alimentaron la vida intelectual y la cultural de aquella época.

La Casa de Estudios que hoy nos recibe jugó un papel decisivo en el desarrollo de disciplinas que hasta entonces tenían una presencia muy débil en las universidades de los estados. La filosofía, la historia, la economía, la teoría del derecho, la crítica literaria y la lingüística, la ciencia política y la sociología. Hasta mediados de los años ochenta, la BUAP fue uno de los grandes centros del pensamiento marxista de México y de América Latina, todas sus corrientes tuvieron aquí su expresión y algunos de sus más destacados representantes fueron profesores de esta universidad.

Estoy seguro de que con el auspicio de este encuentro, la UAP manifiesta su interés por renovar su tradición de ser una de las grandes sedes del pensamiento de la izquierda y estimular a sus centros de investigación y a sus programas de enseñanza a participar en la reanimación y la renovación de corrientes que son parte inseparable de nuestra cultura.

Esta universidad ha jugado y sigue jugando un papel central no sólo en la vida cultural, sino también política de la ciudad y del estado en el cual está enclavada. No se puede hablar de democracia en Puebla sin pensar en su Universidad Pública. En sus aulas y en sus patios nacieron muchos de los movimientos que abrieron el camino a la democracia en un estado que se ha caracterizado históricamente por haber sido la sede de una cultura conservadora e intransigente y haber sido gobernado por caciques de mano dura.

En esa lucha, varios profesores de esta Universidad pagaron con sus vidas o con años de cárcel su fidelidad a las ideas del pluralismo político, los derechos ciudadanos de expresión, manifestación y organización y la legitimidad de demandas populares, estudiantiles, campesinas y obreras por una vida mejor.

Los ciudadanos del México de hoy viven en una sociedad en la cual las elecciones, el pluralismo partidista, los derechos humanos se abren paso en muchas esferas de la vida pública, pero no debemos olvidar que ellos nacieron en las aulas de algunas universidades y que durante varias décadas vivieron encerrados en ellas, rodeadas por un cerco de represión, hostigamiento e intolerancia. Y que la UAP ocupa entre esas universidades un lugar de honor que nadie podrá cuestionarle.

Bajo la actual administración, sin abandonar esas tradiciones humanistas, la UAP está empeñada en introducir todas las reformas necesarias para hacer frente a una época muy diferente a la aquí descrita, marcada por una vertiginosa revolución científica técnica, el asenso de la informática y la globalización: la renovación de

los objetivos y los métodos educativos, la elevación de la eficiencia de profesores y estudiantes, el desarrollo de la investigación y las áreas de excelencia. En este sentido, la UAP es un buen ejemplo de que la educación superior tiene un lugar insustituible en el desarrollo del país. Es la única que puede, al mismo tiempo, cumplir con las tareas que le imponen sus comunidades, la sede donde desarrolla sus actividades y las necesidades de la creación a sus más altos niveles.

México tiene una rica tradición de cultura y pensamiento de izquierda, la crítica de la injusticia y el autoritarismo, la explotación y la discriminación, la desigualdad y la represión injustificada, han estado presentes en todos los momentos de nuestra historia. La izquierda ha estado pocas veces en el poder y muchas en la oposición; ha visto como la vigencia de algunos de sus proyectos se agota y ha sabido hacer frente a los retos para construir nuevos proyectos de transformación del país. Así fue después de la independencia, así fue en vísperas de la revolución de 1910, y así fue en los años de 1960 y 70.

La izquierda ha tenido muchas caras ideológicas: liberalismo social, socialismo, agrarismo, nacionalismo revolucionario, cristianismo social, comunismo, pero siempre se ha alzado contra los privilegios más aberrantes de la época. Ha sido cultura culta y ha sido cultura popular, teoría social y poesía, filosofía y canción de protesta; ha conocido momentos de gloria y triunfo y también de derrota y confusión. Sin embargo, todos los intentos de enterrarla han resultado vanos; derrotada aparentemente desde fuera o desde dentro, no tarda en resurgir ataviada con viejos símbolos e ideas nuevas.

Para la izquierda, los últimos diez años han sido semejantes a uno de estos grandes temblores que periódicamente sacuden a nuestro México. El más grande ensayo social de todos los tiempos: la construcción del socialismo en un tercio del globo terrestre, se hundió como una Atlántida en el mar, y el capitalismo se apresuró a ocupar vorazmente el vacío dejado por su desaparición. El impacto intelectual ha sido muy profundo, muchos de los enfoques, los programas, los paradigmas, la categoría de la izquierda del siglo XX fueron y siguen siendo cuestionadas por la historia reciente.

Es evidente que en la actualidad el pensamiento de izquierda se encuentre en un periodo de reconstrucción que, para decirlo en forma aún más tajante, de refundación. Reconstruir significa salvar del naufragio todas las ideas y esperanzas rescatables para enfrentar los nuevos retos y desarrollar los conceptos necesarios para explicar los cambios acaecidos; significa, también formular nuevas ideas fuerza que se adapten a los sujetos emergentes, y esbozar estrategias teóricas políticas y culturales para el nuevo siglo.

Todo indica que este proceso, en México, está en marcha. Se publican hoy en nuestro país, 14 revistas importantes de una clara orientación de izquierda. En ellas, el debate, confuso al principio, comienza a centrarse cada vez más alrededor de media docena de temas precisos que indican que poco a poco la izquierda va reconstruyendo su temática.

Estas revistas están dirigidas a casi todos los públicos y tienen rasgos generales muy diferentes. Sigue apareciendo *La Jornada* que ha jugado un papel muy importante en ese proceso y que es un periódico con poco paralelo en el mundo. Las ONGs y el EZLN, así como los movimientos sociales han sido espacios importantes para la renovación del discurso de la izquierda, y el PRD cuenta también con dos institutos en los cuales se realiza investigación sobre temas afines.

Sin embargo, debemos reconocer que nos encontramos apenas en el inicio del camino, que hace mucha falta impulsar el intercambio sistemático de opiniones e información; la atracción de jóvenes al estudio de los temas de la izquierda, la multiplicación de los contactos internacionales, la realización de encuentros periódicos que nos permiten hacer un balance de dónde estamos y a dónde queremos ir.

