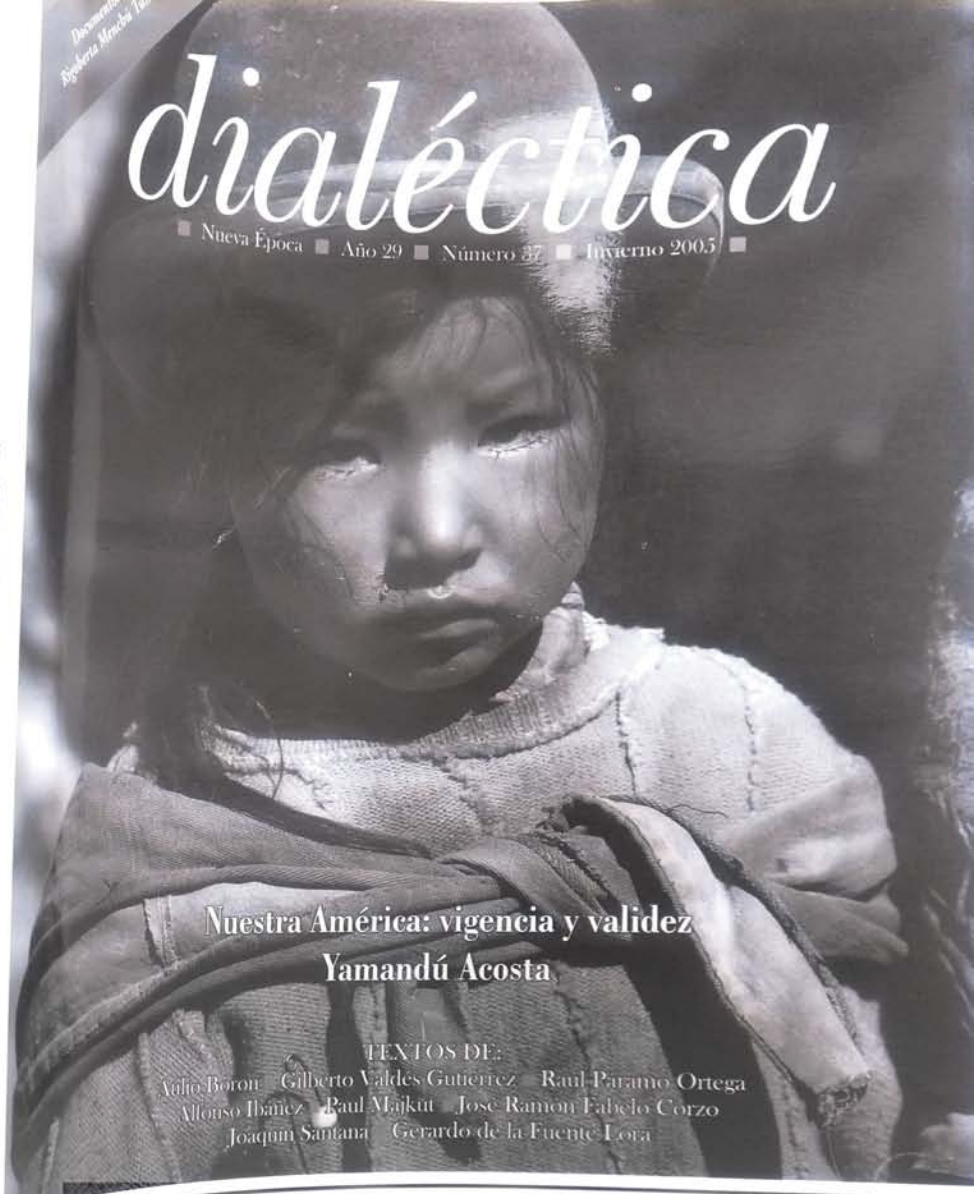
El modelo en la ciencia y la cultura
Alfredo López Austin (coordinador)
El lector encontrará aquí una propuesta sobre la noción y el uso de los modelos científicos, una visión global de las principales discusiones filosóficas sobre el tema, un estudio sobre la aplicación de los modelos a las ciencias experimentales, la aplicación de una clase de modelos que se dieron al margen del ámbito científico y el enfoque histórico de la construcción del modelo y del sujeto científico en la primera mitad del siglo XIX.

Interculturalidad y derechos humanos
Mauricio Beuchot
Aquí se aborda el problema de los derechos humanos en contextos multiculturales. Se trata de lograr un diálogo intercultural en torno a tan importantes derechos, para lograr acuerdos y cumplirlos lo mejor posible. Para ello, el autor aplica la hermenéutica, que se ha probado como un instrumento útil en el ámbito del multiculturalismo, para lograr una situación de interculturalidad. Concretamente, el autor propone una hermenéutica analógica, que evite un enfoque univocista, en el que la cultura hegemónica se imponga a las más débiles; evita también un abordaje equivocista, en el que las diversas culturas interactúan sin llegar a un consenso que asegure cierta universalidad. En cambio, con un enfoque analógico (la analogía es proporción) se respetarán dentro de lo posible las diferencias entre las culturas en juego, como porciones que se ordenan, procurando alcanzar el consenso necesario para los derechos humanos cuya vocación es la universalidad.

Las ideas estéticas de Marx (reedición)
Adolfo Sánchez Vázquez
Para el autor, es la estética la primera preocupación de orden teórico en su vida dedicada a la filosofía. Forjado desde muy joven en las ideas del marxismo revolucionario hubo de empezar su estudio revisando con minuciosidad los textos de Marx sobre la literatura y el arte. Este libro es producto de aquella investigación y es también, en tal sentido, un modelo de claridad, precisión y rigor, virtudes que le han dado al autor el merecido prestigio intelectual del que goza. Del mismo autor hemos publicado *Filosofía de la praxis* (2003).

Librería y cafetería / 56587999
www.sigloxxieditores.com.mx
cuarenta años leyendo un siglo
siglo veintiuno editores

dialéctica ■ Nueva Época ■ Año 29 ■ Número 37 ■ Invierno 2005 ■



dialéctica

■ Nueva Época ■ Año 29 ■ Número 37 ■ Invierno 2005 ■

Nuestra América: vigencia y validez
Yamandú Acosta

TEXTOS DE:
Atilio Boron ■ Gilberto Valdés Gutiérrez ■ Raul Paramo Ortega
Alfonso Ibañez ■ Paul Majkut ■ José Ramon Fabelo Corzo
Joaquín Santana ■ Gerardo de la Fuente Lora

REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LITERATURA Y CULTURA
POLÍTICA DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

ISSN 0185-7770

$ 50.00 pesos

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE PUEBLA

RECTOR
ENRIQUE AGÜERA IBÁÑEZ

SECRETARIO GENERAL
JOSÉ RAMÓN EGUÍBAR CUENCA

dialéctica

DIRECCIÓN

ROBERTO HERNÁNDEZ ORAMAS
GABRIEL VARGAS LOZANO

CONSEJO EDITORIAL

MARÍA TERESA COLCHERO GARRIDO
SILVIA DURÁN PAYÁN
MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
MARIO SALAZAR VALIENTE+
JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO
LUIS ARTURO JIMÉNEZ MEDINA
GERARDO DE LA FUENTE LORA
GILBERTO VALDÉS GUTIÉRREZ

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 Toranzo, Wenceslao Roces+, Luis Cardoza y Aragón+, Adam Schaff (Polonia), Giuseppe Vacca (Italia), Elmar Altvater (Alemania), Vjdkoslav Mikecin (Croacia), Francisco Fernández Buey (España), Ruy Mauro Marini+ (Brasil), John Holloway (Inglaterra), Juan Brom, Samir Amin (Senegal), Arturo Andrés (Argentina), Víctor Flores Olea, Nestor García Canclini, Arnaldo Córdova.

CONSEJO DE COLABORACIÓN NACIONAL

Enrique Doger Guerrero, Severo Martínez Peláez+, Carlos Gonzalez Durán, Alberto Saladino, José Luis Balcárcel, Miguel Concha, José Martín Doger Corte, Enrique Dussel, Enrique de la Garza, Carlos Vilas, Bolivar Echeverria, Arnoldo Martínez Verdugo, Raquel Sosa, María Rosa Palazón, Héctor Díaz Polanco, Salvador Millán, Irene Sánchez, Alejandro Gálvez, Francisco Piñón, César Delgado, Estela Calloni, Mercedes Durand+, Carmen Lira, Sol Arguedas, Saúl Ibargoyen, Adolfo Sánchez Rebolledo, Dimas Lidio Pitty, Javier Mena+, Jorge Turner, Eduardo Montes+, Ilan Semo, Elvira Concheiro, Gilberto López y Rivas, Pablo Martínez, Roberto Escudero, Felipe Campuzano, Raúl Páramo Ortega, Carmen Galindo, Magdalena Galindo, Norma de los Ríos.

Revista Dialéctica No. 37
Impresa en los talleres de:
Editorial LunArena
14 Sur 5122 Col. San Manuel
Puebla, Pue., México

Dialéctica. Nueva Época. Año 29. Número 37
Invierno 2005

Revista cuatrimestral. Precio por ejemplar: $50.00
Correspondencia y suscripciones: Palafox y Mendoza 229 (altos), Centro, 72000, Puebla, Pue.; teléfono y fax: 01 (222) 246 10 02, o en la ciudad de México, al Apdo. Postal 21-579, teléfono y fax 01(55) 56 17 06 88.
http://www3.es/~filesp/dialecti
e-mail: dialecservidor.unam.mx

dialéctica

■Nueva Época ■ Año 29 ■ Número 37 ■ Invierno 2005 ■

Editorial, 2

Ensayos • Neoliberalismo vs. movimientos sociales en América Latina, *Atilio A. Boron*, 6 • Nuestra américa: vigencia y validez, *Yamandú Acosta*, 21 • Diversidad y articulación en América Latina, *Gilberto Valdés Gutiérrez*, 37 • Religión como Politica, *Raúl Páramo Ortega*, 66 • Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática, *Alfonso Ibáñez*, 91 • Buscándole tres pies al gato y haciendo réplicas, *Paul Majkut*, 122

Artículos • La vida humana como categoría central en el pensamiento de Marx, *José Ramón Fabelo Corzo*, 136 • El problema de la modernidad en América Latina, *Joaquín Santana*, 144 • Los filósofos que vendrán: Camus, Deleuze, Derrida, *Gerardo de la Fuente Lora*, 150

Noticias • XVI COLOQUIO NACIONAL SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA, 156 • FRIEDRICH KATZ, DOCTOR HONORIS CAUSA DE LA BUAP, 157 • JORNADAS LATINOAMERICANAS DE TEORÍA POLÍTICA, entre lo nacional y lo cosmopolita 157 • 40 ANIVERSARIO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP, 158 • MUJERES Y GLOBALIZACIÓN ENCUENTRO INTERNACIONAL, 160 • V ENCUENTRO DE FILOSOFÍA: Cuba-México. IV COLOQUIO INTERNACIONAL DE ESTÉTICA Y ARTE, 160 • RECTOR PARA 2005-2009, 161

Documento • Palabras de la señora Rigoberta Menchú Tum en la BUAP con motivo de la entrega de Doctorado *Honoris Causa*, 162

Dialéctica recomienda, 168

Comentario de Libros •Karl Marx: La indiscreta fascinación de lo inacabado, *Marcello Musto*, 173

Buzón de Revistas, 178

Revista *Dialéctica*, Nueva Época, Índice, 191

EDITORIAL

MEXICO: PASADO, PRESENTE Y FUTURO

En el pasado, nuestro país, México, se consideraba un "cuerno de la abundancia". La razón de ello era que teníamos grandes riquezas naturales y humanas. Lo asombroso es que todavía, a pesar de los saqueos que hemos sufrido y las políticas irracionales de explotación aplicadas, podamos seguir contando con ricos yacimientos de petróleo; selvas, ríos, costas y diversas formas culturales. México es un país que cuenta con un enorme potencial humano. El problema es que hemos llegado a una encrucijada: o seguimos en el camino del deterioro al que debemos agregar el preocupante aumento del narcotráfico o ponemos un alto.

Para tomar perspectiva de lo anterior, podemos decir que durante muchos años nuestro país había crecido a un ritmo anual de 7% del PIB, sin embargo, a fines de los sesenta entró en crisis el modelo de desarrollo seguido y el sector más joven de la población se rebeló mediante un movimiento estudiantil que culminó en la matanza del 2 de octubre de 1968 en Tlaltelolco. De 1976 a 1982, durante los sexenios de Luis Echeverría y José López Portillo, la situación económica pudo mantenerse mientras se buscaba un pacto entre todas las fuerzas políticas del país. Las políticas de los dos gobernantes, basadas en el despilfarro, la improvisación y la corrupción, desembocaron en la crisis de 1982 año en que la economía nacional se fue a pique. La nación entera presenció el llanto de López Portillo el día de su informe porque "nos habían saqueado" y después de designar a su sucesor se fue a disfrutar de sus riquezas. De 1982 a 1988, Miguel de la Madrid y su grupo, para salir del atolladero, decidieron acabar con la industria nacional al abrir, en forma abrupta, las fronteras a los productos internacionales e iniciar las negociaciones de un Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (TLCN) como salida a la crisis. Para colmo de tragedias, sobrevino el terremoto de 1985 en la Ciudad de México que puso de manifiesto la corrupción y la incapacidad del gobierno para apoyar a la población civil en ese tipo de desastres. En 1988, el gobierno de De la Madrid cometió un fraude electoral en contra de Cuauhtémoc Cárdenas e impuso a Carlos Salinas de Gortari. Este último mantuvo una apariencia de democracia, continuó la represión a los disidentes y le "vendió" al pueblo de México, con la ayuda de fuertes campañas a través de los medios masivos de comunicación, la ilusión de que con el TLCN "ingresaríamos con el pie derecho al primer mundo". Mucha gente del pueblo lo creyó realmente pero la ilusión se desvaneció pronto. El mismo primero de enero de 1994 fecha de inicio del Tratado, estalló la

rebelión indígena de Chiapas que ocasionó una conmoción en el país y una repercusión mundial. Los indígenas, tras 500 años de explotación y marginación, se manifestaban mediante un movimiento armado. Al gobierno no le convenía que dicho movimiento se extendiera y, por tal motivo, nombró, tras un período corto de combate, una comisión negociadora que llegó a los llamados "Acuerdos de San Andrés Larraínzar". A partir de aquel momento, la lucha se mantiene en un *impasse* que ha amenazado varias veces con romperse. En otras palabras, no ha habido una solución satisfactoria para las demandas indígenas y la espada de Damocles pende sobre sus cabezas.

Es por ello que el Ejército Zapatista, ahora convertido en movimiento pacífico, ha lanzado una ofensiva política aprovechando el inicio de las campañas en torno a la sucesión presidencial. Por el lado del gobierno, tras los asesinatos no aclarados del candidato oficial, Luis Donaldo Colosio y del secretario general del PRI, Ruíz Massieu, se designó como nuevo presidente a Ernesto Zedillo Ponce de León. Dicho presidente tuvo que enfrentar una de las situaciones más difíciles de la historia económica de México: el anterior mandatario le había dejado una bomba de tiempo que estalló en diciembre de 1994 y que llevó al país a una nueva bancarrota. El gobierno de William Clinton tuvo que propiciar el préstamo de 60,000 millones de dólares para poder evitar el colapso. Luego vino el famoso FOBAPROA, hoy IPAB, que implicó el traspaso de una inmensa deuda producto de la quiebra de los bancos, al pueblo de México y finalmente, la elección de un presidente neoconservador cuyo período está a punto de terminar. ¿Cuáles son los saldos de todo esto? En primer lugar, hoy se tiene la certeza de que el TLCN fue inequitativo y que sólo permitió el ingreso legal de las transnacionales que ocuparon la industria, el comercio y la banca. En segundo lugar, la economía del país sigue en bancarrota y el pueblo sabe que sólo tenemos dos fuentes importantes de divisas: las que proceden de la venta del petróleo y las remesas de nuestros compatriotas que viven en Estados Unidos. En tercer lugar, el "Informe de desarrollo humano" de la ONU sitúa a nuestro país en el número 55, después de Granada, Lituania, Trinidad y Tobago, Croacia y Costa Rica; en el mismo lugar en acceso a la información, educación, salud, progreso en cuanto a supervivencia, etcétera. En los primeros lugares se encuentran Canadá, Noruega, Estados Unidos, Suecia, Gran Bretaña y los Países Bajos. Desarrollo humano significa, de acuerdo con este estudio, no sólo aumentar el ingreso nacional sino desarrollar las "capacidades esenciales para vivir una vida larga y sana, tener conocimientos, tener acceso a los recursos necesarios para desarrollar un nivel de vida decoroso y participar en la vida de la comunidad" (Informe 2005). En cuarto lugar, la mayoría del pueblo mexicano padece una situación

muy difícil a la cual no se le ven salidas claras. Nuestro país requiere un profundo saneamiento en varios aspectos: 1) educación para todos libre, laica, gratuita y de calidad; 2) ampliación de las libertades públicas; 3) respeto a los derechos de los ciudadanos; 4) acceso a los medios masivos de comunicación a las opiniones de los especialistas; 5) fortalecimiento de los sistemas de salud; 6) un sistema judicial de respeto; 7) fortalecimiento de nuestras potencialidades y 8) candados para que los gobernantes no puedan actuar en forma arbitraria, entre otras. En suma, necesitamos un país consolidado y fuerte que sea respetado por la comunidad internacional ¿Es una utopía? No lo creemos. Se puede iniciar un movimiento de largo alcance para lograr muchos de estos objetivos pero se requiere que muchos compartamos estas ideas mínimas. La otra opción es seguir entregando al país a las trasnacionales; seguir amenazados por el narcotráfico y estar al vaivén de los oligarcas en turno. (GVL)

DE TEMAS CANDENTES

Con cierta frecuencia, en esta última década, saltan a la discusión pública temas considerados por mucho tiempo tabúes, que paulatinamente se van imponiendo por la vía de los hechos a la intransigencia conservadora de líderes anquilosados y oportunistas pertrechados en un supuesto poder, que nadie en la sociedad les ha otorgado.

En estos casos, lo interesante es la toma de postura que las jóvenes generaciones, en su respectiva época, han venido tomando, transformando la práctica cotidiana de toda una sociedad con la consecuente ubicación de las diversas esferas de la vida social. Hoy más que nunca se han delimitado los diferentes fueros en los que cada individuo se desenvuelve. Uno, el fuero externo social, económico y político, y el otro interno, el de la conciencia particular y el de las creencias.

Unas veces salta a la palestra el tema del aborto, otras el de la pena capital, otras el de la eutanasia, o asistencia a bien morir. En los últimos días, a raíz de la propuesta de un diputado local, se han removido las aguas tranquilas en la que los conservadores "líderes" religiosos suelen moverse. Por el contrario, lúcidos ciudadanos, sobre todo lúcidas mujeres representativas del ambiente político e intelectual, han aprovechado la oportunidad para expresar el sentir general de una sociedad que a pesar de todos sus infortunios políticos y naturales, avanza firmemente hacia un actuar cada vez más maduro.

Por supuesto que hay condiciones, a pesar de los rancios líderes religiosos tiempo ha desplazados, para ir construyendo una legislación más respetuosa de la dignidad de las personas, fundamentada en el respeto a la vida, en la libertad de decisión y de creencias, en la racionalidad y en la sana convivencia. Todos tienen derechos a una mejor calidad de vida.

Buscar la despenalización de lo que atenta contra la libertad, no es querer o aprobar la muerte de alguien, sino exigir responsabilidad a la hora de actuar. (RHO)

Neoliberalismo vs movimientos sociales en América Latina

atilio a. boron

El objetivo de este trabajo es examinar algunos aspectos de la renovada presencia de la izquierda en la vida política latinoamericana. Presencia que se observa no tanto en los escenarios tradicionales –el sistema de partidos, la representación parlamentaria, etc.– como en el surgimiento de una serie de gobiernos que, vagamente, es cierto, se identifican como de "centro-izquierda" o "progresistas" y, de modo muy especial, en la tumultuosa aparición de nuevos movimientos sociales que, en algunos países, adquirieron una enorme gravitación. Ésta se expresó de formas variadas, desde la "conquista de calles y plazas" para resistir a las políticas del neoliberalismo, hasta la irrupción de masivas insurgencias que ocasionaron, en los últimos años, el derrumbe de sucesivos gobiernos en el Perú, Ecuador, Argentina y Bolivia.

La paradojal crisis del neoliberalismo

El punto de partida de nuestra reflexión es el fracaso del neoliberalismo. En efecto, luego de una prolongada hegemonía, las ideas y las políticas neoliberales se encuentran hoy a la defensiva, jaqueadas tanto por fuerzas internas cada vez más movilizadas como por una expansiva coalición de actores globales que pasaron de la tenaz resistencia a su proyecto a desplegar una ofensiva que se siente, si bien con desigual intensidad, en los cuatro rincones del planeta.

Movimientos, protestas sociales y nuevas fuerzas políticas...

Atilio A. Boron. Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Profesor Regular Titular de Teoría Política y Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Principal del CONICET.

Grandes movimientos sociales han florecido en la última década del siglo pasado a partir de las pioneras revueltas de los zapatistas en 1994, la aparición de los piqueteros argentinos, las grandes huelgas ciudadanas y de trabajadores en Francia y Corea del Sur poco después y, hacia finales de siglo, la maduración y consolidación internacional de estas protestas en Seattle y en Porto Alegre. Consecuentemente, nuevas fuerzas políticas han pasado a controlar los gobiernos (en países como Venezuela y Brasil,

por ejemplo) o se aprestan a hacerlo, como en Uruguay; y distintos gobiernos se plantean la necesidad de abandonar las políticas que, en el pasado, causaran los estragos por todos conocidos, como lo demuestra, entre otros, el caso argentino. No obstante, es preciso aclarar que en la generalidad de los casos los cambios más importantes se produjeron en el terreno más blando del discurso y la retórica, y no en el más duro y áspero de las políticas económicas. Pero, aun con estas limitaciones, ese cambio es muy significativo y sería erróneo subestimar sus alcances.