La reunión que hoy iniciamos es una aportación modesta a este proceso. Su objetivo principal es restablecer el contacto personal entre personas que hace diez años se encontraban frecuentemente, para discutir los problemas del mundo y el país en las organizaciones en la cual militaban o en seminarios y encuentros como este. Pero con la conmoción que se produjo a finales de la década pasada, estos contactos se han debilitado y pensamos que ha llegado el momento para reanudarlos.

En el proceso de organización de este coloquio, cosechamos ya un primer triunfo: han llegado a nuestras manos 23 ponencias o comunicaciones escritas; más de la mitad elaboradas expresamente para este encuentro. Considerando

que sólo hemos invitado a unas cuarenta personas a participar, esto representa un logro importante.

También ha habido reveses, algunos de nuestros invitados más queridos que habían aceptado participar, al último momento se han visto impedidos de hacerlo y nos han avisado que no estarán con nosotros. Ahora sabemos que volver a acostumbrarnos a reunirnos gente de izquierda para debatir a la izquierda como tan frecuente y tan fácilmente hacíamos en el pasado, va a costar mucho trabajo y muchos esfuerzos.

La BUAP fue sede del "Primer Seminario de la Izquierda" que se llevó a cabo los días 29 y 30 de octubre de 1999.

Cuadernos Americanos

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo ejemplares atrasados de *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: _____

DIRECCIÓN: _____

CIUDAD: _____ ESTADO: _____

CÓDIGO POSTAL: _____ PAÍS: _____ TELÉFONO: _____

Adjunto: $

Cheque núm.: _____ **Cantidad:** _____

Banco: _____ **Fecha:** _____

(enviarlo con la leyenda *sólo para abono en cuenta del beneficiario*, por correo certificado)

Giro Postal núm.: _____ **Cantidad:** _____

(que sea cobrable en la Administración 1 o 70)

Depósito en la cuenta de *Cuadernos Americanos* / UNAM núm. 4100739946 del Banco Bital (por fax o correo, enviar la copia con sus datos para identificarlo)

Suscripción anual durante el 2000 (6 números)

México:	**$180**
Otros países:	**$130 US DLS (tarifa única)**

Precio unitario durante el 2000

México:	**$31**
Otros países:	**$24 US DLS (tarifa única)**

Redacción y Administración:
2° piso, Torre I de Humanidades, Ciudad Universitaria,
04510, México, D.F.
tel.: (52) 5622-1902; fax: 5616-2515,
e-mail: cuadamer@servidor.unam.mx
Giros: Apartado Postal 965 México 1, D.F.

Nota: para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta de *Cuadernos Americanos* / UNAM, núm. 4100739946 del banco Bital. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

En Torno a la Vida Academica*

maría noel lapoujade

a palabra **Academia,** viene del griego, toma el nombre del Héroe griego Academos, relacionado con el rapto de Helena por Teseo. reveló a los Dioscuros el lugar donde Teseo la había ocultado en la ciudad de Afidna.[1]

En el jardín con ese nombre, por estar dedicado a Academo, Platón fundó su Academia, dando así lugar al sentido clásico del término: institución de enseñanza.

Por extensión la palabra se usa para designar una sociedad de gentes de letras, ciencias, artes y, se refiere a instituciones de enseñanza superior.

En artes plásticas, en sentido estricto en escuelas de pintura, una academia significa un estudio de un desnudo.

Por estensión, en la actualidad, se dice un filósofo académico, un poeta académico, un científico académico, pero así mismo, un trabajo académico, un estilo académico, palmas académicas, año académico, etc., expresiones que denotan los actores y su trabajo, en el marco de una institución de enseñanza superior.

e los trabajos académicos.

undamentalmente consisten en: la docencia, la investigación, la asesoría. De **la docencia,** resumo toda la historia en una fórmula:

La enseñanza mas auténtica consiste en: **aseñar a aprender.**

No se trata de volcar contenidos en un umno convertido en una especie de saco de macenaje de conocimientos a reproducir. Se ata de enseñarle al estudiante algunos instrumentos y cómo usarlos para que él acceda al onocimiento riguroso, sólido, metódico.

Estos instrumentos son **aprender a leer, a scribir, a hablar... filosofia.**

Desde el diálogo socrático griego, pasando or el arte de la retórica y la oratoria latinas, el *rivium* medieval, hasta nuestros días, estos nstrumentos que en su simplicidad encierran la mensa complejidad de su dominio, ocupan la an batalla histórica de la *Paideia.* En eso seguimos.

Esos instrumentos vienen afinados, son la ondición necesaria para iniciar con seriedad, undamento y rigor una **investigación filosófica.**

Toda investigación rigurosa es búsqueda. Filosóficamente es la acción deliberada de buscar, detonada por un pulso inicial diverso, desplegado en un esfuerzo metódico, por encontrar.

Toda investigación es una prospección. La prospección certera haria el blanco exige la trayectoria idónea, una vía, un camino que lleve *hacia* las metas.

La investigación reducida a una fórmula requiere que el investigador se plantee de manera cartesianamente clara y distinta: **la finalidad, los objetivos, esto es, los fines medios, el planteamiento del problema central.**

El problema central es **la pregunta, la interrogante inicial cuya respuesta provisional es la investigación misma.**

Dar un óptimo alcance a los objetivos regidos por la finalidad requieren un **método** idóneo.

Los zapatos para caminar por esa vía son los instrumentos iniciales básicos, saber leer, escribir y hablar y, que leer: leer las fuentes directamente.

Ergo, la asesoría es fundamental.

En general la asesoría implica la evolución permanente en un trabajo sobre todo profiláctico, preventivo, para evitar errores, confusiones, razonamientos sin fundamento. Así mismo consiste en enseñar a ver, a jerarquizar las intuiciones acertadas, los problemas afinados, los planteamientos profundos, los argumentos fundamentados. Promueve un desarrollo del sentido crítico y autocrítico. Pero sobre todo, la asesoría debe abrir horizontes nuevos, y ensanchar los existentes. La asesoría pretende ser un acicate, un impulso permanente.

Los protagonistas.

Los **profesores,** investigadores, asesores siguen su línea de investigación y docencia, desde la cual orientarán sus asesorías, desde una atmósfera de respeto a al pluralidad filosófica.

Los **estudiantes,** jóvenes investigadores, tienen que tomar conciencia que el panorama de trabajo brevemente esbozado, se va elaborando con lentitud, paciencia, constancia, por lo que es deseable **que cada estudiante oriente su propia formación, de acuerdo con sus intereses y convicciones en tres tiempos.**

Durante el **primer y segundo semestres,** el estudiante conocerá las áreas de investigación de la Maestría, las orientaciones filosóficas de los docentes, los métodos de trabajo y los docentes, con miras a situar su propia investigación en un área y con un investigador afines.

Al inicio del tercer semestre el estudiante perfilará su investigación y, desde una decisión libre y responsable optará por **inscribir su proyecto personal,** dentro de la orientación de uno de los ámbitos de investigación que componen la Maestría.

Al inicio del cuarto semestre: Registro del Proyecto de Tesis.

Ello requiere presentar un Proyecto de Tesis con la aprobación y aceptación del Asesor correspondiente como una continuación del trabajo iniciado el semestre anterior.

De la vida académica.

Una vida académica agradable placentera, sana nos exige a todos para con los demás y para con nosotros mismos una mínima dosis de **aceptación.**

Desde concepciones filosóficas diversas, entre tantas otras, desde el psicoanálisis, la teoso-fía, la tolerancia occidental del siglo de las luces, pasando por el reconocimiento de los propios errores dentro del cristianismo, pasando además por la *ataraxia* (democracia epicúrea y estoica), hasta la Vía, el Lao Tsé, la especie humana busca en todos los tiempos y culturas, alcanzar la ecua-nimidad, el equilibrio. El lamentable espectáculo actual del mundo muestra qué difícil es su logro. En el microcosmos de nuestra vida académica, nos corresponde a todos y a cada uno colaborar para crear una atmósfera de trabajo gozoso, en armonía.

Ergo, tolerancia.

Es una palabra que en ciertos contextos suelta un tufillo a rancio.

En el macrocosmos, el mundo actual, un imperativo de vida o muerte para la humanidad es la tolerancia religiosa, social, racial, sexual, a las edades, a los extranjeros, etc. En una palabra es preciso instaurar el respeto a la vida del otro.

En el microcosmos de nuestra academia, tolerancia implica además, **saber escuchar. Escuchar receptivamente, con disponibilidad.**

El **conocimiento** profundo provoca un auténtico proceso de **conversión.** cierta transmutación precipitada por la asimilación de lo nuevo.

En fin, la antigua sabiduría china a través de Lao Tsé en El Tao de la Gracia, nos guía así.

> "Hay quienes dicen que mis enseñanzas son insensatas. Otros las llaman sublimes pero poco prácticas. Pero, para aquellos que han mirado dentro de sí mismos esta insensatez adquiere su perfecto sentido".
>
> "Oscuridad dentro de la oscuridad, la entrada a toda comprensión" (p.17).
>
> "Cuando creen conocer las respuestas las personas son difíciles de guiar. Cuando saben que no saben, las personas descubren su propio camino" (p.125).
>
> "Si quieres estar pleno déjate estar vacío. Si quieres renacer déjate morir" (p.80).
>
> "Cuando estés satisfecho con ser sencillamente tú mismo y no te compares o compitas, todos te respetarán" (p.40).
>
> "Nada hay en el mundo más flexible que el agua. Empero, para disolver lo duro e inflexible, nada hay que la sobrepase" (p.47).

En fin, Maestría en Estética, para los que salen significa tener maestría, es decir, dominio en la búsqueda y más aún el encuentro de lo estético como luz para la vida. Como si fuera poco, es maestría en artes, es decir, el poder para incursionar en este ámbito tan pleno de lo humano de quienes vivieron para crear.

El arte es el ámbito del don por excelencia.

El mercantilismo del arte es su prostitución. Si, convivimos en la corrupción, con la degradación y la podredumbre.

El mundo tiene belleza y horror.

Quienes han elegido una Maestría en Estética y Artes han realizado una opción ético-estética: la prevalencia del don.

Tengan la valentía de seguirla en sus vidas quienes terminan. Salgan, pero no se vayan.

Tengan la dignidad de defenderla quienes están a medio camino en los estudios.

Tengan la determinación inquebrantable de asumirla quienes se inician en esta vía.

Puebla, 8 de febrero, 20.

NOTAS

* Palabras pronunciadas en la inauguración de los cursos de la actual generación de la Maestría en Estética y Artes de la FFyL de la BUAP.

[1] J.J. Pérez Rioja. *Diccionario de Símbolos,* Tecnos, Madrid, 1984. Cfr. p.40.

Notas Nacionales.

Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

El año pasado, se celebraron dos importantes acontecimientos para la Fac. de Filosofía y Letras de la BUAP. En primer lugar, la renovación del equipo directivo encabezado por el Mtro. Roberto Hernández Oramas, quien fue reelegido para un nuevo periodo. Y en segundo lugar, el 35 aniversario de la fundación de la Facultad que, a través de los años, ha contribuido en forma significativa, a través de la labor de sus miembros, al fortalecimiento académico de la Universidad Autónoma de Puebla.

XIV Congreso Interamericano de Filosofía y X Congreso Nacional de Filosofía.

Del 16 al 20 de agosto de 1999, se celebraron en la Fac. de Filosofía y Letras de la BUAP, el XIV Congreso Interamericano y el X Congreso Nacional de Filosofía. La Asociación Filosófica de México, responsable de estos congresos publicó un compact disk y editará una serie de libros con las memorias correspondientes.

XI Congreso Nacional de Filosofía.