En un trabajo reciente pasábamos revista a algunas de las transformaciones más importantes ocurridas en los países latinoamericanos, todas las cuales incidieron fuertemente en la aparición de nuevas formas de protesta social y organización política antagónicas al proyecto neoliberal (Boron, 2003[b]: 7-16). En él se subraya la extraordinaria complejidad y la naturaleza contradictoria que ha adquirido el lento pero progresivo agotamiento del neoliberalismo en estas tierras. Es indudable que su declinante curso a partir de mediados de los noventa revirtió la arrolladora influencia que había adquirido desde la década de los setenta de la mano de las dos más sangrientas dictaduras que se recuerden en Chile y Argentina.

Argentina

Si es incorrecto sostener que hoy el neoliberalismo se encuentra ya en retirada, no lo es menos afirmar que su ascendiente sobre la sociedad, la cultura, la política y la economía latinoamericanas se ha mantenido incólume con el transcurso de los años. En este sentido, el espectacular derrumbe del experimento neoliberal en Argentina, el "país modelo" por largos años del FMI y el BM, ha cumplido un papel pedagógico de extraordinarias proporciones.

México

Resultados no más alentadores produjo la aplicación de las políticas del Consenso de Washington en México: después de veintiún años ininterrumpidos de hegemonía absoluta de dicha orientación, el ingreso per cápita de los mexicanos aumentó en todo ese período tan sólo el 0,3% y esto gracias a que en ese mismo lapso (1982-2003) abandonaron el país algo más de 10 millones de personas. A pesar de sus promesas, el neoliberalismo –reforzado por el ingreso al Tratado de Libre Comercio en 1994– no generó crecimiento económico, al paso que empeoraba radicalmente la distribución del ingreso, ahondando la injusticia social prevaleciente en México (Guadarrama H., 2004: 10).

Si a esto le sumamos las graves dudas que plantean la extrema vulnerabilidad externa del crecimiento económico de Chile y su crónica ineptitud para revertir la escandalosa regresividad de la distribución del ingreso, llegamos a la conclusión de que los tres países modelo otrora ensalzados por la literatura convencional se encuentran en serios problemas.

Debilitamiento del neoliberalismo en los ámbitos de la cultura, la conciencia pública y la política y su persistencia en el terreno de la economía y en las decisiones de ministros y políticos.

Las crisis enseñan, y vastos contingentes de nuestras sociedades han aprendido gracias a ellas qué es lo que se puede esperar de las políticas neoliberales. Lo que se comprueba en el momento actual es pues algo bastante peculiar: una llamativa disyunción entre el inocultable debilitamiento del impulso neoliberal en los ámbitos de la cultura, la conciencia pública y la política y, al mismo tiempo, su arraigada persistencia en el crucial terreno de la economía y la *policy making* (es decir, en las cabezas y en las decisiones de funcionarios, ministros de hacienda y economía, presidentes de bancos centrales, dirigencia política, etcétera).

Las políticas económicas del neoliberalismo siguen su curso y a veces hasta lo profundizan, como lamentablemente lo demuestra el Brasil de Lula; pero a diferencia de lo ocurrido en los ochenta y comienzos de los noventa, ya no cuentan con el apoyo –manipulado, es cierto, pero apoyo al fin– que antaño le garantizaba una sociedad civil que pugnaba por dejar atrás el horror de las dictaduras y aceptaba, casi siempre a regañadientes, la receta que impulsaban los amos imperiales y sus representantes locales.

Las amenazas

La amenaza del desborde hiperinflacionario y el chantaje de los organismos financieros internacionales –agitando el espantapájaros del "riesgo país", la fuga de capitales, la especulación contra las monedas locales, etcétera– cumplieron un notable papel en el "disciplinamiento" de pueblos y gobiernos díscolos, y en la resignada aceptación de la amarga medicina neoliberal.

En todo caso, este desfasaje entre los componentes económicos e ideológico-políticos de la hegemonía está lejos de ser inédito en la historia latinoamericana, como lo demuestra la prolongada crisis de la hegemonía oligárquica en nuestra región. Tal como lo demostrara Agustín Cueva en un texto ya clásico de la ciencia social latinoamericana, el irreversible deterioro de los fundamentos materiales de la hegemonía oligárquica no ocasionó su instantáneo derrumbe sino que transitó por una diversidad de caminos que

mediatizaron y en algunos casos postergaron por décadas su ocaso definitivo, exactamente hasta la irrupción de los regímenes populistas (Cueva, 1976).

Si bien no se pueden extraer conclusiones lineales de la experiencia histórica, podría plantearse una hipótesis –desalentadoramente pesimista, por cierto– que pronosticara que la indudable bancarrota de las condiciones económicas, sociales y políticas que hicieron posible el auge del neoliberalismo no necesaria ni inmediatamente irá a producir su desaparición de la escena pública. Los componentes ideológicos y políticos amalgamados en su proyecto económico pueden garantizarle una inesperada sobrevida, aun en medio de condiciones sumamente desfavorables.

Gramsci

Podría decirse parafraseando a Gramsci que la lenta agonía del neoliberalismo es una de esas situaciones en las cuales lo viejo no termina de morir y lo nuevo no acaba de nacer, y como lo recordaba el gran teórico italiano, en tales coyunturas suelen aparecer toda clase de fenómenos aberrantes. Ejemplos de tales aberraciones sobran entre nosotros: el clamoroso incumplimiento del contrato electoral perpetrado por gobiernos que llegan al poder para romper de inmediato con sus promesas de campaña: la descarada traición a los principios por parte de ciertos partidos y organizaciones de "izquierda"; la dilatada supervivencia de personajes nefastos como Pinochet, Menem, Fujimori, el ahora difunto Banzer; o la escandalosa situación social de Argentina, Brasil y Uruguay son algunos de los ejemplos más notables al respecto.

Raíces de la resistencia al neoliberalismo

¿Cuándo aparecen, y bajo qué formas lo hacen, estas nuevas fuerzas políticas y sociales contestatarias? Las razones de la irrupción de nuevos sujetos políticos son múltiples y complejas, pero existen algunas que se reiteran en todos los casos.

En primer lugar por el fracaso económico ya anotado que acentuó las contradicciones desencadenadas por la reestructuración económica y social precipitada por la crisis y agudizada después por las políticas de "ajuste y estabilización" implementadas como respuesta a la misma. Esto tuvo consecuencias bien significativas en lo relativo a la constitución de nuevos sujetos políticos, por cuanto:

a) generó nuevos actores sociales como, por ejemplo, los piqueteros en la Argentina; los pequeños agricultores endeudados de México, nucleados en "El campo no aguanta

más"; los jóvenes y una variedad de movimientos de inspiración identitaria (de género, opción sexual, etnia, lengua, etc.) hastiados por la mercantilización de lo social y las políticas de supresión de las diferencias promovidas por el neoliberalismo, y los movimientos "alterglobalización", sobre los cuales volveremos después, que modificaron el paisaje sociopolítico de sus países; b) potenció la gravitación de otras fuerzas sociales y políticas ya existentes pero que, hasta ese momento, carecían de una proyección nacional al no estar suficientemente movilizadas y organizadas. En una enumeración que no pretende ser exhaustiva señalaríamos a los campesinos en Brasil y México, o los indígenas en Ecuador, Bolivia y partes de México y Mesoamérica; c) atrajo a las filas de la contestación al neoliberalismo a grupos y sectores sociales intermedios, las llamadas "clases medias", a causa de sus impactos pauperizadores y excluyentes o, como en el caso argentino, por la expropiación, practicada por los grandes bancos y avalada por el gobierno, de sus ahorros. Los "caceroleros" argentinos son un ejemplo muy concreto, como también lo son los médicos y trabajadores de la salud en El Salvador; o los grupos movilizados por la "Guerra del agua" en Cochabamba o la resistencia a las políticas privatizadoras del gobierno peruano en Arequipa.

En segundo término, es preciso decir que el surgimiento de estas nuevas expresiones de la política de izquierda se relaciona íntimamente con el fracaso de los capitalismos democráticos en la región. Baste con señalar que la frustración generada por el desempeño de los regímenes llamados democráticos en esta parte del mundo ha sido intensa, profunda y prolongada (Boron, 2000: 149-184). Fue de la mano de estas peculiares "democracias", que florecieron en la región a partir de los años ochenta, que las condiciones sociales empeoraron dramáticamente.

"Capitalismo democrático"

Mientras que en otras latitudes el capitalismo democrático aparecía como promotor del bienestar material y cautelosamente tolerante ante las reivindicaciones igualitaristas que proponía el movimiento popular –e insistamos en eso de que aparecía porque, en realidad, tales resultados son consecuencia de las luchas sociales de las clases subalternas en contra de los capitalistas–, en América Latina la democracia trajo bajo el brazo políticas de ajuste y estabilización, precarización laboral, altas tasas de desocupación, aumento vertiginoso de la pobreza, vulnerabilidad externa, endeudamiento desenfrenado y extranjerización de nuestras economías.

Democracias pues vacías de todo contenido, reducidas –como recordaba Fernando H. Cardoso antes de ser presidente del Brasil– a una mueca sin gusto ni rabia incapaz "de eliminar el olor de farsa de la política democrática", causado por la inoperancia de ese régimen político para introducir reformas de fondo en el sistema productivo y "en las formas de distribución y apropiación de las riquezas" (Cardoso, 1982; 1985). Tal como lo planteáramos en *Tras el Búho de Minerva*, nuestra región apenas si ha conocido el grado más bajo en la escala de desarrollo democrático posible dentro de los estrechos márgenes de maniobra que permite la estructura de la sociedad capitalista.

Democracias meramente electorales, es decir, regímenes políticos sustantivamente oligárquicos, controlados por el gran capital con total independencia de los partidos gobernantes que asumen las tareas de gestión en nombre de aquél, pero en donde el pueblo es convocado cada cuatro o cinco años a elegir quién o quiénes serán los encargados de sojuzgarlo. Con democracias de este tipo no es casual que, al cabo de reiteradas frustraciones, se produzca el renacimiento de fuerzas sociales de izquierda.

En tercer lugar, habría que decir que este proceso ha sido también alimentado por la crisis que se ha abatido sobre los formatos tradicionales de representación política. Pocas dudas caben de que la nueva morfología de la protesta social en nuestra región es un síntoma de la decadencia de los grandes partidos populistas y de izquierda, y de los modelos tradicionales de organización sindical. Decadencia que, sin duda, se explica por las transformaciones ocurridas en la "base social" típica de esos formatos organizativos debido a:

a) la creciente heterogeneidad del "universo asalariado"; b) la declinante gravitación cuantitativa del proletariado industrial en el conjunto de las clases subalternas; c) la aparición de un voluminoso "subproletariado" –denominado "pobretariado" por Frei Betto– que incluye a un vasto conjunto de desocupados permanentes, trabajadores ocasionales, precarizados e informales, cuentapropistas de subsistencia (los futuros "empresarios schumpeterianos", en la delirante visión de Hernando de Soto) y toda una vasta masa marginal a la que el capitalismo ha declarado como "redundante" e "inexplotable" y que, por lo tanto, en una sociedad basada en la relación salarial, no tiene derecho a vivir. De ahí que el neoliberalismo practique una silenciosa pero efectiva eutanasia de los pobres.

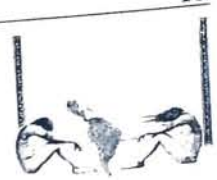
La decadencia de los formatos tradicionales de organización se relaciona, como si lo anterior fuera poco, con la explosión de

múltiples identidades (étnicas, lingüísticas, de género, de opción sexual, etc.) que redefinen hacia la baja la relevancia de las tradicionales variables clasistas. Si a esta enumeración le añadimos la inadecuación de los partidos políticos y los sindicatos para descifrar correctamente las claves de nuestro tiempo, la esclerosis de sus estructuras y prácticas organizativas, y el anacronismo de sus discursos y estrategias comunicacionales, se comprenderán muy fácilmente por un lado las razones por las cuales éstos entraron en crisis y, por el otro, las que explican la emergencia de nuevas formas de lucha y movimientos de protesta social.

Unas y otros son también síntomas elocuentes de la progresiva irrelevancia de las llamadas instituciones representativas para canalizar las aspiraciones ciudadanas, lo que a su vez explica, al menos en parte, el visceral –¡y suicida!– rechazo de las fuerzas sociales emergentes a enfrentar seriamente la problemática de la organización que tantos debates originara a comienzos del siglo XX en el movimiento obrero, y el creciente atractivo que sobre dichos sujetos ejerce la "acción directa".

Un cuarto y último factor, en una lista que no intenta ser exhaustiva, es la globalización de las luchas en contra del neoliberalismo. Estas luchas comenzaron y se difundieron rápidamente por todo el orbe a partir de iniciativas que no surgieron ni de partidos ni de sindicatos ni, menos todavía, se generaron en la "escena política oficial". En el caso latinoamericano el papel estelar lo cumplió el zapatismo, al emerger de la selva lacandona el 1° de enero de 1994 y declarar la guerra al neoliberalismo. La incansable labor del MST en Brasil, otra organización no tradicional, amplificó considerablemente el impacto de los zapatistas.

Luego, en una verdadera avalancha, se sucedieron grandes movilizaciones de campesinos e indígenas en Bolivia, Ecuador, Perú y en algunas regiones de Colombia y Chile. Las luchas de los piqueteros argentinos, lanzadas como respuesta a las privatizaciones del menemismo, son de la misma época y se inscriben en la misma tendencia general. Los acontecimientos de Seattle y otros similares escenificados en Washington, Nueva York, París, Génova, Gotemburgo y otras grandes ciudades del mundo desarrollado le dieron a la protesta en contra del Consenso de Washington una impronta universal, ratificada año tras año por los impresionantes progresos experimentados por la convocatoria del Foro Social Mundial de Porto Alegre. Se produjo así una especie de "efecto dominó" que, sin lugar a dudas y contrariando una teorización muy difundida en nuestro tiempo, la de Hardt y Negri en Imperio, reveló la comunicación existente entre las luchas sociales y procesos políticos puestos en juego en los más apartados rincones del planeta.



Brasil y la maldición del posibilismo conservador

Llegados a este punto cabe preguntarse: ¿hay espacio para ensayar políticas post-neoliberales? La respuesta tiene que ser matizada. En algunos casos es positiva; en otros también, pero con algunas reservas. Veamos el caso de Brasil. Los defensores del rumbo actual seguido por ese país dicen que Brasil necesita atraer la confianza de los inversionistas internacionales, y que esto se logra con una muy estricta disciplina fiscal y un total apego a la ortodoxia. Digamos sin rodeo alguno que esta argumentación es insostenible y que si hay un país que tiene todas las condiciones para ensayar exitosamente una política post-neoliberal en el mundo, ese país es Brasil. Si Brasil no puede, ¿quién podría? ¿El Ecuador de Lucio Gutiérrez? ¿Un eventual gobierno del Frente Amplio en el Uruguay? ¿Un posible gobierno de Evo Morales en Bolivia? La Argentina, tal vez, pero sólo si hubiera condiciones internacionales muy favorables. Brasil, en cambio, por sus inmensos recursos de todo tipo, si quiere, puede.

El corolario del "posibilismo conservador", hijo dilecto del pensamiento único, es que nada se puede cambiar, ni siquiera en un país de las excepcionales condiciones del Brasil. Ensayar lo que está fuera del horizonte de lo posible y abandonar el consenso económico dominante, aseguran algunos encumbrados funcionarios, expondría al Brasil a terribles penalizaciones que liquidarían al gobierno de Lula. Sin embargo, una atenta mirada a la historia económica reciente de la Argentina demostraría que lo que condujo a ese país a la peor crisis de su historia fue la subordinación de la voluntad política y la gestión del Estado a los caprichos y la codicia de los mercados.

Tal como lo reconocíamos en un análisis efectuado antes de la asunción de Lula a la presidencia, la tentación posibilista está siempre al acecho de cualquier gobierno animado por intenciones reformistas (Boron, 2003[a]). Ante la imposibilidad objetiva y subjetiva de la revolución, rasgo que caracteriza al momento actual no sólo de Brasil sino de toda la región, una mal entendida cordura impulsa a contemporizar con los adversarios y a buscar en los entresijos de la realidad alguna pequeña ruta de escape que evite una capitulación *tout court*.

El único problema con esa estrategia es que la historia nos enseña que después es imposible evitar el tránsito del falso realismo del posibilismo al inmovilismo y, luego, a una catastrófica derrota.

Ésa fue claramente la experiencia argentina con el gobierno de "centroizquierda" de la Alianza y, de manera más general, de la socialdemocracia en España, Italia y Francia. Esa fue la misma conclusión teórica de Max Weber al afirmar, en el párrafo final de su célebre conferencia "La política como vocación", que tal

como "lo prueba la historia (...) **en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez**" (Weber, 1982).

Las palabras de Weber son tanto más importantes en un continente como el nuestro, en donde las enseñanzas de la historia demuestran de modo inapelable que hubo que intentar lo imposible para lograr modestos avances; que se necesitaron verdaderas revoluciones para instituir algunas reformas en las estructuras sociales de la región más injusta del planeta y que sin una utopía política audaz y movilizadora los impulsos reformistas se extinguen, los gobernantes capitulan y sus gobiernos terminan asumiendo como su tarea fundamental la decepcionante administración de las rutinas cotidianas.

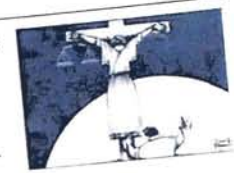
Las reformas sociales no cambian la naturaleza de la sociedad

Las esperanzas depositadas en un vigoroso reformismo, posible sin duda alguna, no significan hacer oídos sordos a las sabias advertencias de Rosa Luxemburgo cuando decía que las reformas sociales, por genuinas y enérgicas que sean, no cambian la naturaleza de la sociedad preexistente. Lo que ocurre es que al no estar la revolución en la agenda inmediata de las grandes masas de América Latina, la reforma social se convierte en la coyuntura actual en la única alternativa disponible para hacer política. Pero la reforma, también recordaba nuestra autora, no es una revolución que avanza lentamente o por etapas hasta que, con la imperceptibilidad del viajero que cruza la línea ecuatorial –para seguir con la famosa metáfora de Edouard Bernstein–, se llega al socialismo.

Un siglo de reformismo socialdemócrata en Occidente demostró de manera irrefutable que las reformas no son suficientes para "superar" el capitalismo. Produjo cambios importantes, sin duda alguna, "dentro del sistema", pero fracasó en su declarada intención de "cambiar el sistema".

El reformismo

En la actual coyuntura nacional e internacional, el reformismo aparece como la única oportunidad de avanzar mientras las fuerzas populares trabajan para modificar las condiciones objetivas y subjetivas necesarias para ensayar alternativas más prometedoras. El error de muchos reformistas, no obstante, ha sido el de confundir necesidad con virtud. Aun cuando en el momento actual –signado por la agresividad sin precedentes del imperialismo, la lenta recomposición de las fuerzas populares luego de los retrocesos experimentados a finales del siglo pasado,



el acrecentado predominio de los monopolios en la economía y los medios de comunicación, etc.– las reformas sean lo único que pueda hacerse, eso no las convierte en instrumentos adecuados para la construcción del socialismo, si bien podrían, si se dan bajo una cierta forma, constituir un aporte para avanzar en esa dirección.

En la presente coyuntura son lo posible, si bien no lo suficiente, a la hora de actuar en un mundo barbarizado que requiere transformaciones de fondo y no tan sólo ajustes marginales. Si como dicen los zapatistas "de lo que se trata es de crear un mundo nuevo", tal empresa excede con mucho los límites cautelosos del reformismo. Pero no se puede permanecer cruzados de brazos hasta que llegue el "día decisivo" de la revolución.

Y debemos recordar, además, que en nuestros países los desafíos que las reformas plantean a los "señores del dinero" dieron lugar a feroces contrarrevoluciones que ahogaron en un baño de sangre a las tentativas reformistas. De modo que nadie crea que al hablar de reformas se piensa en un debate cortesano y caballeresco acerca de los bienes públicos. Quien invoca a la reforma en América Latina conjura en su contra a todos los monstruos del *establishment*: los militares y los paramilitares; la policía secreta y la CIA; la embajada norteamericana y la "prensa libre"; los "combatientes por la libertad" y los terroristas organizados y financiados por las clases dominantes. En América Latina el camino de las reformas está lejos de ser un paseo por un prado rebosante de flores.

Sucesivos presidentes latinoamericanos optaron por desestimar el camino de las reformas profundas y gobernar según las reglas del posibilismo, "tranquilizando" a los mercados y satisfaciendo puntualmente cada uno de sus reclamos. Los resultados están a la vista en Argentina y Brasil. Es cierto que no hay parangón alguno entre figuras tan distintas como Lula y De la Rúa.

Tampoco hay paralelismo alguno entre el partido justicialista o la Alianza (esa insípida mezcla del diletantismo radical y el oportunismo frepasista) y el PT, una de las construcciones políticas más importantes a nivel mundial.

Pero, como dolorosamente lo comprueba la experiencia brasileña durante el primer año y medio del gobierno de Lula, ni un liderazgo respetable ni un gran partido de masas garantizan el rumbo correcto de una experiencia de gobierno. El gobierno de Lula está avanzando por el camino equivocado, al final del cual no se encuentra una nueva sociedad más justa y democrática –cuya búsqueda fue lo que dio nacimiento al PT hace poco más de veinte años– sino una estructura capitalista más injusta y menos democrática que la anterior. Un país en donde la dictadura del capital, revestida con un leve ropaje pseudo-democrático, será más férrea

que antes, demostrando dolorosamente que George Soros tenía razón cuando le aconsejaba al pueblo brasileño no molestarse en elegir a Lula porque de todos modos gobernarían los mercados. Sería bueno que Brasil se ahorrase los horrores que el "posibilismo" y la política de "apaciguamiento de los mercados" produjo en la Argentina contemporánea.