La Asociación Filosófica de México, A.C. convoca a su XI Congreso Nacional de Filosofía que se llevará al cabo en la ciudad de Zacatecas, del 14 al 17 de agosto del 2001, con el tema de:

RACIONALIDAD, DEMOCRACIA Y ÉTICA.
Consulte la página de web:
http: www.afm.org.mx

Renovación del Comité Directivo de la Asociación Filosófica de México, A.C.

En diciembre de 1999, se llevaron al cabo las elecciones para la renovación del Comité Directivo de la Asociación Filosófica de México A.C. (1999-2001). Los resultados fueron: Presidente: Dr. Mauricio Beuchot; Vice-Presidente: Dr. Gabriel Vargas Lozano; Tesorera: Mtra. Carmen Trueba; Secretarios: Dra. Elvira García y Dr. Manuel Velázquez y Vocales: Dr. Gustavo Escobar, Dr. Guillermo Hurtado, Dr. Mario Teodoro Ramírez y Dr. Samuel Arriarán.

La información electrónica sobre las actividades de la Asociación, puede obtenerse en: www.afm.org.mx

Próximamente se llevarán al cabo, una reunión de Escuelas de filosofía del país y el Congreso Nacional de Filosofía en la ciudad de Zacatecas.

XII Coloquio Nacional Sobre la Enseñanza de la Filosofía.

Los días 22 al 25 de noviembre del 2000, se llevó al cabo en la Fac. de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero, de la Ciudad de Chilpancingo, el *XII Coloquio Nacional Sobre la Enseñanza de la Filosofía* convocado por la Facultad de esa Universidad; el Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía A.C.; la Asociación de Filósofos del Estado de Guerrero; la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y la Escuela Nacional Preparatoria de la UNAM. El tema central fue: "Filosofía, globalización y educación". Se realizaron 20 mesas redondas y dos conferencias magistrales. El próximo coloquio se realizará en la Universidad Autónoma de Tlaxcala, en el 2001.

Notas Internacionales

Conferencia del Instituto de Teoría Crítica de Berlín (INKRIT).

Durante los días 1 al 4 de junio del 2000, el Instituto de Teoría Crítica junto al Instituto de Filosofía de la Universidad de Berlín y la revista norteamericana *"Boundary 2"*, organizaron su "Quinta Conferencia Internacional". Estas conferencias están relacionadas con la edición del Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo (HKWM), editado por el profesor Wolfgang Fritz Haug, importante empresa teórica de la cual damos información en este mismo número de *Dialéctica*.

El tema de esta conferencia fue "Justicia, violencia, Hegemonía. Poniendo los conceptos marxistas a prueba" y se realizó en un hermoso castillo en las afueras de Berlín, cerca del famoso puente de Postdam. A esta conferencia acudieron más de cien investigadores provenientes de Europa, Canadá, Estados Unidos, México y la India. Se realizaron cuatro plenarias y 30 mesas redondas que debatieron los conceptos que formarán parte del volúmen 5 del Diccionario. Como se podrá deducir del título de la Conferencia, los tres conceptos son centrales para el mundo de hoy y sobre todo, para una perspectiva de izquierda: ¿Cómo lograr una sociedad justa?; ¿Cómo entender la violencia y la contraviolencia en las condiciones del neo-liberalismo? y ¿cómo logrará la izquierda alcanzar la hegemonía, en la actual situación?.

Relacionados con lo anterior, se debatieron también temas como: "las leyes en la historia", filosofía de la historia, relaciones de género, los conceptos de determinación y sobredeterminación. Se realizó una aproximación desprejuiciada a otros enfoques filosóficos. Se examinaron conceptos clásicos como *"Geist"; Gemeinschaf*, sentido común y otros como los de *hacker*, relacionados con la computación y el Internet. Se trata de repensar todo un conjunto de conceptos, a la luz de las nuevas condiciones en que nos encontramos.

En una de las plenarias de esta conferencia, se puso de manifiesto la necesidad de revaluar la producción filosófica de Europa del Este, subsumida y condenada, por lo general, como dogmática o ideológica, ya que existen una serie de investigaciones que deben ser rescatadas. Asimismo, desde el punto de vista Latinoamericano, se planteó la importancia de que esta empresa teórica no fuera eurocéntrica.

Finalmente, Gunther Mayer y un grupo de jóvenes presentaron a los participantes un *collage* poético y musical sobre Eisler, Brecht y el 17 de junio de 1953.

No podemos terminar sin felicitar al Profesor Haug, por estas iniciativas que indudablemente harán una importante contribución a la renovación del marxismo en el mundo.

The Fourth Biannual Conference Of The Radical Philosophy Association.

Los días 2 al 5 de noviembre del 2000, la "Asociación de Filósofos Radicales" de Estados Unidos, organizó, en forma exitosa, su Cuarta Conferencia Nacional, en la Universidad de Loyola, con sede en Chicago. En años pasados, ha tocado a las Universidades de Purdue, Indiana o a la Universidad de California en San Francisco, la realización de otras conferencias. La RPA es una asociación de filósofos críticos que proceden de diversas concepciones filosóficas pero que tienen el objetivo de analizar, en forma crítica, los problemas sociales más urgentes del mundo. En esta ocasión, Gabriel Vargas Lozano, como director de Dialéctica, fue invitado para intervenir en una de las conferencias plenarias bajo la temática de "Basic dimensions of a socialist future" junto a Iris Marion Young, de la Universidad de Chicago; Richard Schmitt de la Universidad de Brown; Robert Stone, de la Universidad de Nueva York y Milton Fisk, profesor emérito de la Universidad de Indiana.

La RPA, edita la revista Radical Philosophy Review; desarrolla proyectos de apoyo a Cuba y os indígenas de Chiapas (por medio de la Fundación de dispensarios médicos o la ayuda para la edificación de escuelas) y publica libros en colaboración con editoriales de prestigio.

Marx Vive. II seminario Internacional..