El difícil tránsito hacia el post-neoliberalismo: algunas claves interpretativas

Un breve repaso a la historia reciente de América Latina sirve para ilustrar los graves obstáculos con que parecen tropezar los gobiernos animados –al menos en principio y por su retórica– por su afán de poner fin a la triste historia del neoliberalismo en la región. Lo cierto es que, a veces de manera grotesca y otras trágica, se perpetúa la continuada supremacía del neoliberalismo en la esfera económica a pesar de que en las urnas la ciudadanía le haya dado la espalda de manera rotunda. No obstante, los gobiernos que llegan al poder sobre los hombros de una impresionante marejada de votos populares y con un mandato expreso de poner término al primado del neoliberalismo claudican a la hora de instituir una agenda post-neoliberal. ¿Por qué?

En primer lugar, por el acrecentado poder de los mercados; en realidad, de los monopolios y grandes empresas que los controlan, frente a las deterioradas fuerzas gubernamentales luego de décadas de aplicación de las políticas neoliberales de "achicamiento" del estado, desmantelamiento de sus agencias y organismos, y privatización de las empresas públicas. Todo esto le confiere a los sectores dominantes una capacidad de chantaje –fuga de capitales, huelga de inversiones, presiones especulativas, soborno de funcionarios, etcétera– sobre los gobiernos, si no imposible, por lo menos muy difícil de resistir. Este tema subraya de manera contundente los efectos políticos de largo plazo del programa neoliberal.

Al desprestigiar ideológicamente al estado y al achicarlo y mutilarlo de mil maneras, logró sentar las bases de un predominio político fundado en una muy favorable correlación estructural de fuerzas entre el sector privado –eufemismo con que se designan a los monopolios y la coalición dominante– y el gobierno, cada vez más privado de recursos, debido, por una parte, al peso creciente de la deuda externa y las acrecentadas exigencias de lograr superávits fiscales cada vez más abultados y extravagantes, todo lo cual atenta contra las capacidades financieras del estado y la posibilidad de formular políticas alternativas; y, por la otra, a las consecuencias de las políticas de desregulación, apertura comercial, liberalización y privatizaciones que despojaron a los estados de

instrumentos estratégicos y de las agencias específicas idóneas para intervenir en los mercados y controlar a los monopolios, lo que los deja prácticamente inermes frente a éstos.

En segundo lugar, es preciso mencionar la visceral desconfianza que los gobiernos de la llamada "centro-izquierda" han manifestado en relación con los movimientos populares y fuerzas sociales contestatarias. Cautivados por las sirenas neoliberales han caído en la estúpida creencia de que los problemas de los estados son cuestiones que deben ser tratadas por expertos y con criterios supuestamente "técnicos", y que la vocinglería de la calle impediría un adecuado tratamiento de las mismas. La consecuencia de esta actitud, cultivada con esmero por los representantes políticos e ideológicos, nacionales e internacionales, del capital financiero y los monopolios, es una especie de *harakiri* estatal en donde éste, desvinculado de una sólida base social movilizada y organizada, es fácil presa de los intereses imperiales. Esta tendencia ha potenciado la regresión antidemocrática que padecen los estados de América Latina que, como hemos dicho más arriba, han ido vaciando de todo contenido al proyecto democrático y debilitado irreparablemente, en el marco de la actual organización institucional, sus capacidades de intervención en la vida social.

Uno de los rasgos definitorios de esta crisis es el progresivo desplazamiento hacia ámbitos supuestamente más "técnicos" –y, por consiguiente, alejados de todo escrutinio popular y democrático– de un número creciente de temas que hacen al bienestar colectivo y que lejos de ser debatidos de manera pública son tratados por "expertos" en las sombras, y al margen de cualquier tipo de control público. Pese a su enorme impacto social, estas cuestiones son resueltas por acuerdos sellados entre los capitalistas y sus representantes estatales. Toda esta operación fraudulenta se rodea de justificaciones absurdas, tales como que "la economía es una cuestión técnica que debe manejarse con independencia de consideraciones políticas". La economía, ciencia de la escasez y por eso mismo ciencia política por excelencia, pretende pasar por un mero saber técnico. La ideología de la "independencia del Banco Central", aceptada a pie juntillas por los gobiernos "progresistas", es un ejemplo elocuente de este bárbaro disparate. Su tan mentada independencia lo es tan solo en relación con la soberanía popular pero no con relación al capital financiero y el imperialismo, a los cuales sirve incondicionalmente y sin pausa.

Un tercer factor que juega de forma decisiva en impedir el tránsito al post-neoliberalismo es la persistencia del imperialismo que a través de sus múltiples lazos y mecanismos y organizado a escala planetaria por el gobierno de Estados Unidos, disciplina a

los gobernantes díscolos mediante una variedad de instrumentos que aseguran la continuada vigencia de las políticas neoliberales. Por un lado, las presiones derivadas de la necesidad que tienen gobiernos fuertemente endeudados de contar con la benevolencia de Washington para viabilizar sus programas gubernamentales sea por la vía de un "trato preferencial" que garantice el acceso al mercado norteamericano de sus productos, la eterna renegociación de su deuda externa, o su visto bueno para facilitar el ingreso de capitales e inversiones de diverso tipo.

Todo esto se plasma en la larguísima lista de "condicionalidades" que los "perros guardianes" del imperialismo –sobre todo el FMI y el BM, pero también la OMC y el BID– les imponen a los gobiernos de la región (Boron, 2004: 135-153). Por otra parte, la coerción ejercida por el imperialismo transita también por otros senderos que van desde las exigencias políticas directas planteadas en el contexto de los programas de ayuda militar, erradicación de cultivos de coca, asistencia técnica y cooperación internacional, hasta el apoyo incondicional a las actitudes y políticas de Estados Unidos en los diversos foros internacionales o en las distintas iniciativas, inclusive de tipo militar, adoptadas por la superpotencia en defensa de sus intereses.

Los desafíos de la hora actual

Las fuerzas de izquierda, en el gobierno como en la oposición, se enfrentan pues a formidables desafíos. Las que se hallan en la segunda condición, como opositoras a una variedad de gobiernos burgueses, porque deben honrar la propuesta gramsciana de construir partidos, movimientos y organizaciones genuinamente democráticos y participativos como una forma de prefigurar la naturaleza de la ciudad futura que quieren construir.

Pero como si lo anterior no fuera una tarea enorme, la izquierda opositora debe también demostrar su capacidad para neutralizar el accionar de los aparatos ideológicos de la burguesía y hacer llegar su mensaje y su discurso al conjunto de la población, que por cierto no tiene sus oídos preparados para escuchar un mensaje socialista. Antes bien, los prejuicios cultivados e inculcados con habilidad por los publicistas de la derecha la tornan profundamente refractaria ante cualquier discurso que hable de socialismo o comunismo.

Ante sus ojos eso equivale a violencia y muerte; y pese a que la izquierda ha sido víctima de ambas cosas en la historia reciente de nuestra región, se la acusa de ser la representante y portadora de esas desgracias. Hay en esta actitud promovida de manera incesante por los ideólogos de la derecha un importante componente de resignación y

pesimismo que no puede ser ignorado, y que plantea la futilidad de cualquier tentativa de superar al capitalismo. A la osadía la podría seguir un baño de sangre, y nadie quiere esto. El desafío de la credibilidad de la izquierda es, por lo tanto, considerable. Se ha progresado bastante en este terreno pero aún queda mucho por hacer.

En relación con la izquierda "gobernante", los retos son de otro tipo. Tal como ya se ha señalado, la victoria de Lula constituye un hito en la historia de la emancipación popular de nuestros pueblos. Era fundamental ganar las elecciones brasileñas y acceder al gobierno. Pero mucho más importante era construir el poder político suficiente como para "gobernar bien", entendiéndose por esto honrar el mandato popular que exigía poner fin a la pesadilla neoliberal y avanzar en la construcción de una sociedad diferente. No obstante, hasta ahora los resultados han sido decepcionantes y la demora de Brasilia en poner en marcha un proyecto alternativo comienza a aparecer como una inexplicable capitulación.

Retos semejantes se le plantean al presidente Hugo Chávez en Venezuela, debiendo transitar por el estrecho desfiladero delimitado, por un lado, por una profunda revolución en las conciencias y en el imaginario popular –tema que ha sido subestimado en los análisis tradicionales de la izquierda– y, por el otro, por esa verdadera espada de Damocles que significan la riqueza petrolera de Venezuela y, simultáneamente, su condición de abastecedor estratégico del imperio. Luego de una serie de vacilaciones iniciales la "revolución bolivariana" está finalmente dando muestras de haber encontrado un rumbo de salida del neoliberalismo, rumbo que, digámoslo al pasar, está erizado de acechanzas y amenazas de todo tipo como lo demuestra la historia venezolana de estos últimos años.

En todo caso, conviene recordar aquí, para concluir, el caso cubano. Si pese a los formidables obstáculos que se le han presentado durante casi medio siglo Cuba pudo avanzar en forma significativa en la construcción de una sociedad que garantiza un acceso universal a un amplio conjunto de bienes y servicios, ¿qué no podrían hacer países dotados de muchos más recursos de todo tipo (y alejados de la enfermiza obsesión norteamericana con la isla caribeña) como Argentina, Brasil y Venezuela?

Si pese a tan desfavorables condiciones –como el bloqueo de cuarenta y cinco años y la beligerancia permanente de Estados Unidos– ese país logró garantizar para su población estándares de salud, alimentación, educación y derechos generales (de la mujer, de los niños, de los discapacitados, etc.) que ni siquiera se obtienen en algunos países del capitalismo desarrollado, ¿cuáles serían los insalvables obstáculos que impiden, en países

que disfrutan de circunstancias muchísimo más promisorias, acceder a logros semejantes?

La respuesta no se halla en determinismos económicos, un conveniente pretexto las más de las veces, sino en la debilidad de la voluntad política. Sin una decidida voluntad de cambiar el mundo éste seguirá siendo lo mismo. Pero quien pretenda acometer esa tarea deberá saber dos cosas: primero, que al hacerlo se enfrentará con la tenaz y absoluta oposición de las clases y grupos sociales dominantes que no dejarán recurso por utilizar, desde la seducción y persuasión hasta la violencia más atroz, para frustrar cualquier tentativa transformadora. De ahí nuestra grave preocupación por ciertas formulaciones de los zapatistas, como "la democracia de todos", que trasuntan un alarmante romanticismo en relación con la reacción de las clases y grupos desplazados del poder (Boron, 2001).

Segundo, que no hay tregua posible en ese combate: si el gobernante que presuntamente intenta cambiar al mundo es halagado por la "prensa libre", los "gurúes" de Wall Street y sus papagayos locales y, en general, la opinión "bienpensante" de nuestros países (que en realidad piensa poco y mal), es porque su accionar ha caído en la irrelevancia o, hipótesis perversa, porque se ha pasado al bando de sus enemigos. Las clases dominantes del imperio y sus aliados jamás se resignarán a perder sus prerrogativas, sus privilegios y su poder. Si no atacan no es porque se han convencido de la superioridad ética, económica y política del socialismo sino porque se han dado cuenta de que su eventual oponente ha depuesto las armas y ya no les hace daño.

Nuestra América: vigencia y validez

yamandú acosta

En 1991, en Cádiz, al cumplirse cien años de la publicación en México del texto de José Martí *Nuestra América*, Roberto Fernández Retamar explica el sentido de este texto y de su título, en el contexto de su enunciación.

Señala Fernández Retamar que la expresión "nuestra América" aparece en la escritura de Martí entre 1875 y 1878, años en los que estuvo exilado en México y Guatemala. Esa expresión suponía "*otra* América" que no sería la "*nuestra*", la que a partir de 1884 designará como la "América *europea*". Destaca de qué modo esta tensión de significados contrapuestos se carga de sentido durante el exilio de Martí en Estados Unidos entre 1880 y 1895, lapso en que la nación del norte evoluciona hacia el capitalismo monopolista, proceso en que el pensador cubano advierte y señala con preocupación los rasgos del naciente imperialismo. Es en este contexto, emplazado entre la Primera Conferencia Panamericana celebrada en Washington entre 1889 y 1890, en la que Martí participa denunciando la amenaza imperial inminente sobre las Antillas, que habría de operar más tarde sobre el resto de "nuestra América" y del planeta, y la fundación del Partido Revolucionario Cubano en abril de 1892, cuyas *Bases* enuncian en su artículo primero: "El Partido Revolucionario Cubano se constituye para lograr, con los esfuerzos reunidos de todos los hombres de buena voluntad, la independencia absoluta de la isla de Cuba, y fomentar y auxiliar la de Puerto Rico", que Martí escribe y publica (en 1891) su texto *Nuestra América*.

Yamandú Acosta, investigador del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay, y colaborador del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica.

Agrega Fernández Retamar, que de acuerdo con lo que surge del artículo "*El tercer año del Partido Revolucionario Cubano*", elocuentemente subtitulado "*El alma de la revolución, y el deber de Cuba en América*", la perspectiva independentista *nuestroamericana* en las Antillas, no se articulaba solamente frente al colonialismo español. En efecto, allí dice Martí:

"En el fiel de América están las Antillas, que serían, si esclavas, mero pontón de la guerra de una república imperial contra el mundo celoso y superior que se prepara ya a negarle el poder, –mero fortín de la Roma americana;– y si libres (...) –serían en el continente la garantía del equilibrio, la de la independencia para la América española aún amenazada, y la del honor para la gran república del Norte, que en el desarrollo de su territorio (...) hallará más segura grandeza que en la innoble conquista de sus vecinos menores, y en la pelea inhumana que con la posesión de ellos abriría contra las potencias del orbe por el predominio del mundo. (...) Es un mundo lo que estamos equilibrando: no son sólo dos islas las que vamos a libertar. (...) Un error en Cuba, es un error en América, es un error en la humanidad moderna. Quien se levanta hoy con Cuba se levanta para todos los tiempos" (Fernández Retamar, 1995).

El interés de la presente exposición es considerar *Nuestra América* en la perspectiva de su actual *vigencia* y *validez*, a ciento diez años de su publicación, desde este otro extremo de nuestra América y en referencia a específicas preocupaciones en curso.

Considero, siguiendo a Mario Sambarino, "la distinción entre lo que en un universo cultural está *vigente* y lo que de él es *válido*" como la que tiene lugar entre "el orden de lo que es según valores" y "el orden de lo que es valioso que sea" (Sambarino, 1959). Agrego, probablemente más allá del análisis de Sambarino, que la *validez* de un discurso instituyente como es el caso de *Nuestra América*, es decir su pertenencia al "orden de lo que es valioso que sea", no obstante no articular "el orden de lo que es según valores" en términos de lo instituido como vigencia cultural sistémica, es la condición de su actual *vigencia* cultural para el discernimiento crítico de lo instituido y para la regulación de articulaciones emergentes antisistémicas instituyentes.

Ello implica tener a la vista que hoy, al igual que en 1891 aunque resignificadamente, *Nuestra América* forma parte de un universo del discurso conflictivo, en el que diagnósticos, proyectos y pronósticos expresan la lucha por la dominación o la hegemonía, al interior de un omnicomprensivo universo social que incluye también a quienes no intervienen directamente en el debate letrado, aunque la consideración de las mediaciones diversas, así como el carácter alusivo-elusivo-ilusorio de lo ideológico, permite sostener con plausibilidad que tengan en el mismo algún grado de expresión o de representación.

Dos órdenes de preocupaciones, sólo en apariencia lejanas o divergentes, me han movido a considerar este texto martiano en el

curso del desarrollo de mis investigaciones y reflexiones en el campo de la filosofía, la historia de las ideas y los estudios latinoamericanos, y especialmente en esta presentación: la cuestión de la *filosofía latinoamericana* y la cuestión de la *democracia en América Latina*.

Me permito avanzar la tesis, que el curso de la exposición intentará ilustrar, de que estas dos cuestiones son aspectos analíticamente discernibles, aunque histórico-socialmente convergentes y vertebradores de un mismo proyecto histórico instituyente que emerge una y otra vez en renovadas expresiones quebrando con las totalizaciones instituidas, proyecto histórico que sigue teniendo en *Nuestra América* de Martí un referente utópico *vigente*, en función de su *validez crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal, anticipadora de futuro* y por tanto *constitutiva de una forma de subjetividad* en las articulaciones y rearticulaciones emergentes.

Nuestra América: fundamentación y sentido de una filosofía latinoamericana.

Por *filosofía latinoamericana* se entiende aquí un pensar radical, estructurado desde los modos de actuar y de sentir de un sujeto, que se constituye autónomo y auténtico en esa articulación y en su consecuente traducción en conceptos y categorías. Lo definitorio de tal filosofía es entonces *desde dónde* se articulan el pensamiento y el discurso. Reviste un carácter paradigmático fundante el célebre *dictum* martiano: "*Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestra América*" (Martí, 1891).

Frente a expresiones filosóficas en América Latina que suponen ejercer su filosofar exclusivamente desde la red categorial de la tradición filosófica occidental que se pretende universal (pretensión de objetividad y pretensión de universalidad) contribuyendo a la reproducción de tal pretensión; la *filosofía latinoamericana* es aquella que privilegia la especificidad de la propia realidad a la que apunta a articular y expresar como *universal concreto*. La *filosofía latinoamericana* se relaciona interpelativamente con la totalización de la tradición occidental que promueve un universalismo abstracto al vestir de universalidad la imposición de su particularidad, contraponiendo un universalismo concreto respetuoso de una heterogeneidad que haga lugar a todas las particularidades y diferencias que no impliquen asimetrías. De esta manera la *filosofía latinoamericana* en la articulación de un instituyente *interculturalismo*, apunta a superar tanto la homogeneización del monoculturalismo, como la fragmentación de la multiculturalidad que tiende a consolidar una segmentación plural asimétrica. El *universalismo concreto* en el que trabaja la *filosofía latinoamericana* se constituye en la *alternativa* de la *armonía de la interculturalidad*, que es camino, proyecto histórico y utopía.

El texto citado de Martí condensa, más allá de su intención, el sentido fundante de la *filosofía latinoamericana*: estamos abiertos al injerto de la herencia filosófica "universal" ("el mundo"), pero el tronco debe estar configurado por nosotros mismos ("nuestras repúblicas"). Sin la firmeza de ese tronco fundante constituido por nosotros mismos el injerto del mundo no podrá arraigar, por lo que al secarse terminará frustrando la reproducción y eventual despliegue de nuestra vitalidad cultural. Se trata de un *nosotros intercultural* que apunta a superar las asimetrías, al tiempo de reconocer y articular las diferencias.

Nuestra América, así como el *nosotros* implícito en ella, es en Martí tanto referente empírico como referente utópico. El *nosotros* implícito en *Nuestra América* es tanto el dato empírico de la heterogeneidad de un nosotros asimétrico, como la utopía de un *nosotros* articulador de las diferencias sin asimetrías. La función utópica de *Nuestra América* se cumple desde la vigencia instituida de la heterogeneidad asimétrica de la cual se da cuenta narrativamente, por el señalamiento de la validez instituyente de una articulación no homogeneizante y superadora de tales asimetrías: un *nosotros* instituyente que emerge como actualización de una ética y una política del reconocimiento desde el *nosotros* instituido, para quebrar la cáscara de hierro de su totalización, habilitando el discernimiento de las vigencias por los criterios de la validez:

> *"Éramos charreteras y togas, en países que venían con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores , la vincha y la toga, –en desestancar al indio–, en ir haciendo lado al negro suficiente–, en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella"* (Martí, 1891).

"Charreteras" y "togas" configuraban un *nosotros* exclusivo y excluyente de la "alpargata" y la "vincha", tal el *nosotros empírico instituido*, desde el que y ante el cual se propone un *nosotros utópico* inclusivo e incluyente que pasa por "hermanar" "la vincha y la toga", condición trascendental de un *nosotros histórico instituyente*. Se presenta allí un criterio para la *libertad*, válido en su contexto de enunciación como probablemente ciento diez años después. En lugar de ajustar la *libertad* a las *leyes de la libertad* que en la tradición de la modernidad europea en proceso de expansión universalizante (totalizante), tienden a condensarse en las instituciones de la propiedad privada y el contrato, se trata de ajustarla al *cuerpo* como materialidad concreta y *última instancia de*

la vida real : quienes han luchado (y quienes luchan) por la libertad no lo han hecho para consagrar un valor abstracto, sino una *vida digna* en que la afirmación de la *corporeidad* es criterio y condición instituyente de efectiva *libertad* desde la cual discernir las instituciones de las instituidas leyes de la libertad, quebrando la inercia de su totalización.

Especial consideración merece la *opción* martiana *por los oprimidos*: *"Con los oprimidos había que hacer causa común para afianzar el sistema opuesto a los intereses y a los hábitos de mando de los opresores"* (Martí, 1891). La misma se explicita también, en otra clave conceptual, en el recordado pasaje de sus *Versos sencillos* de 1891: *"Con los pobres de la tierra\ quiero yo mi suerte echar"*. Raúl Fornet-Betancourt evalúa esta opción como una "creencia prefilosófica" (Fornet-Betancourt, 1998), que constituye a su juicio uno de los puntos arquimédicos de la transformación de la filosofía operada por José Martí. En concordancia con el carácter arquimédico de esta opción en la constitución del pensamiento filosófico martiano y, por su mediación, de la filosofía latinoamericana; puede en cambio discutirse que se trate de una "creencia" de carácter "prefilosófico", pudiendo argumentarse que, sin tener a menos el nivel de las creencias seguramente operantes en Martí como en cualquier otro, ella configura una idea de carácter estrictamente filosófico. El *"hacer causa común con los oprimidos"* implica poner en cuestión el criterio regulador sistémicamente imperante por el que la fuerza se presenta con los ropajes de la razón, la que se impone por la razón de la fuerza y adoptar en cambio los fundamentos operativos de un *universalismo concreto* que apunta a discernir el *falso universalismo* con el que los opresores en nombre de *la libertad*, *la razón* y *la universalidad*, legitiman el *sistema* de opresión del que se benefician. Si bien en términos de razón estratégica la opción por los oprimidos podría suponer la articulación de un sistema de opresión alternativo en el que oprimidos pasaran a opresores; en una racionalidad estratégica que, como la martiana, está fundada sobre los criterios de una racionalidad práctica, o, dicho brevemente, en que la política responde a criterios éticos, *"afianzar el sistema apuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores"* supone un camino que no apuesta a la opresión como modo alternativo de construir un sistema también alternativo, sin opresores ni oprimidos y por lo tanto una transformación revolucionaria de la racionalidad económica, política y cultural.

El *nosotros histórico* que se constituye eventualmente en relación con la tensión entre el *nosotros tópico* y el *nosotros utópico* que *Nuestra América* construye narrativamente según los criterios señalados, permite sustentar la tesis del carácter de texto fundante de la

filosofía latinoamericana. En efecto, la cuestión del *nosotros* es la cuestión del *sujeto*, central en este paradigma filosófico. Arturo Roig ha señalado que "La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de sujetividad plena" (Roig, 1993). Ha establecido también que "el comienzo de la filosofía latinoamericana depende de aquella afirmación de Hegel, a la que consideramos en su sentido normativo y por eso mismo *a priori*, la de *ponernos a nosotros mismos como valiosos*. Dicho de otro modo, no hay "comienzo de la filosofía sin la constitución de un sujeto" (Roig, 1981). Esta constitución de sujeto recorre *Nuestra América* del comienzo al fin y se expresa enfáticamente en el siguiente pasaje: "*Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. ¿Cómo somos?" se preguntan, y unos y otros se van diciendo cómo son*" (Martí, 1891).

Este "comienzo" por la constitución de un *sujeto*, significa una afirmación de *identidad* al mismo tiempo autorreferida y descentrada y por lo tanto radicalmente moderna, que se posiciona críticamente frente al proceso heterodeterminante de la modernización, hegemónicamente autodesignada como civilización: "*No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza*" (Martí, 1891), "*Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear, es la palabra de pase de esta generación*" (Martí, 1891).

La constitución de un "nosotros" no homogeneizador e integrador de la diversidad, funciona como idea *crítico-reguladora* que permite discernir en la América efectivamente existente elementos y relaciones que a la luz de ese referente de plenitud, permiten la articulación del proyecto histórico de una América posible tejida sobre el *ethos* de la *dignidad* 1: "*Viene el hombre natural, **indignado** y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se la administra de acuerdo a las necesidades patentes del país*" (Martí, 1891).

La *función liberadora del determinismo legal* se expresa claramente en el señalamiento de la falsedad de la polarización "Civilización-Barbarie" del discurso modernizador hegemónico, que presenta a la primera como lo superior e inevitable que ha de desplazar a lo inferior y retardatario. Frente al falso determinismo alusivo-elusivo-ilusorio de esa ideología civilizatoria que deslegitima como *barbarie* a todo lo que no encuadra dentro de su proyecto, *Nuestra América* quiebra esa totalización por el desocultamiento del *hombre natural* y

de la *naturaleza*, a través del cual no apunta a una naturalización de signo opuesto a la dominante, sino justamente a su discernimiento a través de la afirmación de *historicidad*.

Esta afirmación torna posible la articulación de un proyecto histórico de futuro, en conjunción con la *función anticipadora de un futuro-otro* con que *Nuestra América*, en sus palabras finales, expresa y orienta los procesos instituyentes de nuestra realidad: "*¡Porque ya suena el himno unánime; la generación real lleva a cuestas, por el camino abonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América Nueva!*" (Martí, 1891).

La triple funcionalidad utópica del discurso martiano, encuentra su condición y su síntesis en la *constitución de una subjetividad* en la que *"nosotros"* no es una fórmula retórica para imponer un yo individual con la fuerza que puede darle el rango de lo colectivo. Se trata de una *subjetividad radical*, es decir, que se constituye enraizada en las condiciones histórico-culturales de su efectiva existencia, que pasa por el reconocimiento de la pluralidad y que se orienta en función del *ethos* de la *dignidad* a transformar ese *"nosotros"* arraigado en una historia en cuanto facticidad y en cuanto proyecto, en la articulación no homogeneizadora y no asimétrica de todos y cada uno de los elementos no excluyentes de esa pluralidad diversa, sin exclusiones.

Roig ha argumentado también que "el valorar un momento como comienzo y el proponer un recomienzo implica una prospectividad, una posición proyectiva desde la cual no sólo se mira con actitud constructiva hacia delante, sino que se mira hacia atrás con igual signo. Se trata de una objetividad que no renuncia al punto de vista inevitablemente subjetivo. Aquí `subjetividad y sujetividad´ se identifican. Ponemos en juego un derecho respecto de nuestro pasado, el de medirlo respecto de un proyecto de futuro vivido desde este presente. De ahí la selectividad inevitable en la determinación acerca de que sea *hecho histórico* o no para ese sujeto y también la necesidad de fijar el criterio desde el cual se pone en ejercicio" (Roig, 1993).

Atento a este último señalamiento, *Nuestra América*, que es claramente texto fundante y *comienzo* de la filosofía latinoamericana, opera hasta hoy desde discontinuas lecturas, como *recomienzo*.

De este *recomienzo* destaco sólo un señalamiento central: el criterio de la *dignidad*, que sin dejar de ser el "bien fundamental" como lo identificaba Martí, sino justamente por serlo, es un estricto *criterio de racionalidad* técnico-económica, estratégico-política y práctico-moral. Frente al universalismo abstracto de la justicia contenida en los

libros de la tradición occidental que se concibe como *la* civilización y *lo* universal; el *hombre natural* al sentirse *indignado*, o sea negado en su dignidad por la aplicación de ese universalismo que comete injusticia bajo la pretensión de realizar la justicia, emerge discerniéndola a la luz de la *afirmación de su dignidad* –que es afirmación *universal* de *dignidad*, y por tanto de *humanidad*, para quien sostiene que *"No hay odio de razas, porque no hay razas"* y postula *"la identidad universal del hombre"* (Martí, 1891)–, cuyo criterio es la satisfacción de sus *necesidades*, por lo que *la justicia*, al igual que *la libertad "tiene que ajustarse al* ***cuerpo*** *de los que se alzaron y vencieron por ella"*. La afirmación de la *corporalidad* del *hombre natural* en términos de *dignidad*, lleva inevitablemente a la cuestión de la disponibilidad de medios de vida como condición de la satisfacción de las necesidades que hacen a la posibilidad de la vida digna de los seres humanos sin exclusiones.

Una "racionalidad" que, como la imperante, parece tendencialmente destruir la vida al hacerlo con las fuentes de su reproducción –la naturaleza y la vida humana– encuentra en la *dignidad* de la vida humana sin exclusiones un criterio que la interpela en su pretensión de racionalidad, al tornar la vida imposible. El criterio de la *dignidad* permite evidenciar con fuerza la *irracionalidad de lo racionalizado* (Hinkelammert, 1999), tornando visible su imposibilidad y consecuente falta de sentido. Se abre así lugar a través de *la lucha de los que se alzan con la esperanza de vencer*, a una transformación de la racionalidad técnico-económica, por la mediación de la racionalidad estratégico-política, desde las determinaciones de sentido de la racionalidad práctico-moral.

La *utopía* de *Nuestra América* y la cuestión de la democracia en América Latina

Nuestra América de José Martí condensa en 1891 para esta América que desde ese texto fundante suele identificarse con su título, una *utopía* de *unidad*, *revolución* y *democracia*. No obstante no pertenecer al género utópico, cumple *Nuestra América* cabalmente la *función utópica* (Roig, 1987; Fernández, 1995). Sabido es que la *utopía* supone una doble relación con la *topía*, se construye a partir de ella, encontrando en la misma sus sentidos (Roig, 1987; Ainsa, 1990 y 1997, Fernández, 1995), entre los cuales está el de la crítica de esa realidad dada y la orientación del comportamiento en relación a la *utopía* como idea reguladora (Roig, 1987, Hinkelammert, 1990, Ainsa, 1990 y 1997, Fernández, 1995). Desde una *topía* que presentaba *división*, *dominación externa* y *opresión interna*, la *utopía nuestroamericana* formulada por Martí postula *unidad*, *revolución* y *democracia*, entonces presentes como exigencias ético-políticas.

Puede estimarse que en distintos contextos epocales, los proyectos históricos emergentes en América Latina y el Caribe, se han articulado preferentemente sobre uno de estos referentes utópicos, sin que ello haya significado en ninguno de los casos la exclusión de los otros.

En la *topía* martiana, la de fines del siglo XIX, la *unidad* fue quizá el referente utópico central de proyectos históricos que involucraban también *revolución* y *democracia*. El referente de la *unidad*, de la *integración en la libertad* había tenido centralidad en la gesta emancipadora emblemáticamente expresada en Simón Bolívar (Zea, 1978), manteniéndola en el tramo final del siglo XIX, en el que es resignificado discursivamente al atender no sólo a la unidad de la pluralidad de los individuos o de los estados en procura de una *unidad política*, sino también y fundamentalmente a la unidad de la pluralidad de razas y culturas, *unidad cultural*, así como de sectores y clases, *unidad social*[2]. La centralidad del referente de la *unidad* en este manifiesto de *identidad* cultural, política y social, entendida como la articulación de una pluralidad posibilitada por la reciprocidad de los reconocimientos, es acompañada por el referente de la *revolución*[3], en el sentido fuerte de sustitución del *sistema* funcional a los *intereses* (económicos, políticos, culturales) de los *opresores* entonces vigente, por la afirmación de un *sistema* alternativo construido sobre el criterio de los intereses de los *oprimidos*. También el referente de la *democracia* en términos de participación incluyente de todos los afectados por las decisiones, más en la línea de la democracia como "gobierno del pueblo" que como "gobierno de los políticos" (Nun, 2000), acompaña en perfecta relación de complementariedad a los de la *unidad* y la *revolución*: *"El continente, descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón, entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse, en un gobierno que tenía como base la razón: la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu."* (Martí: 1891).

Nuestro siglo XX corto[4], puso a la *revolución* en el centro del proyecto histórico emergente que más lo caracterizó. La *revolución* aparecía como la condición para la *unidad* tanto frente a la balcanización imperante desde las luchas de independencia como a la fragmentación de las sociedades nacionales, y también para una *democracia real* de eje *social* e identidad *socialista*, que habría de ocupar el lugar de la *democracia formal* de eje *político* e identidad *liberal*.

El fin del siglo XX corto está marcado para nosotros por un desplazamiento del eje del proyecto histórico desde la *revolución* a la *democracia*, cambio de eje que fue acompañado por la discusión teórica (Lechner, 1986). El desplazamiento en el eje del proyecto histórico, más que en una restauración de las democracias pre-dictatoriales, parece haber consistido en una *refundación autoritario-conservadora de las democracias*, que nos deja instalados en el siglo XXI ya iniciado, en la *topía* de las *nuevas democracias*.

Desde esa *topía*, el proyecto histórico emergente de *democratización de las nuevas democracias*, resignifica la centralidad histórica y utópica de la *democracia*. La *democracia* deja de ser el muro de contención de la *revolución* orientada a la realización de la *democracia real*, de eje *social* y de identidad *socialista*, o marco de consolidación de *la* democracia, de eje *mercantil* y de identidad *autoritario-conservadora* (*totalitaria*), para emerger como referente de *democratización de la democracia*, sustantividad y procedimentalidad resignificadas y resignificadoras tanto del referente histórico-utópico de la *revolución*, como del de la *unidad*.

Desde las *nuevas democracias* fundadas sobre un *pacto autoritario-conservador*, democracias sistémicas, por las que tiende a consolidarse en términos de totalización como *la* democracia, un "sistema" conveniente "a los intereses y hábitos de mando de los opresores"; *Nuestra América* provee los fundamentos para un *pacto democrático* fundante de democracias anti-sistémicas, capaces de quebrar esas totalizaciones, discerniendo su talante *autoritario-conservador* que busca invisibilizarse y legitimarse tras un atuendo *democrático-liberal*. La *democratización de las democracias* es antisistémica en tanto busca "*afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores*". La *democratización de las democracias* operada sobre el referente utópico de *Nuestra América* articula lo sustantivo de la democracia con lo procedimental. Al hacer "*causa común con los oprimidos*" marca su orientación (económica, política, cultural) incluyente. Al hacer de la causa de los "oprimidos" una "causa común", un criterio transparente de *bien común*, enfatiza una sustantividad democrática por la que el sistema antisistémico apuntará a superar las situaciones de opresión. Al postular "la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros", establece los ejes procedimentales de una *democracia participativa universal incluyente* como alternativa a las *tecnodemocracias delegativas* que hoy vacían de democracia a las democracias.

Nuestra América es además taxativo en la centralidad del *espíritu* de las instituciones, por sobre el de las instituciones mismas: "*El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio*

de espíritu" (Martí, 1891). Si la cuestión ahora no es la *independencia* sino la *democracia*, el valor del *cambio institucional* estará supeditado a un *cambio de espíritu* para que la *democracia participativa universal incluyente*, con un sentido sustantivo de *bien común*, signifique una *revolución* democrática y democratizadora de la democracia, así como una refundamentación de la *unidad* tanto dentro de los estados como entre ellos.

Nuestra América es además un texto fundacional en términos de *democracia*, *revolución* y *unidad*, tanto culturalmente *válido* como *vigente*[5]. Su *validez* reside en el valer de sus propuestas, su *vigencia* en que esas propuestas válidas no han sido realizadas.

Nuestra América como expresión tiene una rica ambigüedad: habla de una América que pretendemos "nuestra" aunque no lo sea y por lo tanto de un pretendido "nosotros" eventualmente inexistente; desafía por lo tanto a la articulación de ese "nosotros" –construcción democrática por excelencia–, condición necesaria aunque tal vez no suficiente, para que esa América pueda ser realmente *Nuestra América*. En esa rica ambigüedad se juega lo central de la función utópica de este discurso: nos viene mostrando a "nosotros" los latinoamericanos, cuán lejos estamos de la articulación de un tal vez inalcanzable "nosotros" pleno y, de esa manera, aun en la hipótesis realista en los términos del *realismo político como arte de lo posible*, de la inalcanzabilidad de esa plenitud –pretender alcanzarlo implicaría generar los peligros de la ilusión trascendental (Hinkelammert, 1990a)–, nos permite discernir criterios, formas, instituciones, sistemas y procedimientos que ya de modo intencional, ya no intencionalmente, implican una orientación de dirección inversa a esa plenitud utópica, en la aceptación de lo dado propio del *realismo* dominante que se pliega a la *normatividad de lo fáctico* y que transforma el *arte de lo posible*, en *arte de hacer posible lo necesario*.

Utopía y realismo político: la producción de lo posible

Nuestra América, en función de su *validez* que asegura su *vigencia*, al fundar la articulación de un "nosotros" en términos de *interculturalidad* respetuosa de las diferencias que no impliquen asimetrías, a través de una política del reconocimiento que promueve un universalismo incluyente de raíz *pluriversal* y de sentido *no-homogeneizante* (Fornet-Betancourt, 1994, 1998, 2000), orienta –y ello marca probablemente una diferencia con el *multiculturalismo*–, a la superación de la fragmentación social y cultural vigente, que se proyecta políticamente en la resignación de la política (racionalidad estratégica) a los límites de la economía (racionalidad técnica).

En un universo social conflictivo, como lo es sin duda el de América Latina y el Caribe, el referente de *Nuestra América*, porque puede ser recuperado debe serlo (y porque debe ser recuperado puede serlo), como oferta de sentido en un universo discursivo en el que en buena medida se expresan las luchas de ese universo social desde que lo integra como uno de sus niveles. Hoy, como hace 110 años, *Nuestra América* puede aportar a la articulación de "*un sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores*". Ello supone la *constitución de una subjetividad* (Fernández, 1995) o *afirmación del ser humano como sujeto* (Hinkelammert, 1990ª y 1999) que desde la democratización sistémica y la fragmentación que le resulta funcional en la *topía* de *Nuestra América*, se encuentra *negada* por la construcción sistémica de los seres humanos como *actores* del sistema; construcción para la que cuenta con el referente *crítico-regulador* de *Nuestra América*, desde el cual discernir críticamente tanto democracias como integraciones sistémicas; en relación con la cual desplegar la *función liberadora del determinismo legal* al mostrar que las democracias y las integraciones que se imponen sistémicamente no son democracias e integraciones *por naturaleza* frente a las que no hay alternativas, así como hacer lugar a la *función anticipadora de futuro* con la capacidad de realización de democracia e integración posibles que por la referencia a una democracia e integración *otras* en términos de plenitud utópica, no quede reducido el futuro a la extensión del presente.

La *eticidad* (Sambarino, 1959; Arpini, 1997) aparece de esta manera referida a un fundamento *ético*, pero en términos de una *ética necesaria* (lo cual no quiere decir inevitable) como criterio para todas las *éticas opcionales* (Hinkelammert, 1999). La *constitución del sujeto* o *afirmación del ser humano como sujeto*, esto es, desde el sistema pero más allá y de él y frente al mismo en una ética del *bien común* que se corresponde con el hacer "*causa común* " con los "*oprimidos*" (incluyendo a la naturaleza), implica el despliegue de los *criterios* de una *racionalidad práctica* como marco de posibilidad, para los de las racionalidades *estratégica y técnica* que a su vez la hacen posible.

La sociedad configura el espacio real y potencial de *construcción de sujeto* antisistémico y por lo tanto de una *sustantividad y procedimentalidad democráticas* que frente a la gobernabilidad sistémica, recupere frente a la línea hegemónica de la democracia como "gobierno de los políticos", la de la democracia como "gobierno del pueblo". Ello no significa dejar fuera de lugar a la "sociedad política" y suplantarla por la "sociedad civil": se correría el riesgo eventual de cambiar de corporativismo.

En todo caso hay una razonable expectativa puesta en la *sociedad civil* (Flisfisch, 1987; Gallardo, 1995) y en los *movimientos sociales* (Gallardo, 1994; García Delgado, 1994b; Vilas, 1995; Calderón, 1997) como espacios de *radicalización democrática* y fuentes de *nueva ciudadanía*, que en términos de *participación democrática* suponen la presencia "de la razón de todos en las cosas de todos" en lo *procedimental*, y de articulación sobre las "necesidades" de los "oprimidos" en lo *sustantivo*. Esta articulación de lo sustantivo con lo procedimental hace lugar a una mayor fuerza de esta orientación democrática alternativa en el sentido de "otra democracia" (Franco, 1994), con una esperable capacidad para acotar las determinaciones totalitarias y totalizantes del mercado en el espacio de articulación del estado, al llenar de *participación* con sentido de *afirmación universalista incluyente* a *democracias* en las que una identidad profunda *delegativa* asoma de manera cada vez más visible sobre una identidad superficial *representativa*.

Para cerrar, unas consideraciones recientes de José Nun, perfectamente convergentes con lo hasta aquí desarrollado:

"...hace falta que la viabilidad democrática se vuelva verdaderamente atractiva para las mayorías; y la única manera de lograrlo es apostando fuerte a una democracia de alta intensidad, que no figura en los planes de las grandes burguesías vernáculas y extranjeras. Pero esto exige que la lucha contra la desigualdad sea asumida como primordial y que inventemos entre todos nuevas formas institucionales que complementen, transformen y amplíen las existentes, pues de lo contrario la experiencia señala que éstas son un plano inclinado que lleva al mantenimiento del *status quo* o a algo peor " (Nun, 2000: 174). *Nuestroamericanamente* se trata de crear nuevas *formas* institucionales y no simplemente de reproducir las sistémicamente imperantes. Pero también *nuestroamericanamente*, la apuesta no es meramente a las *instituciones* a ser creadas, sino al *espíritu* orientador de su invención y sentido, "la lucha contra la desigualdad" desde una *topía* que, signada por la profundización de la misma, encuentra orientación para la realización histórica en un proyecto democrático vertebrado sobre la utopía de la igualdad, que expresa el "nosotros" de *Nuestra América* en términos de plenitud. Se trata, en última instancia, de afirmarse como sujetos a través de la creación de formas institucionales alternativas a las que impiden esa afirmación, pero sin renunciar tampoco frente a ellas a esa, nuestra condición de sujetos y con ella a la soberanía.

Notas

[1] Escribe Martí en otro lugar "...porque si en las cosas de mi patria me fuera dado preferir un bien a todos los demás , un *bien fundamental*, que de todos los del país *fuera base y principio*, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ese sería el bien que yo prefiriera: yo quiero que la *ley primera* de nuestra república sea el culto de los cubanos a la *dignidad plena del hombre*". Citado por Arturo Andrés Roig en *La "dignidad humana" y la "moral de la emergencia" en América Latina* (Inédito).

[2] Dice en este sentido *Nuestra América:* "Los pueblos que no se conocen, han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos. Los que se enseñan los puños, como hermanos celosos, que quieren los dos la misma tierra, o el de la casa chica, que le tiene envidia al de la casa mejor, han de encajar de modo que sean una, las dos manos" (...) "El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio, en ir haciendo lado al negro suficiente, en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella" (...) "Se probó el odio, y los países venían cada año a menos. Cansados del odio inútil, de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el cirial, de la ciudad contra el campo, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa e inerte, se empieza como sin saberlo a probar el amor. Se ponen en pie los pueblos y se saludan." "Cómo somos" se preguntan, y unos y otros se van diciendo cómo son" (Martí, 1891).

[3] "Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores" (Martí,1891).