¿Qué capitalismo? ¿Cuál alternativa? Los días 8 al 10 de noviembre del 2000, en la Universidad Nacional de Colombia, se llevó al cabo la segunda edición del Seminario Internacional Sobre Marx. A diferencia de lo que ocurre en países como México, en los cuáles ha disminuído casi hasta el grado cero, el análisis de la realidad a partir de un marxismo crítico y renovador o bien, del marxismo como concepción teórico-práctica, en países como Colombia, se mantiene un gran interés por esta concepción al grado de que, en éste seminario se inscribieron más de 1500 participantes procedentes no sólo del estudiantado sino de los sindicatos y partidos. La presentación del seminario se llevó al cabo por el Rector de la UNC, Víctor Manuel Moncayo y los temas fueron: La fase actual del capitalismo; Transformaciones y nuevas coniguraciones capitalistas; Poder y dominación en el nuevo orden económico, político y militar; Marx: ayer y ahora; Estado, acumulación capitalista y "democracia realmente existente"; Economía Política de las transformaciones capitalistas; Clase, sujeto, movimiento, partido, alternativas; Cultura y dominación; Izquierda y alternativas en América Latina; Izquierda y alternativas de Europa y Globalización.

Participaron, entre otros, Dietmar Wittich, de la Fundación Rosa Luxemburgo; Isabel Monal, directora de *Marx Ahora*; Jaime Caycedo, organizador y profesor de la UNC; Ruben Jaramillo Vélez, director de *Argumentos* y profesor de la UNC; Beatriz Stolowicz, de la UAM-X; Miguel Angel Herrera, profesor de la UNC; Pablo Guadarrama de Cuba; Jairo Estrada de la UNC y uno de los principales organizadores, Gabriel Vargas Lozano, de la revista *Dialéctica*; Manuel Monereo de la Fundación de Investigaciones Marxistas de España y muchos otros más. El seminario fue un éxito tanto por el público que asistió como por la calidad de las ponencias.

VII Simposio de la *Revista Internacional de Filosofía Política*.

Este simposio se llevó a cabo del 20 al 22 de noviembre del 2000, en Cartagena de Indias, Colombia.

Fue convocado por *Revista Internacional de Filosofía Política* de la Universida de Antioquia, Universidad de Cartagena.

Colaboraron: Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España); Universidad Nacional de Educación a Distancia, (UNED-España); y la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política.

Comité organizador: Rosalba Durán (Univ. de Antioquia); Francisco Colom (Instituto de Filosofía, CSIC); Federico Gallego (Univ. de Cartagena).

Comité científico: Antonio García-Santesmases (UNED, España); José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, España); Guillermo Hoyos (Universidad Javeriana, Colombia); Alfonso Monsalve (Universidad de Antioquia, Colombia); Sergio Pérez (UAM-Iztapalapa, México); Fernando Quesada (UNED, España); Carlos Ruiz (Universidad de Chile); Luis Salazar (UAM-Iztapalapa, México); María Teresa Uribe (Universidad de Antioquia, Colombia); Gabriel Vargas (UAM-Iztapalapa, México).

La última década ha sido testigo de los esfuerzos por crear una comunidad académica e intelectual en lengua española. La teorización política no puede ir a la zaga en esa tarea. Aunque su enfoque no es exclusivamente iberoamericano, la *Revista Internacional de Filosofía Política* ha intentado contribuir a la misma promoviendo el español como lengua de trabajo intelectual. Con la consolidación de la democracia como referencia política universal creemos que ha llegado el momento de superar el interés por los procesos particulares de transición y de adentrarnos en el estudio de los contextos normativos y culturales, así como de los dispositivos institucionales y mnemónicos que permiten discernir normativa e históricamente entre las múltiples variables de la experiencia democrática. El Comité Organizador de este VII Simposio invitó por ello a la presentación de reflexiones sobre las dimensiones y los contextos de la democracia.

Dialéctica Recomienda...

MARX VIVE. SIGLO Y MEDIO DEL MANIFIESTO COMUNISTA. ¿Superación, vigencia o reactualización? Jaime Caycedo Turriaga y Jairo Estrada Alvarez, compiladores. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1999.

Se recogen los materiales del primer seminario realizado el 26 al 28 de agosto de 1998.

■

DE MARX AL MARXISMO EN AMÉRICA LATINA. Adolfo Sánchez Vázquez. Ed. Ithaca en co-edición con la Fac.de Filosofía y Letras de la BUAP.

Se publican una serie de materiales valiosos sobre la influencia del marxismo en América Latina y en especial, sobre el Che Guevara y José Carlos Mariátegui.

■

MEMORIA. Quinto Encuentro Nacional de Escuelas y Facultades de Filosofía. Puebla, pue. 1999. Introducción de Gabriel Vargas Lozano.

Del 21 al 22 de septiembre de 1995, se llevó al cabo en la Fac. de Filosofía y Letras de la BUAP, el quinto encuentro nacional de escuelas y facultades de Filosofía. Como se recordará, el primero se celebró en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León y la iniciativa ha continuado con el propósito de reflexionar sobre la docencia, la investigación y difusión de la filosofía en todo el país.

■

VALOR DE USO Y UTOPÍA. Bolívar Echeverría. Editorial Siglo XXI.México, 1998.

"La caída del "socialismo real", lejos de precipitar en la inconsistencia e inactualidad del discurso teórico inciado por Karl Marx, lo libera del compromiso ideológico que el drama del siglo XX le impuso sin remedio pero con el cual nunca coincidió esencialmente ni llegó a identificarse". Esta es la convicción que atraviesan los ensayos publicados en este libro que son de mucho interés.

■

LA FÁBULA DE LA IDENTIDAD PERDIDA. Una crítica a la hermenéutica contemporánea. Samuel Arriarán. Editorial Itaca. México, 1999.

Se trata de una reflexión sobre temas muy actuales propuestos por el multiculturalismo desde una perspectiva de Marx y los problemas sociales de América Latina.

■

ALIENATION AND SOCIAL CRITICISM. Key concepts in Critical Theory. Edited by Richard Schmitt and Thomas E. Moody. Humanities Press, 1994.

Se trata de una compilación desde diversas perspectivas de género, clase, raza, juventud, vejez, preferencia sexual, con el propósito de explicar qué es, desde su perspectiva, la alienación. El resultado es una interesante gama de posiciones que permiten profundizar en la crítica.