[4] Eric Hobsbawm señala el límite de 1989, con la caída del muro de Berlín, como el que marca el fin del siglo XX corto y un cambio de época que nos coloca, ya en la década de los 90 en el siglo XXI (Hobsbawm, 1998). Sin desconocer la proyección planetaria de los sucesos y procesos condensados en esa referencia, puede sostenerse que "nuestro " siglo XX corto, es decir el de "nuestra América", alcanzó su clímax en el inicio de los sesenta con la revolución cubana y encuentra su límite en términos de cultura e imaginario político-sociales entre el "derrumbe" de la revolución sandinista que hace colapsar el imaginario revolucionario en el espacio de los estados nacionales, y el "derrumbe" de los regímenes militares en el Cono Sur de América Latina que, sumado al anterior, coadyuva en la articulación de una cultura e imaginario políticos funcionales a la consolidación de democracias sistémicas de baja intensidad, vaciadas de sustantividad democrática. En esa nueva situación nos encuentra el siglo XXI.

[5] Como ya señaláramos, Mario Sambarino caracteriza como culturalmente *vigente* "el orden de lo que es según valores" y como culturalmente *válido* "el orden de lo que es valioso que sea" (Sambarino, 1959).

Bibliografía

Ainsa, Fernando (1990), *Necesidad de la utopía,* Nordan / Tupac ediciones, Montevideo.

Ainsa, Fernando (1997), *La reconstrucción de la utopía*, UNESCO, México.

Arpini, Adriana (1997), *Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa*. En *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica* (Adriana Arpini, Compiladora), 21-43.

Calderón, Fernando (1997), *Los movimientos sociales en América Latina: entre la modernización y la construcción de identidad,* en *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales* (Fernando Quesada, Editor). Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 13, 187-202.

Cerrutti-Guldberg, Horacio (1996), *"Nuestra América...hoy"*, en *id. Memoria Comprometida*, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional, Revista Prometeo Nº 16, Heredia, Costa Rica, 119-126.

Fernández, Estela (1995), *La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana*. En *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América* (Arturo A. Roig, Compilador), EFU, San Juan, Argentina, 27-47.

Fernández Retamar, Roberto (1995) *"Nuestra América": cien años y otros acercamientos a Martí*, Editorial SI-MAR S.A., La Habana.

Flisfisch, Angel (1987), *Notas acerca del reforzamiento de la sociedad civil,* CLAEH, Montevideo.

Fornet-Bentacourt, Raúl (1994), *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana,* DEI, San José de Costa Rica.

Fornet-Bentacourt, Raúl (1998), *Aproximaciones a José Martí*, Concordia Monographien, Aachen.

Fornet-Bentacourt, Raúl (2000), *Interculturalidad y globalización*, IKO-DEI. Frankfurt-San José de Costa Rica.

Franco, Carlos (1994), *Ciudadanía plebeya y organizaciones sociales en el Perú (Otro camino para otra democracia)*, en *Democracia emergente en América del Sur* (Gerónimo de Sierra, Compilador), UNAM, México, 95-121.

Gallardo, Helio (1994), *Actores sociales, movimiento popular y sujeto histórico en la América Latina de los noventa*, en *Resistir por la vida* (Maryse Brisson, Coordinadora), DEI, San José de Costa Rica, 57-85.

Gallardo, Helio, (1995), *Notas sobre la sociedad civil*, en Revista PASOS N° 57, San José de Costa Rica, 16-28.

García Delgado, Daniel (1994), *Estado y sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural,* FLACSO, Buenos Aires.

Hinkelammert, Franz (1990), *Crítica a la razón utópica*, DEI, segunda edición, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, Franz (1999) *La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización*, DEI, Mimeo., San José de Costa Rica.

Hobsbawm, Eric (1998), *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires.

Holloway, John (1992), *La reforma del Estado: capital global y Estado nacional.*

Lechner, Norbert (1986), *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Siglo XXI, México.

Martí, José (1891), *Nuestra América*, en *id. Obras Escogidas* , 3 tomos, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, 480-487.

Roig, Arturo Andrés (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* FCE, México.

Roig, Arturo Andrés (1987), *El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana*. En *id. La utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora nacional, Quito.

Roig, Arturo Andrés (1994), *El pensamiento latinoamericano y su aventura,*

CEDAL, Buenos Aires, Vol. 2.
Roig, Arturo Andrés (1998), *Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, sujetividad e Historia de las Ideas desde una Filosofía Latinoamericana*, en Casa de las Américas Nº 213, La Habana.
Sambarino, Mario (1959), *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*. Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.
Vilas, Carlos (1995), *Actores, sujetos, movimientos: ¿dónde quedaron las clases?*, en Sociológica, Año 10, Nº 28, UAM, México, 61-89.
Weffort, Francisco (1993) *¿Cuál democracia?*, FLACSO, San José de Costa Rica.

12 al 16 de febrero de 2006

"Utopías y Realismo en América Latina. Fragmentación y Luchas Democráticas"

II Seminario Internacional de Filosofía Política

Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI,
San José, Costa Rica.

Mayores Informes:
Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR.
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

correo electrónico: zulma@javeriana.edu.co / pensar@javeriana.edu.co
teléfonos: (571) 320 81 51- 320 83 20 Exts. 5440/5441/5509

Diversidad y articulación en América Latina

Desafíos de los movimientos sociales ante la civilización excluyente, patriarcal y depredadora del capital

*gilberto valdés gutiérrez**

La civilización con que soñamos, será "un mundo en el cual caben muchos mundos" (según la bella fórmula de los zapatistas), una civilización mundial de la solidaridad y de la diversidad. De cara a la homogeneización mercantil y cuantitativa del mundo, de cara al falso universalismo capitalista, es más que nunca importante reafirmar la riqueza que representa la diversidad cultural, y la contribución única e insustituible de cada pueblo, de cada cultura, de cada individuo.

Michael Löwy y Frei Betto

La diversidad ha estado siempre. Pero hoy ha adquirido beligerancia política y visibilidad epistemológica. Así como ella existe, existen sus lecturas. Lo primero que habría que admitir es que la emergencia de la diversidad es un dato del sujeto social-popular, entendido como el conjunto de clases, capas, sectores y grupos subordinados, que abarcan la mayoría de nuestros países y sufren un proceso de dominación múltiple. Si la dialectización de los conceptos de identidad y diferencia es una necesidad a la hora de concebir la construcción contrahegemónica orientada hacia un nuevo tipo de socialidad realmente democrática y popular, que involucre al conjunto de las clases y sectores potencialmente interesados en tales transformaciones, lo es también hacia el interior de cada actor social.

No puede ya obviarse que algunos multiculturalismos nos han abierto los ojos respecto a procesos y espacios de dominación que no conocíamos, hemos comprendido que el dolor por la falta de reconocimiento puede ser tan terrible como la explotación o la esclavitud; pero hemos comprendido también que buena parte de las reivindicaciones por el reconocimiento no son nada si no van acompañadas de unas políticas de redistribución.[1]

Gilberto Valdés Gutiérrez, Doctor en Filosofía, investigador del Instituto de Filosofía de la Habana, Presidente del Tribunal Superior de Doctorados en Filosofía de Cuba, Maestro visitante de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, integrante del Consejo de Redacción de la Revista *Dialéctica*.

No hay que olvidar que el multiculturalismo liberal cuenta con herramientas que le permiten sentar las bases para pensar la diferencia en clave de diversidad, y la diversidad en clave de desigualdad natural. Dado que todas las personas contamos con cualidades distintas, con competencias disímiles, la diversidad es en realidad un reflejo natural de las cosas, que se traduce en un marco de igualdad ante la ley y de oportunidades (no de resultados), en desigualdades más que justificadas.[2]

Pese a que el liberalismo de la época de la globalización desglosa de sí los "añadidos" históricos impuestos por más de un siglo de luchas reivindicativas (Estado benefactor, democracia política, interés nacional, sindicatos, seguridad social, satisfacción de las necesidades básicas, entre otros), que al final conspiraron contra el "derecho natural", extendido ahora hasta la nueva propiedad transnacional y sus poderes económicos y políticos socialmente incontrolados, ello no significa que aquella matriz de legitimación no siga presidiendo la restructuración global en curso. Y lo que es más importante aún: está en capacidad de absorber las propuestas antisistemas que no logren trascender sus límites epistemológicos en los ámbitos de la economía y la política.

Solo desde los supuestos liberales que *naturalizan* las relaciones de mercado y conciben la política como el marco institucional, legal, que vehicula dichas relaciones, fue posible, en nombre de esos mismos ideales "reclasificados", implantar el neoliberalismo sin violar la *lógica liberal general*. "Con este significativo énfasis en la libertad individual y esta aversión hacia la nivelación social que la intervención estatal produce, una parte del liberalismo mira al pasado para rencontrarse con sus orígenes no democráticos".[3]

La existencia de sectores separados, de lenguajes especializados, es un dato de lo social que parecería deslegitimar la acción política antisistema centrada en pretensiones de totalidad: las particularidades, los fragmentos, las redes capilares, los micropoderes, la autonomía de los sujetos sociales devienen así límites insuperables que problematizan la clásica estrategia de poder de las fuerzas políticas de izquierda. Admitiendo esas nuevas aportaciones de la teoría social, Néstor Kohan ironiza ante la versión vulgar de estos desarrollos y sus deducciones desmovilizadoras que pretenden hacer creer que al no existir un poder central, sino muchos micropoderes, carece de sentido el proyecto de acceder, construir y tomar poder para impulsar transformaciones sustantivas en nuestras sociedades. "Un desarme total. El enemigo festeja".[4] La construcción teórica de la lucha implica, en consecuencia, colocar el problema de referencia en los siguientes términos:

Ni totalidad estructural ni particularismos irreductibles, ni fetiche de la organización ni corporativismo espontaneísta, ni generalidad abstracta ni micromundo igualmente abstracto. Sólo la articulación de los reclamos particulares y específicos en una perspectiva generalizadora que los unifique (sin negarlos ni reprimirlos) podrá superar el límite de hierro que la hegemonía neoliberal ha impuesto a la izquierda, desarmada teóricamente. El gran aporte teórico de los zapatistas, en su lucha contra el neoliberalismo, va en ese sentido.[5]

Es preciso, pues, admitir la existencia de múltiples sectores, prácticas contestatarias y discursos diferenciados que se constituyen a raíz de demandas puntuales en el seno del movimiento social, algunos con más capacidad crítica y propositiva, en relación con la sociedad global, que otros. Sin embargo, la diversidad fragmentada y desarticulada de micropoderes y redes capilares autónomas (la microfísica organizativa) no son, precisamente, un signo *per se* de fortaleza frente a la hegemonía de los poderes políticos y económicos transnacioanalizados y sus pretensiones de totalidad. "La soledad de cada individuo *diferente* e *idéntico* es la base de la masificación, es decir, la *igualdad forzada* se basa en la *diferencia forzada*".[6]

Esta sana perspectiva, centrada en el reconocimiento de la diversidad, puede ser objeto en sí misma de sutiles manipulaciones, en la medida en que la igualdad, la diferencia y la identidad se encapsulen en fórmulas forzadas, de relativa docilidad para la lógica del control social por parte de los poderes hegemónicos de la sociedad burguesa. Paradójicamente, "la misma sociedad pide el control de las *identidades fijas*. Si ya no se sueña con la posibilidad de una sociedad libre, se exige por lo menos la justicia de otra manera: que nadie sea menos reprimido que la mayoría, este es el nuevo lema de nuestra sociedad, que tiene una de sus expresiones en la *identidad forzada*".[7]

Stefan Gandler nos incita a pensar las identidades esquivando cierto *realismo* y el *sentido común transnacionalizado:*

> La libertad no se alcanza sacrificándola. Suena como si fuera de conocimiento común, pero no lo es. La libertad se alcanza superando su limitación principal, que es la sociedad burguesa-capitalista. Igualdad, diferencia e identidad solamente se pueden desarrollar libremente en una sociedad libre. El secreto de la emancipación de los indígenas, de las mujeres, de los homosexuales, de las lesbianas y de todos los llamados por la mayoría "otros" es la emancipación de la sociedad en cuanto tal. Todo lo otro no es otra cosa que el perverso intento de

superar una represión con una nueva. De esto está llena la historia humana y ya no tiene caso repetirla una vez más.[8]

Para que la diversidad no implique atomización funcional al sistema, ni prurito posmoderno *light* de relatos inconexos, es preciso desear, pensar y hacer la articulación, o lo que es lo mismo: generar procesos socioculturales y políticos desde las diferencias.

El pensamiento alternativo es tal únicamente si enlaza diversidad con articulación, lo que supone crear las condiciones de esa articulación (impulsar lo relacional en todas sus dimensiones, como antídoto a la ideología de la delegación; fortalecer el tejido asociativo sobre la base de prácticas y valores fuertes (de reconocimiento, justicia social, equidad, etcétera).

Pareciera que el reconocimiento de las diferencias deviene punto de partida para la constitución de sujetos con equidad entre los géneros y reconocimiento de las identidades respectivas. Mas "lo diferente" puede ser sustantivado de manera que la aspiración a la igualdad y a las identidades compartidas no sea una meta "realista". En el caso de las mujeres, por ejemplo, "la apelación a la diferencia como nuevo principio constitutivo de identidad se esencializa y vuelve como amenaza siniestra de fusión. El retorno del tema de la maternidad y de los mitos constitutivos de la feminidad bajo formato mediático supone pagar un duro tributo a los retornos conservadores".[9]

Por otra parte, la diversidad en sí misma puede ser fundamento tanto de una genuina unidad de acción desde lo local, de construcción de la alternativa desde abajo, como base de conflictos en la vida cotidiana que se diriman negativamente en favor de la dispersión y la atomización. En consecuencia, surge la necesidad de pensar cómo promover prácticas que permitan visibilizar y concientizar la diversidad, a la vez que se fortalezca, sobre dicho reconocimiento, la ética de la articulación entre los diversos actores, el principio de integración táctico y estratégico, y la unidad sociopolítica consensuada, necesaria al proyecto de emancipación social y dignificación personal, en capacidad de desafiar al orden neoliberal mundializado.

No tenemos, en esto, dudas: necesitamos construir una ética de la articulación,[10] no declarativamente, sino como aprendizaje y desarrollo de la capacidad dialógica, profundo respeto por lo(a)s otro(a)s, disposición a construir juntos desde saberes, cosmologías y experiencias de acumulación y confrontación distintas, potenciar identidades y subjetividades. Tal ética ha de moverse dentro de las coordenadas de un paradigma de racionalidad crítica, organizada mediante el diálogo de los sujetos

implicados y orientada a descubrir el significado auténtico de la realidad humana.

La articulación, si bien presupone reconocimiento de la diversidad en lo interno del sujeto subalterno o dominado, implica un esfuerzo supremo de unidad consensuada desde abajo, pues sin la construcción de coaliciones estratégicas no podrán enfrentarse, con posibilidades de éxito, los grandes poderes globocolonizadores, enemigos tanto de la justicia económica y política, como del real ejercicio de la autonomía cultural de los diversos grupos humanos. Aprender a buscar a los afines, a negociar, a sumar voluntades, a construir alianzas, a sintonizar nuestros movimientos, nuestras acciones, frente a los antagónicos. El aprendizaje de la tolerancia, como la entendía Pablo Freire. Sin perder la diversidad, en medio de ella.[11]

El Sistema de Dominación Múltiple

Si se piensa en alternativas reales, de trascendencia desenajenadora, a la civilización rectoreada por el capital, es imprescindible determinar las formas históricas de opresión que se entrelazan en la crisis civilizatoria de fines de siglo XX y principios del XXI. Nos parece oportuno, en esta dirección, asumir la categoría de Sistema de Dominación Múltiple (SDM).[12] Su análisis debe realizarse teniendo en cuenta sus dimensiones económica, política, social, educativa, cultural y simbólica. Con ella podremos integrar diversas demandas y prácticas emancipatorias que hoy aparecen contrapuestas o no articuladas, y evitar de esta forma viejos y nuevos reduccionismos ligados a la predeterminación abstracta de actores sociales a los que se les asignan *a priori* mesiánicas tareas liberadoras.

El contenido del SDM abarca las siguientes prácticas de:

- Explotación económica (exclusión social).
- Opresión política en el marco de la democracia formal (vaciamiento de la democracia representativa).
- Discriminación sociocultural (étnica, racial, de género, de edades, de opciones sexuales, por diferencias regionales, entre otras).
- Enajenación mediático-cultural (paralización del pensamiento crítico a través de la velocidad de la imagen fragmentada y del simulacro virtual, hiperrealista de las televisoras, lo que el Subcomandante Marcos llama, con razón, "el Canal Único del neoliberalismo").
- Depredación ecológica (en el sentido de que la especie humana, colocada como "responsable" y no como "dueña" de la tierra, ha contraído una deuda ecológica, al no haber

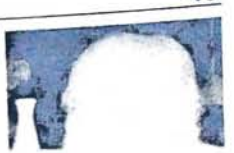
podido impedir la proliferación de modelos utilitarios de intervención en la naturaleza, que han destruido los ecosistemas).

José Luis Rebellato sintetiza lo que queremos expresar con certeras palabras: "Patriarcado, imperialismo, capitalismo, racismo. Estructuras de dominación y violencia que son destructivas para los ecosistemas vivientes".[13]

El despliegue de esta categoría nos facilita el análisis integral de las prácticas de dominación, y por ende, permite debatir los problemas de la emancipación en clave más compleja. De ahí la necesidad de abordar, en nuestro trabajo, la crítica a las prácticas de dominio acendradas en la sociedad contemporánea y el examen de los problemas actuales de la articulación de las demandas libertarias en el movimiento social y popular de América Latina y el Caribe. Resulta necesario contextualizar, a la luz del imperialismo transnacional, aquellos conceptos teórico-críticos surgidos de Marx: explotación económica, exclusión social, opresión política, alienación individual y colectiva, con el propósito de sistematizar las múltiples perspectivas de lucha y demandas emancipatorias que se dan a diario y simultáneamente en los lugares más diversos del planeta, y determinar las bases de una voluntad proyectiva mundial que otorgue condiciones de posibilidad a la superación de la dominación capitalista.

Al analizar la presunta crisis de los paradigmas, Franz Hinkelammert se pregunta si existe realmente una pérdida de los criterios universalistas de actuar con capacidad crítica beligerante frente al triunfo del universalismo abstracto propio del capitalismo de cuartel, actualmente transformado en sistema globalizante y homegeneizante. Este sistema, arguye, está lejos de ser afectado por la fragmentación. Todo lo contrario: aparece como un bloque unitario ante la dispersión de sus posibles opositores. Su conclusión es que no podemos enfrentar dicho universalismo abstracto mediante otro sistema de universalismo abstracto, sino mediante lo que define como una "respuesta universal", que haga de la fragmentación un proyecto universal alternativo:

> Fragmentarizar el mercado mundial mediante una *lógica de lo plural* es una condición imprescindible de un proyecto de liberación hoy. No obstante, la fragmentación/pluralización como proyecto implica, ella misma una respuesta universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Si lo es, es pura desbandada, es caos y nada más. Además, caería en la misma paradoja del relativismo. Solo se transformará en criterio universal cuando para la propia fragmentación exista un criterio universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Por eso esta "fragmentación" es pluralización.[14]



Se desprende que la lógica universalizadora de esta respuesta registre la satisfacción de todas las *demandas emancipatorias* provenientes de las víctimas del SDM.

Dentro del contenido del concepto "dominación" es necesario destacar la centralidad de la explotación. Tan erróneo, política y analíticamente, es representarse a la clase obrera de nuestros días al estilo de lo que Hegel definía como momento abstracto-racional de la lógica —esto es, como un concepto simple, no problematizado, como una identidad intuida que no registra diferencias de intereses y aspiraciones relacionadas con el lugar ocupado dentro de la estructura tecnoeconómica de la producción y la organización del trabajo de las distintas categorías de trabajadores, y los contextos socioeconómicos de que se trate—, como presentar el dato de la heterogeneidad de la clase trabajadora (las transformaciones en las condiciones y relaciones de trabajo) para negar su condición de sujeto colectivo de potencialidad anticapitalista, desconociendo su condición de sujeto-mercancía, en la medida en que unos y otros sectores, dentro de la totalidad del trabajo, dependen, precisamente, de la venta de su fuerza de trabajo. "Esa creciente heterogeneidad, complejidad y fragmentación de la *clase-que-vive-del-trabajo* —apunta Ricardo Antunes— no va hacia su extinción; al contrario de un *adiós al trabajo* o *a la clase trabajadora*, la discusión que nos parece adecuada es aquella que reconoce, por una parte, la *posibilidad* de la emancipación *del* y *por* el trabajo, como un *punto de partida* decisivo para la búsqueda de la multidimensionalidad humana".[15]

Una versión formalista de la categoría de trabajador (ocupado) sería políticamente inoperante para entender, por ejemplo, la naturaleza del nuevo sindicalismo argentino presente en la Central de Trabajadores Argentinos y la de movimientos sociales, como pueden ser los piqueteros, en el caso de Argentina, y otros donde el peso de los trabajadores "no ocupados" o excluidos marca la radicalidad política de sus acciones, tal como reconocemos en el Movimiento de los Sin Tierra, de Brasil. Dónde colocar —desde una perspectiva reduccionista— a los pueblos indígenas de nuestro continente y de otras regiones del planeta, cuya resistencia, cosmovisión y modos de entender el tiempo político desafían no solo a la civilización productivista, depredadora y disipatoria, al servicio de las superganacias de las transnacionales y de los bloques imperialistas, sino a las nociones de cierta "izquierda", cuyas

prácticas no van más allá del "juego democrático"[16] y de la ilusión de humanizar el orden del capital.

Si concordamos en que este orden económico y político está ligado íntimamente a una civilización excluyente, depredadora y patriarcal, que impulsa la cultura de la violencia e impide el propio sentido de la vida humana, habrá que reconocer que la absolutización de un tipo de paradigma de acceso al poder y al saber, centrado en el arquetipo "viril" y "exitoso" de un modelo de hombre racional, adulto, blanco, occidental, desarrollado, heterosexual y burgués (toda una simbología del dominador), ha dado lugar al ocultamiento de prácticas de dominio que, tanto en la vida cotidiana como en otras dimensiones de la sociedad, perviven al margen de la crítica y la acción liberadoras. Nos referimos, entre otros temas, a la discriminación histórica efectuada sobre las mujeres, los pueblos indígenas, los negros, los niños y niñas, y otras categorías socio-demográficas que padecen prácticas específicas de dominación.

Dichas prácticas de dominio, potenciadas en la civilización (y la barbarie) capitalista, han penetrado en la psiquis y la cultura humana.[17] No de otra manera se explica la permanencia de patrones de prácticas autoritarias racistas, sexistas y patriarcales que irradian el tejido social, incluso bajo el manto de discursos pretendidamente democráticos o en las propias filas del movimiento anticapitalista.

El sujeto del cambio es plural —demandante de expectativas emancipadoras de distinto carácter—, y no una entidad preconstituida. Su autoconstitución implica una intencionalidad múltiple, construida desde diversidades (no siempre articuladas) dirigida a transformar los regímenes de prácticas características: base de las relaciones sociales objetivas de explotación y dominio del capitalismo contemporáneo y de sus agentes genéricos correspondientes. Ello será posible en la medida en que se constituyan como agentes alternativos por vía de la plasmación de otros patrones de interacción social opuestos a los hoy institucionalizados. Esta situación no debe interpretarse como un simple "basismo" o como propuesta a favor de la "gradualidad" de las transformaciones requeridas para que se impongan dichos patrones alternativos.

Concuerdo con Pedro Luis Sotolongo en que debemos, en primer lugar, asumir nuevas pautas teóricas, epistemológicas y prácticas que permitan captar los modos del registro subjetivo —sus componentes inconsciente o arreflexivo, tácito o prerreflexivo y consciente— del sistema de sujetos-actores sociales alternativos. En otros términos, para calar ulteriormente, en toda la complejidad de esa mediación aportada por la praxis interpersonal, social e histórica, la relación entre los seres humanos y el mundo por

conocer y transformar por ellos, hace falta articular nuestros tratamientos tradicionales de la dimensión social clasista, consciente e ideológica (con su sentimiento de pertenencia a ella) con, por lo menos, la dimensión del inconsciente, vinculada a ámbitos prerreflexivos tales como el *deseo,* el *saber* cotidiano tácito, los plastos prerreflexivos del *poder* microsocial (micropoderes) y el ámbito enunciativo o del *discurso,* que han sido puestos en evidencia por diversos pensadores y corrientes de conceptualización social contemporánea.[18]

Para ello, se impone hacer un registro lo más abarcador posible de las prácticas de resistencia y lucha a diversas escalas (local, nacional, regional, global), no para decirnos solo "lo que le falta a cada una", sino "lo que tiene de interesante, lo que aporta ya, lo que promete potencialmente". En otras palabras, sistematizar mejor las experiencias alternativas emprendidas por los sujetos sociales que se enfrentan a los patrones de interacción social hegemónicos, y cuyo accionar multifacético se orienta hacia la creación de regímenes de prácticas colectivas, características y recurrentes (comunitaria, familiar, clasista, educacional, laboral, de género, etnia, raza, etc.), alternativas al patrón capitalista neoliberal, depredador y patriarcal, que usurpa la universidad de nuestra época.

Ello nos permitirá, en principio, ensanchar la noción de sujeto social-popular alternativo con la diversidad de movimientos sociales (barriales, feministas y de mujeres, étnicos y campesinos, de trabajadores excluidos, sindicales, ambientalistas, juveniles, contraculturales), de identidades y culturas subalternas amenazadas por la homogeneización mercantil y la "macdonalización" del entorno y el tiempo libre; cosmologías preteridas, perpectivas liberadoras que se enfrentan, cada cual desde su propia visión y experiencia de confrontación, al pensamiento único del neoliberalismo global. Se ha dicho, con razón, que los atributos del mundo que es posible conquistar son tantos como los frentes de lucha de los movimientos que participan en la nueva Babel: dignidad para personas y pueblos, equidad y justicia social, igualdad de género, protección del medio ambiente, diversidad sexual, multiculturalismo, biodiversidad. ¿Se habrá convertido el programa máximo en programa mínimo?

Por una articulación no tramposa del sujeto social-popular en América Latina

Mucho se ha discutido acerca de las dificultades para construir un modelo de articulación que no esté prestablecido por una u otra fuerza política, o por las expectativas corporativistas o gremiales de uno u otro actor social. Este tipo de modelo "colonizador",

pretendiendo un universalismo poscapitalista, ha dado lugar, en ocasiones, a consensos "fáciles" o pseudoconsensos que ocultan las contradicciones, liquidan las visiones distintas y desplazan los puntos conflictivos entre los sujetos involucrados en la construcción de un proyecto compartido. Aquí aparece un problema central que resolver: ¿Cómo construir un nuevo modelo de articulación política en el movimiento popular que reconozca las demandas específicas (económicas, políticas y culturales) y la competencia simbólica y comunicativa de cada sujeto, y que dé cabida a la realización de acciones de rango horizontal entre todos los movimientos sociales, sobre la base de la confrontación teórica y práctica con las formas de dominio de clase, género, etnia y raza?

En este sentido, parece hoy más importante encontrar una matriz política, ética y simbólica, que permita integrar, sin exclusiones, todas las demandas emancipatorias, libertarias y de reconocimiento que dan sentido a las luchas de los actores sociales que están hoy frente a un sistema de dominación concreta, y que arrastran —como sucede particularmente con las mujeres—, ancestrales opresiones y discriminaciones de difícil y/o incómodo reconocimiento para los hombres —y para las mujeres instrumentalizadas por el patrón masculino dominante—, educados en el sofisma patriarcal. Para ello es clave reconocer estos cuatro nódulos de referencia: el género, la raza, la etnia y la clase. Estas cuatro categorías han padecido diversos usos reduccionistas.

Es tan perjudicial preterir el enfoque de género en aras de una visión estructural o económica de la sociedad, como asumir la lucha contra la cultura patriarcal haciendo abstracción de la denuncia y el enfrentamiento a los poderes económicos y políticos de clase, responsables de la explotación, la exclusión y la llamada feminización de la pobreza. Lo mismo puede suceder con la raza o la etnia, o con la clase. Los que vienen de una tradición marxista en América Latina conocen el itinerario del reduccionismo de clase a la hora de elaborar las tácticas, las estrategias, los modos de acumulación. Claro está que la crítica al reduccionismo de clase ha llevado también a una postura nihilista: desconocer la clase como categoría fundamental de análisis.

Lo anterior requiere, en consecuencia, la búsqueda de un eje articulador que pasa, inevitablemente, por la creación de un nuevo modelo de acumulación política. Esto presupone, al menos:

- El reconocimiento de la especificidad cultural y la competencia simbólica y comunicativa de cada sujeto o actor social, la realización de acciones comunicativas de rango horizontal, que permitan develar las demandas específicas, sin preterir las de otros sectores. Aquí es importante concebir no sólo las problemáticas fundamentales de los trabajadores formales y no formales (ocupados y no ocupados), de los excluidos del sistema, sino la aparición, o nuevos desarrollos, de problemáticas antes no consideradas por las fuerzas contestatarias: las de género, las étnicas, el cuestionamiento de la moral tradicional, la politización de ciertos movimientos juveniles, etc. Sigue vacante la construcción de una articulación política para todas esas líneas de iniciativas populares que se forman en torno a diferentes cuestiones particulares y evolucionan, en muchos casos, hacia un cuestionamiento global del sistema económico, social y cultural. Ese papel lo puede cumplir solamente una organización horizontalista, plural y democrática en su interior. Horizontalista en cuanto no acepte liderazgos permanentes e indiscutibles, y plural en cuanto a no convertirse en una organización centralizada, que aspire a la homogeneidad ideológica y tenga, además, capacidad de incorporar organizaciones preexistentes que no resignen su identidad propia.[19]
- La aceptación de la pluralidad de maneras de acumular y confrontar, propias de cada tradición política dentro del movimiento popular.
- La necesidad de un modo horizontal de articulación de los movimientos sociales, de los partidos y otras fuerzas sociales y políticas de la sociedad civil. Lo cual no quiere decir renunciar a la organización, sino a la concepción elitista, verticalista de ella. De lo que se trata es de imaginar el movimiento político como una organización que debe asumir la doble tarea de promover el protagonismo popular y contribuir efectivamente a crear las condiciones para que sea posible, como una fuerza nueva capaz de integrar las más diversas tradiciones y las formas organizativas más variadas, y articular horizontalmente, no unificar verticalmente.[20]

La vinculación entre los actores políticos y sociales no puede ser casual ni coyuntural —afirma Alberto Pérez Lara—, sino que tiene que darse de manera necesaria y continuada sobre la base de un conjunto de principios: una relación de respeto mutuo a la identidad de ambos y a la autonomía, un impulso y respeto a la democracia; tolerancia y flexibilidad; fijar áreas de acción común que garanticen el paso de las reinvidicaciones inmediatas a la toma de poder político; la construcción en común de un pensamiento

crítico, impugnador del neocapitalismo. El paradigma de emancipación, en consecuencia, debe ser construido por todos con expresión del contenido plural y el protagonismo debe basarse en la participación efectiva y real y no en la pretendida superioridad de una organización respecto a la otra.[21]

Mientras un componente del sujeto social y popular se erija en designador omnipotente del lugar del otro, habrá normatividad de roles, e identidades adscriptivas. Esta especie de desvergüenza epistemológica legitima el juego del "elogio y el vituperio" en el plano político. Si el actor que sufre tal designación trata de vivir como si pudiera hacer abstracción de las designaciones de que es objeto por el otro, y pretende autodefinirse desde su propia experiencia subalterna, no hace sino seleccionar de nuevo, por cuenta propia, los aspectos del mundo que va han seleccionado para él, y resignificar el lenguaje mismo que lo destina a una forma de vida y de comportamiento que debe acatar, dentro de un espacio ausente de actividad crítico-reflexiva.

Una totalidad "tramposa", en consecuencia, sería aquella que conciba al proyecto como sinónimo de rasero nivelador para un denominador común. Desde la perspectiva popular, es primordial que los sujetos demanden y constituyan al proyecto, y no a la inversa. Nadie pone en duda la necesidad de un proyecto y la viabilidad de este, que dé credibilidad a las masas populares, que supere, en sentido positivo, la crisis de valores existente. Pero no debe ser concebido como la idealización y la autoconciencia, en sí mismas. La experiencia política propia, labrada sobre las prácticas socioclasistas y de otros géneros, ha sido y es la que constituye al sujeto, y en ella este, a su vez, valida al proyecto. Cualquiera de estas dos partes que falte hace que el sujeto real se transforme en virtual, y que un proyecto virtual se presente como real y verdadero, propio para ese sujeto; pero nunca, por ese carácter, puede hacerlo completamente suyo.

La práctica más severa confirma que el carácter de un proceso solo está determinado por las contradicciones sociales que resuelve y no por un supuesto protagonista que puede ser virtual (como lo ha sido en la mayor parte de la historia), y que ha defendido un proyecto como suyo, pero que en realidad lo han convertido, por exclusión participativa, en algo que nada o muy poco tiene que ver con él, anteponiendo una utopía "alcanzable", como velo de un proyecto del y para el poder de otros.

Lamentablemente, muchas experiencias frentistas en Latinoamérica reprodujeron estos viejos esquemas, y al final llegaron al fracaso. Por eso se produjo una crítica al estrategismo,

es decir, a la visión que tenían algunas fuerzas de izquierda de que una vez que se tomara el poder, se iban a resolver, de la noche a la mañana, el problema del medio ambiente, el de la mujer, el de las poblaciones indígenas, de los barrios, etc., y no incorporaron temas de estas demandas en la construcción de la propia lucha, desde el mismo comienzo del camino hacia una sociedad humanizada. La sociedad deseada, por supuesto, tiene mucho que ver con el camino que recorramos para llegar a ella, y de la capacidad para no desvincular fines y medios, para no reproducir viejas o generar nuevas formas de dominación.

El conocimiento mutuo, la superación de prejuicios, el desarrollo de la confianza mutua entre personas y entre organizaciones es clave en este proceso. Compartir el análisis que hacemos de la realidad — dentro de la diversidad. Fijar objetivos comunes, claros, concretos, posibles; que sea un espacio (con procedimientos claros) para la participación de las organizaciones y personas. Evitar desequilibrios (unos, siempre mucho; otros, siempre poco). Si hay desequilibrios, que sean razonados, "conscientes", asumidos y solidarios. Así como evaluar, revisar —conjuntamente, responsablemente— la acción común y el funcionamiento de la coordinación. Vamos a tener que apostar por el mestizaje —dice Fernando de la Riva—, por las mezclas que nacen desde la identidad de cada uno, pero se convierten en algo más cuando incorporan la fuerza y las capacidades de los otros.[22]

Debemos estar preparados para una nueva estrategia liberadora, que implica ensanchar el continente y el contenido de lo político, percibir la política implícita en lo social, y no sólo en las estructuras concebidas habitualmente como tales, incorporar con ello más actores sociales que asuman posiciones contestatarias frente a las discriminaciones de todo tipo, tal vez dispersas y no sistemáticas; pero igualmente válidas. "El proceso de lucha es —escribe Isabel Rauber—, a la vez que construcción (reconstrucción), articulación y puente, un proceso educativo-formativo de construcción de sujetos, de conciencias, de contrahegemonías y de poder".[23]

La posibilidad de elaborar un nuevo proyecto que represente y sintetice las actuales aspiraciones y necesidades de los pueblos latinoamericanos y caribeños —apunta dicha autora— está directamente relacionada (y condicionada) por la capacidad de la teoría, del pensamiento de y para la transformación. Capacidad que presupone la actualización de la propia teoría, asunto que —en nuestro caso— pasa, en primer lugar, por asumir el mestizaje étnico y cultural de los pueblos y, por tanto, de la teoría de la transformación.

Desde el ángulo de esta convocatoria, esto supone "mestizar" el marxismo, asumir sus aportes junto a los de otras corrientes del pensamiento latinoamericano y nacional: con el pensamiento de los independentistas, con las propuestas de los pueblos originarios, con los aportes de la educación popular y de la Teología de la Liberación, con las reflexiones de las experiencias de resistencia y construcción de los movimientos urbanos y rurales desarrollados en las últimas décadas, etcétera.[24]

La idea de la articulación tendrá que salir de las propias prácticas y necesidades de la dispersión actual del movimiento social y popular, y no de una figura autotitulada "tejedor" de todos los hilos dispersos. No se trata de negar *a priori* la mediación y la representatividad, ni mucho menos menospreciar la importancia, en el ámbito latinoamericano y caribeño, de la aparición de liderazgos legitimados ética, social y políticamente por los sujetos del cambio, cuya impronta educadora y movilizativa puede ser decisiva a la hora de los enfrentamientos nacionales e internacionales contra las oligarquías locales y el imperialismo norteamericano. La génesis de esos nuevos liderazgos y sus desarrollos son, por lo general, fruto de las nuevas estrategias del movimiento popular, y de la superación en su seno del apoliticismo —la *criminalización* de toda política— construido desde el poder en décadas pasadas para buscar el consenso de las víctimas con los victimarios en torno a la inevitabilidad del orden neoliberal.

Por otra parte, si nos apresuramos al clausurar el proceso continuo de articulación, o lo asumimos demagógicamente, corremos el peligro de "beber vino viejo en odres nuevos", esto es, reditar la fórmula elitista y verticalista de la organización política y de la unidad como nivelación de lo heterogéneo, lo cual excluye la autonomía de las organizaciones sociales. Tenemos que estar listos para dar cabida a las prácticas, los discursos y las actitudes antimodelo neoliberal y antisistema; pero también a las voces que enfrentan, desde demandas específicas, a la actual civilización patriarcal, depredadora y consumista desde otras visiones paradigmáticas.

En otras palabras, abrir el debate sobre la emancipación en clave más compleja, como proceso político-cultural contrahegemónico, distinto del reduccionismo estrategista o "vanguardista".

Una articulación "no tramposa", tal y como hemos examinado anteriormente, entraña alternativas acompañadas de visiones diferentes sobre la significación de la vida humana a aquellas que prevalecen en la modernidad capitalista. Se trata de ir más allá, de trascender la lógica antihumanista de la mercantilización de la vida, del trabajo, de la naturaleza, del amor, del arte, del compañerismo, del sexo, que impulsa la transnacionalización irrefrenable del

capital. Descartemos la ilusión de poder promulgar un salto ahistórico hacia una nueva civilización, puesto que existen alternativas viables que están encapsuladas por las formas y los poderes económicos e institucionales hegemónicos. La creación y generalización de nuevos patrones de interacción social, desde la vida cotidiana, el despliegue de las nuevas estructuras y subjetividades y sus praxis contrahegemónicas, harán variar la relativa poca capacidad de interpelación o interlocución de dichas alternativas con la situación social general.

Ello obliga a todos y todas a construir un enfoque ético-político que reconozca la multiplicidad y diversidad del sujeto social alternativo (y la legitimidad de sus respectivos epistemes), que dé lugar a un nuevo modelo de articulación política en el movimiento popular, en el que esté representado el conjunto de demandas emancipatorias y libertarias, independientemente de las tendencias cosmovisivas confrontadas, para llegar a un consenso que admita puntos de conflictos. No se trata de negar los desencuentros, incomprensiones y visiones diferentes sobre diversos asuntos, entre las distintas vertientes del sujeto social-popular, entre las tradiciones marxistas, socialistas, comunistas, religiosas, indígenas, feministas, sindicales, ambientalistas, comunitaristas, etc., y sus modos actuales de afrontar los poderes hegemónicos desde el movimiento popular.

Lo importante es no encapsularnos en corazas corporativas, y pensar qué nos une, qué podemos aprender de unos u otros movimientos y perspectivas liberadoras, qué retos comunes enfrentamos y qué compromisos históricos claman por nuestro accionar.

Hacia el posneoliberalismo

La producción teórica de nuestros días sobre la democracia muestra un amplio consenso antineoliberal. Mas la radicalidad explicativa del modelo hegemónico varía de una a otra posición o contexto dentro de ese consenso. Emir Sader lo ha expresado claramente.[25] El agotamiento —teórico y práctico— del neoliberalismo no representa su muerte. Los mecanismos de mercado que ese modelo multiplicó siguen siendo tan o más fuertes que antes, condicionando y cooptando gobiernos y partidos, fuerzas sociales e intelectuales.[26] La lucha contra la mercantilización del mundo es la verdadera lucha contra el neoliberalismo, mediante la construcción de una sociedad democrática en todas sus dimensiones, lo que necesariamente significa una sociedad gobernada conscientemente por los hombres y las mujeres y no por el mercado.

El tipo de sociedad que suceda al neoliberalismo es el gran tema —apunta el sociólogo brasileño—, puesto que dicha sustitución

puede darse por la superación del neoliberalismo en favor de *formas de regulación de la libre circulación del capital, ya en la lógica del gran capital, ya en sentido contrario*. Esto dependerá de las condiciones en que se dé esa superación, de la correlación de fuerzas y de la coalición social y política que la lleve a cabo. Para Sader, el gran capital puede retomar formas de regulación, de protección, de participación estatal en la economía,[27] bien sea alegando necesidades de hecho, bien retomando concepciones más intervencionistas del Estado, con críticas a las limitaciones del mercado.

Pero, si nos ubicamos en los procesos recientes en América Latina a partir de la experiencia de la Revolución Bolivariana, en Venezuela, "el posneoliberalismo puede ser conquistado a contramano de la dinámica del gran capital, imponiendo políticas de desmercantilización fundadas en las necesidades de la población. En este caso, aun sin romper todavía con los límites del capitalismo, *se trata de introducir medidas contradictorias con la lógica del gran capital*,[28] que más temprano o más tarde llevarán a esa ruptura o a un retroceso, por la incompatibilidad de convivencia de dos lógicas contradictorias".[29]

Fernando Martínez Heredia, por su parte, llama la atención sobre la inconveniencia de limitar el análisis alternativo al ámbito de las políticas económicas neoliberales:

> La crítica de la ideología económica del sistema, y de su estrategia y políticas económicas, es muy procedente y necesaria. Sería erróneo, sin embargo, convertirlas en el centro de nuestra crítica, por ser aquellas instrumentos del sistema, y no el sistema. Solo una concepción que ayude a conocer el sistema como totalidad es capaz de producir una crítica fundada y utilizable de sus realidades económicas materiales e ideológicas. El neoliberalismo fetichizado puede ser el contrincante de una lucha estéril para sus oponentes. El proyecto alternativo eficaz no será el que tenga su centro y su punto de partida en la economía, aunque su objetivo fundamental es cambiar la vida de los desposeídos y una medida principal de su eficiencia será su capacidad de atraerlos a la acción.[30]

A nuestro juicio, el análisis precedente no implica bajar el perfil de la crítica al neoliberalismo, ni subvalorar las propuestas de modelos económicos alternativos al hoy hegemónico, sino colocar la crítica revolucionaria en el plano de la totalidad del sistema, sin negar la necesidad de enfrentar las modalidades coyunturales que describe la acumulación capitalista en cada etapa. En esta

dirección, indudablemente, el tema de la conquista de la hegemonía cultural por los pueblos es clave para enfrentar los fetiches ideológicos del neoliberalismo y del "libre mercado", orientados hacia la exacerbación del individualismo, el consumismo impositivo y la despolitización y apatía social.