■

ÉTICA Y POLÍTICA: ENTRE TRADICIÓN Y MODERNIDAD. Francisco Piñón y Joel Flores, coordinadores. Publicado por UAM, Plaza y Valdés y Centro Gramsci.

Se trata de una compilación de textos de diversos autores procedentes de diversas disciplinas sobre diversos problemas éticos y políticos. Al mismo tiempo, se trata de un recorrido histórico desde el mundo griego y desde el mundo indígena.

■

IMAGEN, SIGNO Y SIMBOLO. Segundo Coloquio Internacional de estética. María Noel Lapoujade. Fac. de Filosofía y Letras de la BUAP. Puebla, 2000.

En este volumen, se compilan las ponencias presentadas en un coloquio internacional organizado en el seno del XIV Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Puebla, en 1999. La diversidad de las imágenes, símbolos y signos son un hilo conductor de integración de las diversas culturas. La profesora Lapoujade ha continuado una iniciativa que tuvo su origen en la UNAM en 1997.

Congreso Marx Internacional III
El Capital y la Humanidad
Universidad de París X-Nanterre-Sorbona
Del miércoles 26 al sábado 29 de septiembre del 2001

Hacemos desde ahora un llamado a investigadores, centros de investigación, revistas universitarias y demás grupos de trabajo del mundo entero con vistas a una colaboración al Congreso Marx Internacional III, en continuación al Congreso I, 1995 y al Congreso II, 1998. Una temática argumentada, propuesta por el equipo de Actuel Marx, será divulgada en febrero del 2000. Pero veamos ya aquí algunas indicaciones generales.

Este encuentro está organizado, como el anterior, siguiendo el criterio de "Secciones Científicas", tales como Filosofía, Economía, Derecho, Historia, Sociología, Cultura, Ciencias Políticas, Antropología, Psicología, cuya lista aún no está definitivamente cerrada. Este modo permitió profundizar el debate entre investigadores, como lo demuestran los 7 volúmenes de actas originados. De esta manera se podrá asegurar cierta descentralización, necesaria al tamaño de la iniciativa (50 talleres en el Congreso I, 90 en el Congreso II, de 100 a 120 en el Congreso III). Al final del día, el conjunto de congresistas participará en plenarios interdisciplinarios que tratarán temas transversales como socialismo, feminismo, ecología, también desarrollados en los talleres.

Las revistas y equipos de investigación encontrarán, como en el pasado, su lugar. Tratarán directamente con los responsables de las Secciones elegidas en cuyo seno podrán, según la disponibilidad, desarrollar proyectos autónomos.

El tema elegido guía hacia una reflexión ambiciosa que toma vigencia con el inicio del milenio.

El tercer milenio se presenta bajo la égida del capital, agente de una mundialización que prácticamente cierra –económica, política y culturalmente– la unidad de la especie humana, y de aquí en más convierte toda cuestión local o particular en un asunto de todos y el futuro en una causa común. Este proceso de unificación-división, puesto en marcha y continuamente acelerado desde el comienzo de los Tiempos Modernos, culmina en una explotación generalizada de todo recurso humano y material en la perspectiva de la ganancia, en el seno de un mercado mundializado, organizado como un sistema de dominación del centro sobre la periferia.

Hace ya 150 años, el Manifiesto Comunista describía la destrucción del antiguo mundo de la familia, de la ciudad y de la nación. La dominación planetaria del capital financiero lleva a término el ciclo de la monopolización de la riqueza y del poder, el de la atomización de los individuos, de la guerra contra toda forma de solidaridad (clase y nación). Ella penetra, en sus más íntimas fibras, aunque con consecuencias bastante diversas, la existencia de cada habitante del planeta: precarización de situaciones, degradación del trabajo, avasallamiento dl cuerpo, apropiación del saber, servidumbre de lo imaginario, arrasamiento de culturas, militarización de espacios (reales o virtuales), amenaza omnipresente del eco-desastre. Los efectos se declinan en todos los niveles: educación, empleo, producción, salud, urbanismo, información, gestión de la ciencia e instituciones cívicas.

Pero aquí se encuentran también las condiciones de emergencia de nuevos actores, capaces de afrontar y volver a poner en cuestión el orden reinante: proletarios, pueblos, mujeres, ciudadanos, intelectuales, campesinos, técnicos, científicos, etc. Ya lo vimos en Seattle, en Chiapas, en Brasil, en Corea, en la euromarchas y en las eurohuelgas, en los movimientos de base que hormiguean en todos los continentes. La idea de cambiar el mundo renace por todas partes. En la era de la comunicación instantánea, la ciencia y la técnica, que ven su poder multiplicado, no dejan de ser ambivalentes. Sin embargo se dibuja la posibilidad de ir más allá de la división entre trabajo intelectual y trabajo operativo, un compartir común de la condición humana: un nuevo hombre ordinario, la generación de ciudadanos del mundo. Nos quedan por descubrir las potencialidades, descifrar los signos, dar un nombre al futuro. A esta tonta universal de responsabilidades queremos contribuir.

Fax: 33 (0) 146950351 · e-mail: Actuelmarx@u-paris10.fr. · www.u-paris10.fr/ActuelMarx/