Estas luchas nacionales presuponen insertarse en lo que Daniel Campione define como:

> una perspectiva que, más que internacionalista, podría llamarse "mundialista", de articulación de los explotados, alienados y asqueados de todo el planeta y de todos los sectores, contra el poder del gran capital. En la nueva era, las contradicciones antagónicas, la lucha de clases, siguen existiendo, y su sentido último se despliega sobre el plano mundial. Hay que partir de esa base para tener posibilidades de triunfo. Las ilusiones de desenvolverse en el plano "micro", administrando contradicciones conciliables o negociables, no llevan más que a callejones sin salida.[31]

Tales banderas, si no se inscriben en una perspectiva de enfrentamiento a las políticas clasistas del capital, terminan por convertirse en una nueva retórica carente de significación social positiva. Lo mismo sucede con los proyectos alternativos que reformulan el modelo productivista-consumista-disipatorio, con la ilusión del añadido "externo" de la equidad y el imperativo ecológico. No se trata tampoco de sustituir ambas desviaciones con radicalismos verbales. La nueva socialidad superadora del capitalismo es cada vez más necesaria y deseable, pero no es un resultado de una "implantación", sino un proceso que avanza desde múltiples planos, pese a las falacias apologéticas del sistema.

Por otra parte, intentar un proyecto completamente nuevo, desvinculado de su lógica conexión con los antes realizados o por realizar, o los que quedaron históricamente truncos, sería también falsear la atención a los dictados de la realidad y construir una nueva teleología. La cualidad del proyecto no solo depende, por otra parte, de la cualidad de la teoría general. La calidad intrínseca del proyecto está dada por la justeza y efectividad de las prácticas emancipatorias en que se basa la propia teoría general. Ahí radica el papel del "proyectista" mediador (el sujeto concreto), que no termina la obra, pues en su fase de aplicación y materialización va haciendo las modificaciones *a pie de obra*, dándoles el colorido y la riqueza imposibles de que los posea la teoría monocromática; esto es, un auténtico proyecto político emancipador no puede desvincularse de su metodología de conducción y construcción,

ni de sus herramientas organizativas. Sin esa labor, difícilmente se rebasaría el marco teleológico, ni saldremos de la crisis de creatividad que invadió desde décadas pasadas este pensamiento.

Queda en pie encontrar las verdaderas alternativas que entronquen con el centro de gravedad político configurado hoy por la globalización transnacional y la hegemonía del imperialismo de los Estados Unidos. Frente a esto se perfila, en la perspectiva histórica inmediata, la necesidad de una transformación radical, cuya propensión estratégica coincide (pese a los usos viciados del concepto) con la idea de la revolución democrática completa,[32] que restituya y afiance la independencia nacional mediante proyectos populares (demonizados como populistas por los voceros de la "democracia" neoliberal) y la conservación de las identidades. Transformaciones transicionales democráticas incompletas, como las que caracterizaron a nuestra región, por el desarrollo medio del capitalismo alcanzado en nuestros días, o son imposibles o paliativos ante la dominación imperial transnacionalizada.

La crítica y la superación de los componentes del capitalismo neoliberal deben medirse a la luz de las posibilidades que brindan las *alternativas sistémicas* e *intrasistémicas*.[33] Por ejemplo, la categoría de exclusión social (asociada al neoliberalismo y no a modelos precedentes de capitalismo "incluyente" de matriz keynesiana), deja en ocasiones en la opacidad, fuera de la crítica radical, a la categoría central de explotación, independientemente de la necesidad de develar las prácticas presentes de explotación en el capitalismo transnacional y las nuevas fuentes y maneras de obtención de la plusvalía.

Pero si miramos el tema desde el ángulo de las posibles alternativas intrasistémicas, la crítica a la exclusión asume competencia beligerante en el enfrentamiento a la forma prevaleciente de capitalismo salvaje.[34] Lo mismo ocurre con la opresión política.

El Estado neoliberal devino un mercado de intereses particulares, al desaparecer las conquistas democráticas que hicieron de la cosa pública un espacio en disputa entre las clases. Por ello, la batalla por la ciudadanización tiene un contenido político alternativo, en la medida en que se enfrenta a la desarticulación o "secuestro" de la cosa pública por las élites de poder. En el ámbito global, la existencia de un gobierno mundial de facto, no regulado por la sociedad civil internacional, de tendencias neofascistas, es también otro argumento en favor de este tipo de ciudadanización activa.

A ese Estado que actuó como mercado político de intereses particulares, le fue vital, como parte del diseño del "nuevo orden", la desarticulación de la sociedad civil popular y la represión de toda forma de protesta colectiva. Mientras los nuevos proyectos

políticos no logren colocarse en una oposición real no sólo al modelo, sino al sistema en su totalidad, quedarán atrapados en un círculo vicioso. Ello no implica que tengan que ser metas simultáneas, aunque se condicionan en la perspectiva teórica e histórica.

La conquista de la hegemonía social es consustancial a la creación colectiva de un proyecto global, y al desarrollo de una ideología comprometida con la transformación del Estado y la sociedad en su conjunto. El radicalismo teórico, así entendido, nunca ha supuesto la renuncia a la negociación política, en aras de transformaciones intrasistema que comporten cambios concretos en una perspectiva realmente democrática y popular. Las batallas actuales contra la recolonización del imperialismo norteamericano en nuestra región (ALCA, Plan Puebla-Panamá y los tratados comerciales impuestos en detrimento de la soberanía de los países) no apuntan, necesariamente, a la lucha por el socialismo como objetivo inmediato. Al menos como lo hemos entendido durante su etapa histórica a lo largo del pasado siglo.

Esta perspectiva no debe ser confundida con el "posibilismo". La lucha por reformas radicales del *status quo* no es lo mismo que el oportunismo. En teoría, no resulta muy difícil marcar la línea divisoria entre ambas posiciones. Sin embargo, no puede desconocerse un dato confirmado por la experiencia histórica de los enfrentamientos de clases: el sistema legitima solo una "izquierda" que no vaya más allá de la alternancia en la gestión política del capitalismo. Y éste, como se sabe, no ofrece para nuestros países más que dependencia, empobrecimiento (material y espiritual) de las grandes masas, desempleo y precarización del trabajo, genocidio humano y ambiental, destrucción de las identidades ante la avalancha incontenible de los productos masmediáticos pseudoculturales globalizados. De ello se desprende la necesidad de reinventar los modos del socialismo latinoamericano, única alternativa realmente capaz de enfrentar la barbarie imperialista transnacional.

El ciudadano emerge, en este contexto, como un actor social enfrentado a la despolitización de la vida pública. Las formas activas de ciudadanía popular que vienen ensayándose no son, por tanto, juegos retóricos formales. Desestimarlas por el hecho cierto de que se mantienen dentro de la alienación política de la democracia formal, sería renunciar a la democracia como valor, convertirla en "medio" de un "fin" que no la incluye.

El sujeto de la democracia es el ciudadano —aduce Carlos Vilas—, pero la práctica efectiva de la ciudadanía obedece a un conjunto de determinaciones específicas, a partir de situaciones de género, clase, etnicidad, regionalismos y localismos, que se entrecruzan, condicionan recíprocamente y dan expresión precisa a las

modalidades, alcances y eficacia de la participación "ciudadana" en escenarios institucionales determinados. La confrontación, para ser eficaz, debe partir, por lo tanto, de la multiplicidad de situaciones y relaciones de opresión y explotación engendradas por el orden presente neoliberal.[35]

La idea-límite de la ciudadanización, visible incluso en sus tendencias más radicales, está en la creencia de que ella constituye el contenido real del Estado ético. Su realización, por tanto, acentuaría la congruencia, hoy afectada, entre Estado político y sociedad civil. "Ese Estado —afirmaba Gramsci— es una aspiración política más que una realidad política; solo existe como modelo utópico, pero precisamente esa, su naturaleza de espejismo, es lo que le da vigor y hace de él una fuerza conservadora. La esperanza de que acabe por realizarse en su cumplida perfección es lo que da a muchos la fuerza necesaria para no renegar de él y no intentar, por tanto, sustituirlo".[36]

Mientras que los distintos actores populares que actúan debajo de la categoría política de ciudadano no logren articular sus intereses y aspiraciones de cambio en el terreno social y político, y lleguen a expresar su voluntad en términos de estatalidad alternativa, la "rebelión" de la sociedad civil podrá ser siempre cooptada por el sistema. Así sucedió con muchos movimientos sociales en la década de los 80. Las demandas contestatarias que carecen de vocación contrahegemónica, pueden, sí, ampliar el contenido ético del Estado en un nuevo ciclo de democratización, pero ello solo aportará elementos para una nueva forma de legitimación del mismo Estado que, en un momento determinado de la acumulación del capital, las desconoce o reprime.

Las luchas venideras no serán por simple extensión de la ciudadanía, aunque la comprenda como momento democrático no satisfecho y necesario. Tampoco por la restitución del Estado-nación que excluyó y discriminó en nuestra modernidad a los pueblos originarios y a las mujeres, preso de la mímesis desarrollista. Serán, sí, por otra noción social de país y de región, de integración de naciones y pueblos y desarrollo sostenible e independiente no totalmente alcanzado, y hoy en vías de extinción. Claro está que esas luchas no podrán posponer la crítica a las distintas prácticas de discriminación y dominio para una presunta "etapa" posterior, con lo cual quedarían hipotecadas las bases de la nueva hegemonía popular por construir. Sólo sobre esas premisas, la emergencia de la diversidad humana no se enclaustrará en un círculo vicioso y

no borraremos de nuestra "agenda" histórica el sueño de una sociedad emancipada, justa, autogestionaria, solidaria y equitativa.

A propósito del Foro Social Mundial

Octavio Rodríguez Araújo apuntaba, hace unos años, en un artículo sobre las nuevas izquierdas sociales, que categorías tales como *sociedad civil*, *pluralidad*, *identidades sociales no clasistas* y *ciudadanos*, reiteradas en ciertos discursos en los foros sociales europeos, coadyuvaban a escamotear "la lógica totalizante del capitalismo". En consecuencia,

> una pregunta que estuvo en el ambiente del Foro [en Porto Alegre] fue cómo definir con rigor un programa de lucha con una composición social y política heterogénea formada por campesinos, indígenas, obreros, jóvenes urbanos, feministas militantes, homosexuales y lesbianas, marxistas ortodoxos de diversos tonos, guerrilleros y ex guerrilleros, anarquistas del todo o nada y anti-intelectuales (obviamente), gradualistas de diversas ideologías, nacionalistas e internacionalistas, políticos en el poder, empresarios de ideas sociales, cristianos progresistas, revolucionarios y, por supuesto (porque también está de moda), los anti-partido junto con representantes de partidos políticos de varios países y, desde luego, del Partido de los Trabajadores de Brasil (que gobiernan el Estado y el municipio en donde se llevó a cabo el Foro). No hubo respuesta, porque la definición de un riguroso programa de lucha alternativo excluiría a amplios sectores que han estado y están actuando en contra de la globalización económica y del neoliberalismo.[37]

La pregunta ha seguido estando presente en el seno del movimiento antiglobalización y en los sucesivos Foros Sociales Mundiales. Y viene polarizando las reacciones entre sus protagonistas y sus "representantes" reales y autoproclamados. Puede también ser formulada de otra manera: ¿En qué medida la nueva unidad sociopolítica devendrá garantía para asumir, respetar y desplegar la emergencia de la diversidad —sociocultural, étnico-racial, de género, etárea, de opciones sexuales, diferencias regionales, entre otras que son objeto de manipulación y diversas formas discriminatorias por el actual orden enajenante del imperialismo global—, no como signo de dispersión y atomización, sino de fortaleza y como la propia expresión de la complejidad del sujeto social-popular en las dimensiones micro y macrosocial?

Como hemos apuntado antes, la explosión del tema de la diversidad no obedece a una moda, por más que tampoco escapa a ciertos intentos de *carnavalización* en alguna que otra *pasarela* del

movimiento de los movimientos. "Construir la convergencia del conjunto de movimientos y fuerzas sociales a través de las cuales se expresan las víctimas del capitalismo neoliberal globalizado —afirma Samir Amin— exige, sin duda alguna, el respeto a su diversidad".[38]

La predisposición de muchos movimientos sociales hacia la impronta de las formalizaciones políticas (el temor al verticalismo y a la nivelación de lo heterogéneo, a la visión tradicional de cierta izquierda, que concibe la diversidad como un lastre que superar y no como riqueza y potencialidad que articular sobre la base del respeto a la autonomía de los distintos movimientos) y la advertencia de los partidos de izquierda sobre la posibilidad de agotamiento (o cooptación) del movimiento social que no avance hacia la construcción colectiva de alternativas sociopolíticas de verdadera direccionalidad antineoliberal y anticapitalista poseen, a su turno, razones atendibles, base de los debates necesarios en la actualidad.

Volviendo a los foros sociales mundiales, cabe destacar, como rasgo determinante, la pluralidad de expresiones socioculturales, propuestas políticas y visiones filosóficas, religiosas y cosmológicas que, por lo general, convergen en la actitud crítica, beligerante y propositiva frente a la civilización excluyente, depredadora y patriarcal rectoreada por el capital. "El capital —apunta con razón István Mészáros— no es simplemente un conjunto de mecanismos económicos, como a menudo se lo conceptualiza, sino un modo multifacético de reproducción metabólica social, que lo abarca todo y que afecta profundamente cada aspecto de la vida, desde lo directamente material y económico hasta las relaciones culturales más mediadas".[39] La diversidad articulada puede concebirse, en este sentido, potencialmente, como posibilidad de la multiplicación de los sepultureros de esa reproducción metabólica social.

Existen, al menos, tres actitudes que cuestionan o intentan "conducir" el derrotero de esa diversidad como valor positivo. La primera, y tal vez más identificada, es la que centra y limita, política y teóricamente, el alcance de las luchas democráticas a la noción de ciudadanización, como vía para denunciar los poderes globalizadores no legitimados y sus facilitadores nacionales y activar así a la sociedad civil para nuevos consensos en torno a un orden político alternativo que reformule el ideal socialdemócrata en las nuevas condiciones del imperio. Dentro de esta actitud, habría que no incluir a quienes favorecen la radicalización de las nuevas formas de actividad ciudadana, desplegadas a nivel local, municipal, nacional, continental y mundial, en pos de un cambio profundo de las instituciones y las políticas económicas y sociales, en lo global y nacional. Esta postura se deslinda de quienes pretenden levantar la figura del ciudadano-na con las miras puestas en la

"democratización" y "humanización" del orden capitalista, mediante la construcción de nuevos contratos sociales internacionales, para dar contenido ético a la futura gobernación mundial, una vez que finalice la actual fase "economicista" de la globalización.

La segunda actitud viene de quienes no han superado la "lectura liberal de la diversidad", que alaba la heterogeneidad de actores sociales presentes en estos encuentros mundiales, siempre que la atomización, aunque no se asuma como tal, sea presentada como presunto signo de fortaleza. Hay una gama de visiones afines a esta perspectiva liberal-democrática. Están los que se parapetan en las demandas específicas, y su fundamentación histórica, ideológica, teórica o cultural, de uno u otro actor, de uno u otro movimiento o sector social y no ven posibilidades de articulación con otros cuya relación ha sido en el pasado —o puede llegar a ser— conflictiva en algunos de los referentes apuntados. Más negativo es pensar, desde la diferencia legítima o inculcada por prejuicios comunes de ambos hipotéticos actores, en la imposibilidad de hallar vías y modos de articulación de demandas y perspectivas libertarias que se consideran irreductibles e imposibles de converger en propuestas y acciones comunes, aun manteniendo discrepancias y visiones propias sobre puntos específicos. Cuando estas actitudes se fundamentan en una visión *light*, despolitizada de los movimientos sociales, se hace más fácil la manipulación y el control de los poderes hegemónicos sobre los presuntos actores contestatarios.

Una tercera postura salta cuando, desde las diferentes expresiones de la izquierda orgánica, se menosprecia la capacidad de construcción y propuesta política de los movimientos sociales y populares, de sus líderes naturales y activistas. Ni el clásico "entrismo", ni la sacralización de la "organización" elitaria y verticalista pueden dar cuenta efectiva del movimiento social-popular generado globalmente por el nuevo imperialismo y el orden genocida —humano, social y natural— de la globalización. Por otra parte, apostar por el movimiento social en sí mismo, como demiurgo de la nueva civilización, nos conduce a los peligros antes señalados. No hay fórmulas *a priori* para evitar estos males. Hoy, como nunca antes, la izquierda requiere elaborar un "nuevo mapa cognitivo", puesto que "es necesario pensar en una empresa muchísimo más difícil: la labor histórica de superar la lógica objetiva del *capital en sí*, mediante un intento sostenido de ir *más allá del capital mismo*".[40] Pero esas alternativas sociopolíticas no serán obra de gabinetes, ni fruto de ninguna arrogancia teórica o política. Serán construidas como proyectos colectivos y compartidos, desde y para el movimiento social-popular.

La desesperación ante la falta de reales, efectivas, viables y radicales propuestas y acciones políticas alternativas que engloben a todos los actores sociales comprometidos en construir ese otro mundo posible, mientras los dueños del mundo que se quiere cambiar siguen actuando impunemente contra los pueblos y las personas, destruyendo su entorno identitario y natural, es y será legítima, siempre que, desde esa insatisfacción, se avance creativa y audazmente en la búsqueda del verdadero centro de gravedad político en cada país, región y a escala planetaria. Ese centro no se diseña "desde arriba" ni se declara a partir de una sola de las fuerzas beligerantes, por muy buenas intenciones y capacidad "representativa" que tenga. No se puede prever en sus detalles, pero sí captar a tiempo su posibilidad y apostar por ella sin temor a dejar en el camino cualquier signo o seña particular que nos haya acompañado en la lucha, por muy amada que sea, en aras de la emancipación y la dignificación social que nos involucra a todos y todas.

Puede que no exista *una* alternativa que nos legue el mundo deseado y necesario. Pero sí hay alternativas que confluyen y se articulan, que se complementan y enriquecen, que languidecen, a veces, para dar lugar a otras que las contienen desde una perspectiva más integradora. Todas ellas se afianzarán o no, en dependencia de múltiples factores. Pero ayuda, al menos, una certeza: "el poder del poder no radica (solo) en su poder, sino en nuestra falta de potencia, de rigor, de pensamiento, de trabajo, de paciencia y de decisión".

Vivimos una ola de contestación política de alcance mundial, que ha terminado por revertir el clima de predominio indisputado de la derecha creado a principios de los años 90: la renovada reflexión crítica impulsada en la tradición socialista, y la movilización de amplios sectores contra los crecientes niveles de desigualdad, la concentración de la riqueza y el poder, la destrucción ambiental.

A partir de Seattle (con el antecedente localizado, pero fundamental de los zapatistas), han aparecido luchas que se mundializan instantáneamente, que no enfrentan al gobierno de un determinado Estado, ni a un núcleo localizado de empresas, sino al poder capitalista mundial.[41]

¿Tendrán éxito estas fuerzas? Tal vez sí. Tal vez no. Fidel Castro ha reflexionado ampliamente sobre estas nuevas prácticas:

> Surgen movimientos de masas que se están formando con tremenda fuerza y yo creo que esos movimientos desempeñarán un papel fundamental en las luchas futuras. Serán otras tácticas, ya no será la táctica al estilo bolchevique, ni siquiera al estilo

> nuestro, porque pertenecieron a un mundo diferente. En este de ahora [...] tienen que surgir nuevas tácticas, sin que ello signifique desanimar a nadie, en ninguna parte, y hacerlo de la forma que estime conveniente. Pero tratamos de ver y analizar con la mayor objetividad posible el cuadro actual y el desarrollo de la lucha, bajo el dominio unipolar de una superpotencia: Estados Unidos. Serán otros caminos y otras vías por los cuales se irán creando las condiciones para que ese mundo global se transforme en otro mundo.[42]

No hay por qué presuponer una desvinculación total entre las prácticas tradicionales y los gérmenes de lo nuevo. Los múltiples intercambios de que se nutre el tejido social son mucho más ricos que los esquematismos que estrechan horizontes. Pero hay también fuerzas identificables —dentro de nuestro propio espíritu, por no hablar de las fuerzas de la riqueza y de los privilegios— que se resisten. Ello es resultado, en buena medida, de los instrumentos categoriales con que analizamos la situación actual y formulamos alternativas, los cuales se encuentran dentro de los marcos de una estructura cultural que a veces nos lleva a ciertas aporías y a ciertos límites en el análisis mismo.

Tiene razón Jorge Luis Cerletti cuando afirma:

> Nos parece tan importante asumir la diversidad de las situaciones como plantearse la lucha por una cultura emancipadora que comience a desarrollarse dentro de la misma interioridad de los conflictos. Que genere otra forma de relacionarse y que combata las supremacías larvadas hallando nuevas fórmulas de efectividad al accionar colectivo. Estos dos planos requieren combinar tiempos distintos: la inmediatez que demanda resolver los problemas concretos de las diversas situaciones y la perseverancia en procura de nuevas formas culturales y organizativas que se vayan desarrollando en el seno de los conflictos y entre sus protagonistas. Aquellas formas deberán ir germinando en la vida cotidiana de las masas a través de sus propias experiencias.[43]

Una pluralidad de sujetos *situados* intenta, a partir del entrelazamiento de sus prácticas y sus rutas específicas entrelazadas, de sus deseos y subjetividades múltiples, conformar colectivamente un "nuevo mapa cognitivo, valorativo y práctico", para acceder al puerto donde los hombres y las mujeres comenzarán a fabricar su verdadera historia. El resultado será co-construido, sin divorcio entre medios y fines, pero sólo en correspondencia con aquellas

posibilidades efectivas y tendencias inmanentes de las sociedades en curso. Sin embargo, lo que hagamos en la travesía no será indiferente al fin-comienzo anhelado: el puerto es, en mucho, la travesía. De ella depende que lleguemos y que no tengamos que volver otra vez a preguntarnos extrañados: ¿qué nos pasó?

Notas

* Dr. Gilberto Valdés Gutiérrez (La Habana, 1952). Se desempeña como jefe del Grupo de Investigación América Latina: Filosofía Social y Axiología (GALFISA) del Instituto de Filosofía de Cuba. Ha sido maestro visitante en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. El presente texto fue presentado en el VI Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios, realizado del 6 al 8 de febrero de 2005 en La Habana.