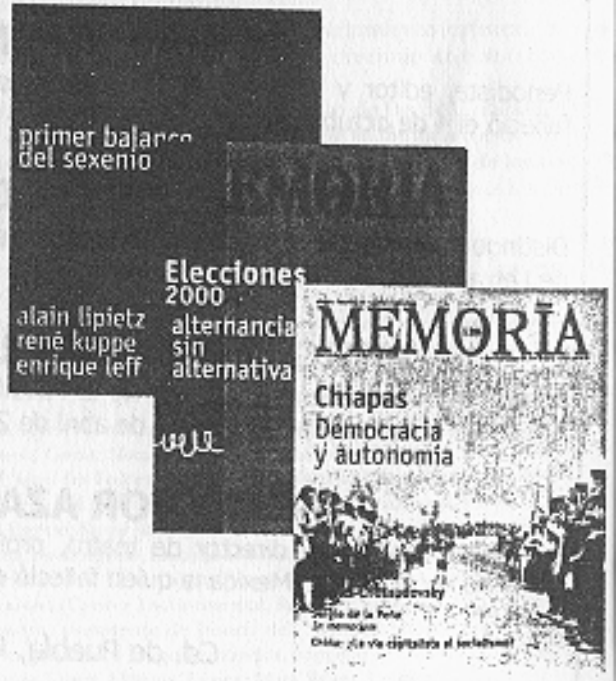
MEMORIA
REVISTA DE POLÍTICA Y CULTURA

En la República Mexicana puede adquirirla en las tiendas Sanborns, Aurrerá, Comercial Mexicana, Gigante, Tower Records, De Todo, Cafeterías Toks, y en las principales librerías (Gandhi, El Parnaso, El Sótano, Fondo de Cultura Económica, El Juglar...) en la Ciudad de México.

También puede visitar nuestra página Web
http://www.memoria.com.mx
e-mail: cemos@servidor.unam.mx

SUSCRÍBASE

En México
12 números
200 pesos



Deposite en la cuenta: BANCOMER, 5865748-7, a nombre del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, y envíenos por correo o fax una copia de su recibo con sus datos:
NOMBRE, DOMICILIO, CIUDAD Y ESTADO,
CÓDIGO POSTAL, PAÍS
Norte, Centro y Sudamérica: 50 dólares
Europa: 60 dólares
Africa, Asia y Oceania 70 dólares

Pallares y Portillo 99, colonia Parque San Andrés, México, D.F., C.P. 04040
55496117, 55449826 y 55449816, fax: 55490253

IN MEMORIAM

La revista *dialéctica* se une a la pena que embarga a los familiares, amigos y colegas de las siguientes personas:

MTRA. GABRIELA YANES GÓMEZ

Querida compañera y colaboradora del Centro de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP y quien falleciera el 4 de marzo de 1999.

MTRO. RAMÓN GÓMEZ SÁNCHEZ DE LA BARQUERA

Joven filósofo, docente del Colegio de Filosofía y Secretariado de Investigación y Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Falleció el 22 de julio de 1999.

SR. EDUARDO MONTES

Periodista, editor y militante de las mejores causas del pueblo mexicano, quien falleció el 4 de octubre de 1999.

MTRO. CARLOS COLCHERO ROZAS

Distinguido maestro, co-fundador de la Escuela de Filosofía y Letras y del Colegio de Letras Españolas de la BUAP, fallecido el 30 de enero de 2000.

MTRO. RENÉ ROBERTO BECERRIL

Militante de la izquierda, profesor de la Facultad de Humanidades de la UAEM y amigo de *dialéctica*, fallecido el 21 de abril de 2000.

DR. HÉCTOR AZAR BARBAR

Prestigiado escritor y director de teatro, profesor investigador de carrera de la Maestría en Literatura Mexicana quien falleció el 11 de mayo del 2000.

Cd. de Puebla, Puebla.

PLATAFORMA DE RESISTENCIA DEMOCRÁTICA INTERNACIONAL
(Contra la hegemonía neoliberal y el orden norteamericano)

La actual globalización pone en peligro al mundo. Tras la coalición contra Irak y el mantenimiento de un bloqueo sin precedentes, la agresión de la OTAN contra Yugoslavia ha demostrado el brutal cambio de las relaciones internacionales. En el siglo XX no han sido escasas las intervenciones militares, los embargos y sanciones que castigan a pueblos enteros y dirigidas, en la mayoría de los casos, contra regímenes democráticos y progresistas. Pero ahora estamos en una nueva etapa. Países que no han realizado ningún acto belicista ven cómo es violada su soberanía. Cubanos y palestinos lo saben desde hace ya largo tiempo. La invocación de un pretendido derecho de injerencia no hace sino disimular la violación de los derechos garantizados por la ONU, consagrar la política de "dos pesos, dos medidas" y transformar a la ONU en el brazo armado de los Estados Unidos, al servicio de sus propios intereses. Hoy es evidente que la hegemonía neoliberal no puede tolerar ninguna forma de desarrollo autónomo.

Frente a la actual globalización, que asegura a una única superpotencia el dominio en todos los terrenos –económico, financiero, comercial, militar, diplomático, tecnológico, informativo y cultural–, es preciso oponer un policentrismo de países o de grupos de países estrictamente iguales en derechos. La ONU debe ser reformada en este sentido, es decir reforzada y democratizada, especialmente el Consejo de Seguridad, totalmente enfeudado a los Estados Unidos, al objeto de garantizar el equilibrio entre sus miembros, el respeto de las especificidades, de las opciones políticas de cada uno y la defensa de la paz en el mundo.

Frente a la actual globalización que consagra el reino de los monopolios cada vez más tentaculares, bajo la égida de instancias supranacionales como el FMI, el Banco Mundial, la Organización Mundial de Comercio y otro Acuerdo Multilateral sobre Inversiones, es necesario establecer una redistribución equitativa de riquezas, poniendo coto a la especulación financiera, aboliendo la deuda y favoreciendo el desarrollo.

Frente a la globalización, sinónimo de dependencia y de nivelamiento cultural, la única respuesta apropiada es la del diálogo entre las civilizaciones y el libre crecimiento como condición de nuevas conquistas democráticas para todos.

Frente a la globalización actual, causante de un fuerte aumento de las desigualdades, de la miseria de la mayoría y especialmente de la explotación de los niños, con su implicación de derroche, violencia y corrupción, es necesario detener la carrera armamentista, la destrucción de los arsenales nucleares y, en lo inmediato, el levantamiento de todas las sanciones que castigan a los pueblos, especialmente el embargo contra Irak y la ocupación de Kosovo.

Junto al derecho de los individuos, mujeres y hombres, hay que poner en primer plano el derecho de los pueblos. En el nuevo milenio, es tarea urgente construir el internacionalismo de la militancia solidaria.

Nos dirigimos a todos aquellos, individuos o colectivos, que comparten estas posiciones. Les pedimos su acuerdo para unirse a esta plataforma, a fin de decidir conjuntamente las iniciativas que precise nuestra lucha.

Adhieren: *OSPAAAL*-Solidaridad, *España; L'Appel Franco-Arabe, Francia; ComitéNational Contre Pembargo, Túnez; Nor-Sud XXI, Suiza; Panhellenic Cultural Mouvement, Grecia; Mazzerfound, Bélgica; Intervençao Democratica, Portugal; Comité Halte à l'OTAN, Francia;* Arab Unity, Libia; Union des Forces Socialistes Populaires Arabes, Marruecos; Movimiento Cubano por la Paz y la Soberanía de los Pueblos; Cuba; Conférence de Forces Populaires Arabes, Líbano, Iraq. Ahmed Ben Bella, Premier President de l'Algerie; Samir Amin, Forum du Tiers Monde; Georges Labica, filósofo, profesor de la U. de París; Jaime Ballesteros, ex-diputado, España; Yves Vargas, profesor de la U. de París; Robert Charvin, profesor de Derecho Internacional de la U. de Niza (Francia); Jean Ziegler, escritor, ex-diputado, profesor de la U. de Ginebra; François Houtart (Centre Tricontinental, Bélgica); Francis Combes, editor de "Le temps des Cerises", París; Romesh Chandra, presidente de honor del "Conseil Mondial de la Paix"; Joao Corregedor da Fonseca, ex-diputado, Portugal; Blasco Hugo Fernandes, concejal del Ayuntamiento de Lisboa, Portugal;Orlando Fundora, MCPSPm, Cuba; Kassar Hassan, Túnez; Mark Braet, Bélgica.

Informes:
E-mail: *resistance@urbs.org*
Fax: + 34 91 521 1736
Resistencia Democrática Internacional.

SIGLO XXI EDITORES

CARTAS DE LEXINGTON
REFLEXIONES SOBRE LA PROPAGANDA
por NOAM CHOMSKY

En una colección de textos enviadas al *Lies of Our Times Magazine*, Noam Chomsky subraya el papel de los medios de comunicación en la justificación de las acciones del gobierno de Estados Unidos. Nos hace notar que las "verdades" de Estados Unidos son fieles a la versión del *The New York Times*, pero sólo casualmente coincide con la verdad. *Cartas de Lexington* cubre muchos aspectos de la propaganda, incluyendo *Agresión defensiva*, *Nuestro "sentido de propósito moral"*, actos terroristas de Estado y protegidos por el mismo gobierno, adoctrinamiento de masas, *Notas sobre la cultura de la democracia*, ONU=EUUU, *Omisiones Tácticas* y mucho más.
Noam Chomsky, profesor de lingüística en el MIT, es autor de muchos libros sobre la política exterior de Estados Unidos. Entre éstos en Siglo XXI Editores ha publicado *Lo que realmente quiere el Tío Sam* (1994), *Secretos, mentiras y democracia* (1997) y *Pocos prósperos, muchos descontentos* (1997).

DEMOCRACIA CONTRA CAPITALISMO
LA RENOVACIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO
por ELLEN MEIKSINS WOODS

En este libro, la autora se aventura a renovar el programa crítico del materialismo histórico redefiniendo sus conceptos básicos y su teoría de la historia en formas originales e imaginativas, aprovechándolas para identificar la especificidad del capitalismo como un sistema de relaciones sociales y poder político. Explora también el concepto de democracia tanto en la antigüedad como en el mundo moderno examinando la relación del concepto con el capitalismo, y planteando interrogantes sobre cómo la democracia podría trascender los límites que le ha impuesto el capitalismo.
Coedición con el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM

ENIGMAS DE LA MODERNIDAD MUNDO
por OCTAVIO IANNI

El mundo moderno comprende siglos de modernidad, así como de sus múltiples manifestaciones en todo el mundo. Esto puede observarse como un todo en movimiento, simultáneamente múltiple y problemático. Observado desde una perspectiva a largo plazo se descubren tanto algunas de sus tendencias predominantes como algunas de sus singularidades inquietantes.
Ése es un libro en el que está presente un amplio diálogo sobre el mundo moderno. Un diálogo que incluye a escritores, científicos sociales y filósofos, con quienes se hace posible formular y desarrollar algunos de los problemas que tensan a la modernidad. Se trata de un diálogo en el que participan profesores y alumnos, así como otros interlocutores en diferentes universidades y países para hablar de globalización, tecnología, lingüística, mitos, religión, transculturación, arte, literatura, desencantos y perdición.
De Octavio Ianni Siglo XXI Editores ha publicado también *Teorías de la globalización* (1998), *La sociedad global* (1998) y *La era del globalismo* (1999).

LOS LINDEROS DE LA ÉTICA
Coordinado por LUIS VILLORO

En el campo de la filosofía, el siglo se inicia con la importancia creciente de las reflexiones ética. Este renovado interés no atañe solamente al problema de los fundamentos de normas y valores morales; tampoco se limita a la discusión de teorías generales, también concierne a sus múltiples aplicaciones en diferentes campos de la cultura. En este volumen de la colección Aprender a aprender prestamos atención a las cuestiones en que variadas formas de conocimiento tienen que acudir a una reflexión ética. Además, se expone la situación actual de los linderos de la ética con otros campos del conocimiento, sin dejar de recordar los planteamientos clásicos de la filosofía. Este agradable libro es un respiro entre el cúmulo de publicaciones que tratan el concepto actual de ética de una forma simplista y de poco respeto a la inteligencia del lector.

Coedición con el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM

DE VENTA EN AV. CERRO DEL AGUA 248
COL. ROMERO DE TERREROS,
TEL. 5 658 7555,
LIBRERÍA LA TERTULIA,
AV. PROL. DIVISIÓN DEL NORTE 4901
LOCAL 7, TEL. 5 555 8777,
EN LIBRERÍAS DE PRESTIGIO
Y EN LIBROTEL: 5 629 2116.
HTTP://WWW.SIGLOXXI-EDITORES.COM.MX