1. Véase José Luis Castilla Vallejo, "El multiculturalismo y la trampa de la cultura", inédito.
2. *Ibídem.*
3. Pedro Chaves Giraldos, "Siete tesis sobre la democracia mínima", inédito, p. 104.
4. Néstor Kohan, "Notas críticas sobre el desarme teórico", *América Libre,* n. 10, Buenos Aires, enero de 1997, p. 65.
5. *Ibídem.*
6. Stefan Gandler, "Tesis sobre diferencia e identidad", *Dialéctica,* n. 32, Universidad Autónoma de Puebla, primavera de 1999, p. 114.
7. *Ibídem,* p. 115.
8. *Ibídem,* p. 116.
9. Alejandra Ciriza, "Contradicciones culturales del capitalismo tardío. Imágenes de mujeres en el fin de siglo. De continuidades y rupturas", www.rebelion.org, 23 de agosto de 2003.
10. Véase José Luis Rebellato, *Antología mínima,* Editorial Caminos, La Habana, 2000.
11. Véase Fernando de la Riva, *En la encrucijada,* inédito.
12. Véase Raúl Leis, "El sujeto popular y las nuevas formas de hacer política", *Multiversidad,* n. 2, Montevideo, marzo de 1992, y Gilberto Valdés Gutiérrez, *El sistema de dominación múltiple. Hacia un nuevo paradigma emancipatorio.* Tesis de doctorado, Fondo del Instituto de Filosofía, La Habana, 2002. La categoría operacional de Sistema de Dominación Múltiple ha sido enriquecida a lo largo de los Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios, convocados desde 1995 cada dos años por el Grupo GALFISA del Instituto de Filosofía en coauspicio con otras organizaciones e instituciones cubanas e internacionales.
13. Véase José Luis Rebellato, *ob. cit.*
14. Franz J. Hinkelammert, *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador,* DEI, San José, 1996, p. 238.
15. Ricardo Antúnes, "¿Cuál crisis de la sociedad de trabajo?", *Utopías,* nn. 176-177, Madrid, 1998, p. 24.
16. A propósito del sentido del juego "democrático" dentro de la sociedad neoliberal, podrán citarse muchos estudios críticos. Pero, como ya sabemos, con Martí, que el arte es la forma más rápida de llegar a la verdad, el autor de este texto, en una reciente estancia en un entrañable país latinoamericano afectado profundamente por ese "sentido", no pudo dejar de meditar cada noche, en la soledad de su habitación, escuchando la impresionante canción de Luis Eduardo Aute, "La belleza". Vale la pena recordar algunas frases: *Y ahora que ya no hay trincheras / el combate es la escalera / y el que trepe la más alta / pondrá a salvo su cabeza / aunque se hunda en el asfalto / la belleza...,* y también, por supuesto, *Míralos como reptiles al acecho de la presa / negociando en cada mesa ideologías de ocasión.*
17. Véase Jorge Luis Cerletti, *El poder bajo sospecha,* De la Campana, Buenos Aires, 1997.
18. Pedro Luis Sotolongo Codina, *Hacia un nuevo paradigma epistemológico,* Fondo del Instituto de Filosofía, La Habana.
19. Véase Daniel Campione, "Los problemas de la representación política y el movimiento social. Algunas reflexiones críticas", *Periferias,* a. 5, n. 8, Buenos Aires, segundo semestre de 2000.
20. *Ibídem.*
21. Alberto Pérez Lara, *Nuevo sujeto histórico y emancipación social en América Latina,* Fondo del Instituto de Filosofía, La Habana, p. 14.
22. Véase Fernando de la Riva, *ob. cit.*
23. Isabel Rauber, *Construcción de poder desde abajo. Claves para una nueva estrategia,* Pasado y Presente XXI, Santo Domingo, p. 123.
24. *Ibídem.*
25. Emir Sader, "¿Erase una vez el neoliberalismo?", www.rebelion.org, 30 de junio de 2003.
26. "Cuidado: usted puede estar contaminado por el virus social-demócrata, cuyos principales síntomas son usar métodos de derecha para obtener conquistas de izquierda y, en caso de conflicto, desagradar a los pequeños para no quedar mal con los grandes. Hablamos como militantes y vivimos como burgueses, acomodados en una cómoda posición de jueces de quien lucha. Hay arribistas disfrazados de militantes de izquierda. Es el sujeto que se engancha apuntando, en primer lugar, a su ascenso al poder. En nombre de una causa colectiva, busca primero sus intereses personales". Frei Beto, "Diez consejos para los militantes de izquierda", www.rebelion.org, 8 de diciembre de 2003.
27. Esta última visión está representada por el megaespeculador George Soros, quien afirma que el mercado es bueno para producir cierto tipo de bienes, pero no los bienes que llama públicos o sociales, los cuales deberían ser responsabilidad de políticas estatales. Se trata de un reconocimiento de que el mercado induce a la acumulación privada y no a la atención de las necesidades de la gran mayoría de la población. O el gran capital puede, simplemente, por vía de los hechos, violar sus propias afirmaciones y desarrollar políticas proteccionistas —como las del gobierno de Bush—, alegando necesidades de seguridad, de defensa de sectores de la economía, e incluso del nivel de empleo. Véase Emir Sader, *ob. cit.*
28. La presentación dicotómica de las categorías "capitalismo" y "socialismo", "socialismo" y "mercado", "plan" y "mercado", empobrecería el espectro teórico y práctico de alternativas intermedias, formas transicionales ajustadas a una u otra época o coyuntura, cuya riqueza es del todo imposible de fijar de antemano. Poder político de las mayorías; ampliación, consolidación y autoafirmación de la sociedad civil popular; movimiento procesual hacia el no Estado; tránsito de la representación a la participación directa en todos los ámbitos políticos y sociales, expresado en una democracia verdaderamente participativa y cooperativismo económico avanzado que legitime la propiedad sobre los medios de producción por parte del productor asociado: he ahí los puntos esenciales para una agenda histórica básica de progresiva autogestión transicional hacia el socialismo.
29. Emir Sader, *ob. cit.*
30. Fernando Martínez Heredia, "Dominación capitalista y proyectos populares en América Latina", *América Libre,* n. 1, Buenos Aires, diciembre de 1992, p. 27.
31. Daniel Campione, "Rebelión y comunicación", 10 de diciembre de 2003, www.rebelion.org.
32. El término "revolución democrática completa" era empleado por Lenin para distinguir las transformaciones democráticas prosocialistas del contenido de la revolución democrática burguesa. En la literatura soviética oficial posterior, este concepto es preterido en aras de la apología de un socialismo que perdió su sentido, precisamente, como revolución democrática completa. Contenido democrático y revolución socialista no

son dos continentes que requieran puentes comunicantes. Un socialismo sin ese contenido, no podrá calificar como tal. Ambos conceptos están integrados en una misma alternativa. Hallarle solución a las contradicciones que genera esta alternativa era, es y será por algún tiempo el contenido fundamental de esta fase interformacional, a pesar de los cambios de épocas y marcos históricos que harán variar las singularidades, pero no su contenido esencial.

33. Carlos Vilas distingue dos tipos de alternativas al neoliberalismo: sistémicas e intrasistémicas. "Si se considera que el neoliberalismo es la forma presente de existir del capitalismo, la formulación de alternativas debe plantearse como una cuestión sistémica, estrechamente asociada al debate respecto de si existen o no alternativas al capitalismo [...] Si en cambio la cuestión se plantea en términos intrasistémicos, la alternativa se refiere al diseño de una estrategia o estilo de desarrollo que, conservando alguna de las dimensiones básicas del capitalismo —por ejemplo, propiedad privada de medios de producción, estímulo a la iniciativa privada, apropiación privada de los frutos del desarrollo— las articule a enfoques y diseños que prioricen el beneficio colectivo, la creatividad social y el bienestar general como algo que no deriva automáticamente de la dinámica del mercado y la competencia interindividual; la armonización de la iniciativa privada con la regulación pública; el equilibrio entre la libertad y la responsabilidad". Carlos M. Vilas, "Democracia y alternativas al neoliberalismo", en Raquel Sosa Elízaga, coord., *América Latina y el Caribe: perspectivas de su reconstrucción*. Asociación Latinoamericana de Sociología, UNAM, México, DF, 1996, p. 170.

34. Frei Betto aboga por no minimizar las diferencias de modelo. Si pretendemos pulsar los intereses inmediatos de los sectores populares (y su representación en la conciencia cotidiana de las masas), que el capitalismo salvaje deja de satisfacer, es preciso distinguir, sin ninguna idealización, las diferencias entre las vías "incluyente" y "excluyente" adoptadas por el sistema de acuerdo con sus cálculos de beneficio: "Todos sabemos que el neoliberalismo es una nueva fase del capitalismo. Nosotros sentimos en nuestras vidas, en la piel, en el bolsillo, cuál es la diferencia entre el capitalismo liberal y el capitalismo neoliberal: pequeñas, pero significativas diferencias. Porque antes el capitalismo hablaba de desarrollo. Y había una esperanza de que mucha gente iba a ser beneficiada por ese desarrollo. Por ejemplo, en los años 60 la Alianza para el Progreso era un esfuerzo de preocupación por el bienestar de toda la población de América Latina. Hoy el neoliberalismo no habla de desarrollo. Habla de modernización. Y modernización no incluye a la mayoría de la gente. Modernización es este proceso creciente en que las inversiones no se hacen teniendo en vista las necesidades del pueblo, sino teniendo en vista la tecnología de punta [...] En el liberalismo se hablaba de marginalización. Una persona que está marginalizada en una iglesia, en una escuela, tiene la esperanza de volver al centro. Ahora no, ahora se habla de exclusión. Y uno que está excluido no tiene más cómo volver al centro. El neoliberalismo es la canonización de la exclusión". Frei Betto, "Luchadores de un mundo nuevo", *América Libre*, n. 10, Buenos Aires, enero de 1997, pp. 7-8.

35. Carlos M. Vilas, *ob. cit.*, p. 171.

36. Antonio Gramsci, "Tres principios, tres órdenes", *Antonio Gramsci. Antología*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 19.

37. Octavio Rodríguez Araujo, "Las nuevas izquierdas (sociales)", www.rebelion.org, 3 de mayo de 2001.

38. Samir Amín, "Convergencia en la diversidad", www.rebelion.org, 9 de febrero de 2002.

39. István Mészáros, "La teoría económica y la política: más allá del capital", www.rebelión.org, 26 de diciembre de 2002.

40. *Ibidem*.

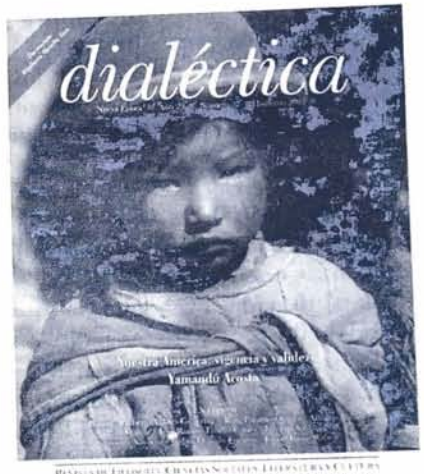
41. Daniel Campione, "Rebelión y comunicación", *op. cit.*

42. Fidel Castro Ruz, "El mundo caótico al que conduce la globalización neoliberal no puede sobrevivir, no puede subsistir, trae la crisis inevitablemente", *Granma*, La Habana, 25 de junio de 1998, p. 6.

43. Jorge Luis Cerletti, *ob. cit.*, pp. 81-2.

a 29 años

dialéctica



REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LITERATURA Y CULTURA
POLÍTICA DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Religión como Politica[1]

El secuestro religioso del Sentido de la Existencia

raúl páramo ortega

Lo mismo que la Religión *resume las luchas teóricas de la Humanidad, el* Estado político *resume sus luchas prácticas.*
Marx. La conciencia mística 1988. Antología Ed Península. p.52*

Resumen:
Las religiones —aun aquellas que intentan no tener iglesias— o son política o no son nada. No pueden escapar en forma alguna a la dimensión política. Aquí se analiza la religión en cuanto intento de monopolizar la instauración del sentido de la vida. El poder que se deriva de ello es inmenso entre los que fundamentan su vida en valores de allendidad. Los *guías espirituales* (confesores, en el catolicismo) siempre han sido determinantes en las decisiones de sus ovejas-príncipes. Hoy en día en nuestro país las expresiones del poder de la mentalidad religiosa en las "buenas conciencias" de la pareja monárquica (V.Fox y M Sahagún) se han hecho evidentes. Existen muchas formas básicas y sutiles de hacer política al servicio de la religión.

1. Introducción

El concepto Sentido de la Vida / Sentido de la Existencia (a partir de ahora frecuentemente SdlV) tiene su propia historia e incluye diversos términos que se pueden utilizar como sinónimos. Así, por ejemplo, se puede usar "significado" de la vida o "plan" de vida. Frecuentemente se utiliza también meta, propósito, dirección o "telos" de los filósofos y de los biólogos. Los estudiosos de la conducta humana hablan de "propósito de la acción". A partir de ahora utilizaré casi siempre como sinónimos, "meta", "propósito", "significado", "sentido" de la vida.

SdlV es ante todo la expresión de una necesidad básica de un conocimiento lo más adecuado posible de *en donde estoy parado, de donde vengo, hacia donde voy*. El sentido de la vida es la respuesta (explícita o implícita, reflexiva o irreflexiva) que cada quién dé a este tipo de preguntas. Anotemos de inmediato que este "sentido" implica pasado, presente y futuro, aunque se trata de una necesidad con cara al futuro. Es una interpretación del mundo construida con ingredientes teleológicos en diversas dosis. En efecto, todo el mundo quiere saber qué es lo que sigue, qué es lo que está en el futuro próximo. Esto no implica necesariamente resbalar hacia interpretaciones del mundo excesivamente teleológicas o escatológicas dominadas por poderosos principios supuestamente metafísicos. En mi opinión, los asombrosos fenómenos biológicos que parecen ser dirigidos por un propósito, son suficientemente condicionados por el medio y suficientemente lábiles como para pretender sostenerse en principios ontológicos y teleológicos.

Raúl Páramo Ortega. Psicoanalista mexicano, autor de numerosos ensayos. Colaborador de *Dialéctica* y miembro de su consejo nacional.

Aquí sostengo la opinión de que ni los procesos naturales, ni la historia tienen algún sentido. Con Marx opinamos que la misma historia es *una parte de la historia natural* es decir, una parte del proceso en que el hombre aparece en la naturaleza. "Sentido" es, en mi opinión, un concepto que no tiene nada que hacer frente a los hechos que la naturaleza nos presenta. Así pues, no se pueden encontrar respuestas acerca del SdlV en las ciencias naturales. Estrategias evolutivas o configuraciones históricas, si bien es cierto que pueden ser medidas y dibujadas desde cierta racionalidad, no llegan a fundamentar —en sí mismas— sentido alguno. El "sentido" pertenece a otra categoría construida históricamente por el hombre. Si se quiere, se trata de una construcción "existencial" y antropomórfica.

En resumen, y utilizando una formulación de la experiencia cotidiana y sujetiva, usemos la definición de Hans Jonas (1997): "[Sentido] es esa corriente de fuerza psíquica necesariamente presente para realizar todo tipo de tareas cotidianas —de corto y mediano plazo— de la existencia".

2. Diversos intentos de dar sentido[2]

Uno de los intentos proviene de la descripción fenomenológica de hechos que aparentemente siguen un plan como "el ritmo de acontecimientos que permiten señalar *épocas* históricas, que parecen obedecer a un mismo motor". Otros destacan la repetición de *principios de transformación repetida*, como por ejemplo, *the survival of the fittest*. Dichos principios rectores, según algunos, parecen mostrar metas preconcebidas semejantes a las planeadas por un ser inteligente (cf. Thürman 1999). Dicho en otras palabras: existen en algunos casos fenómenos que nos inclinan a proclamar un plan cargado de sentido por necesidad interior propia. El "sentido" se toma como un punto de partida; se le considera como una premisa que no es discutible y que tiene pretensiones sagradas y universales. Esta postura genera palabrería hueca disfrazada de sabiduría (véase p.e. Rentsch 1996, p235-261). Con todos esos bellos discursos se intenta eliminar la incómoda sensación de *caos, casualidad, maldad* o *daño*, tanto en la naturaleza como en la

historia. Es frecuente recurrir al supuesto y famoso *libre albedrío*. A esto el Nobel de Física 1979, Weinberg, comentaba no poder entender por qué sus padres asesinados en un campo de concentración nazi, tendrían que ser la bella ocasión de que sus verdugos ejerciesen su sacrosanto *libre albedrío*. ¿O acaso sus padres estaban ahí ejerciendo su libertad? A pesar del predominio del Mal, de lo inesperado, caótico y sinsentido de tantas cosas de la vida nos resulta muy difícil "pensar que hay acontecimientos en el universo para los que no encontramos propósito predeterminado alguno" (Lorenz 1982). Todo esto ni en los acontecimientos humanos, ni en los llamados acontecimientos naturales. Por otro lado, señalemos con el especialista en mitos Hans Blumenberg (1996): "La necesidad de entender la vida –de darle un sentido– se utiliza tramposamente como señal de inexpugnabilidad por sí misma". Es decir, *se confunde la necesidad de sentido, con la respuesta religiosa con la que millones de personas se dan por satisfechos* (cf. también Caruso 1979).

Señalemos aquí que hombres felices (y también algunas veces tontos) pocas o ninguna pregunta se plantean sobre el SdlV. Por el contrario, quienes poco conocen de felicidad alguna (y frecuentemente inteligentes) batallan durante toda su vida con estas cuestiones. Tenemos que coincidir con R. W. Emmerson cuando señaló, en broma, que muchas cavilaciones enfermizas y algunas infelicidades son simple expresión de naturalezas enfermizas. Él dijo que eran productos de *dispepsias*.

Martin Dornes (1999) ha señalado: "En ocasiones simplemente se puede ser feliz (tener suerte) y derivado de ello, encontrar sentido en todo, sin reflexionar sobre este tema". Cuando alguien tiene un sentido en la vida todavía no significa que haya encontrado la verdad. SdlV no es una categoría con pretensiones de estatus epistemológico.

Hagamos notar cómo en términos generales un órgano sano no se reporta a la conciencia. Los médicos saben que cuando percibimos nuestro hígado algo anda mal en ello. Sin duda el asunto se complica notablemente cuando se trata del fenómeno de la conciencia: "La conciencia es la manifestación última y final del desarrollo de la vida orgánica y por consiguiente es la más inacabada y la más débil" (Nietzsche 1980 [1886]). Tener conciencia de nuestra ignorancia produce un cambio cualitativo. Esto produce angustia en cualquiera. Consecuentemente se buscará, lo más rápido posible, refugio, salvación y sentido en la razón y en la fe. Las instituciones y las tradiciones contribuyen a mitigar dichas angustias a base de ofrecerle al individuo respuestas ya hechas, prefabricadas.

2.1 La religión en cuanto instauradora de sentido

La religión en cuanto postuladora de sentido no tiene como referente a la razón, sino a un sentimiento interior llamado Fe. A pesar de que la religión no tiene por qué pretender monopolizar la cuestión del SdlV, en la práctica queda claro que *de facto* para las grandes mayorías, la Fe y el problema del sentido de la vida confluyen, se convierten en una misma cosa, es decir, les resulta inadmisible cualquier sentido de la vida que no sea propuesto por alguna religión.[3]

Aquí entiendo religión en el sentido más restringido: *Fe (creencia) en un poder sobrenatural, sobrehumano que interviene activamente en la vida humana*. En palabras de Freud: "Las doctrinas religiosas están sustraídas a las exigencias de la razón, autopostulándose por encima de ella. No necesitan ser comprendidas, basta con que sintamos interiormente su verdad. (...) ¿habremos de obligarnos acaso a creer cualquier absurdo?"(GW XIV, 350). Con ello el SdlV, que se engarza con la religión, se mueve fuera del campo de la razón. También la metafísica toma caminos semejantes que presuponen creencia. No por casualidad la metafísica florece en el marco de la religión y es al mismo tiempo su esclava y compañera. También hablo aquí de religión como "una repetición que elabora los traumas y conflictos históricos y sociales" (Neubauer/ Wilkens 1997). La crítica que Freud hace de la religión respeta el hecho de los restos históricos verdaderos (GW XIV, 366), es decir, reminiscencias históricas que en opinión de Freud siguen siendo humanas, terrenas.

2.2 El psicólogo de la religión Victor Frankl y sus experiencias en el campo de concentración.

Si me ocupo aquí de los campos de concentración (en época del Nacionalsocialismo) es por el hecho indiscutible de que estos acontecimientos representan un horror extremo y paradigmático en donde se manifiesta agudamente la búsqueda de sentido (respectivamente el sentido o sinsentido del sufrimiento). Victor Frankl en una de sus primeras publicaciones nos habla –desde el punto de vista de la higiene mental– de sus experiencias obtenidas como psicoterapeuta en los campos de exterminio (Frankl 1959) [4]: "Muchos presos cuando salieron del cautiverio tenían la convicción de haber aprendido no temer a nadie más que a Dios. Para ellos el cautiverio fue una ganancia" (sic). Para Frankl el temor a Dios adquiría un alto significado salvador y benéfico desde el punto de vista de la salud mental. El efecto benéfico resulta innegable aunque ciertamente a costa de una alienación de graves resonancias sociales. Al parecer, para Frankl el sufrimiento extremo del campo

de concentración era una nadería, incluso una "ganancia", en comparación con lo que se debería temer a Dios. En otras palabras, el castigo de Dios podría ser más terrible, más espantoso que cualquier otra cosa. De esto se desprendería que debemos cultivar el temor de Dios y estar bien con él si queremos evitar lo verdaderamente terrible. La resistencia contra los nazis era, dentro de la lógica de Frankl, secundaria. El genocidio pasaba a ser una "catástrofe natural". La víctima contaba con una imagen de Dios misericordioso y protector que le proporcionaba un SdlV más urgente que cualquier otra cosa. La lucha contra las causas del sufrimiento no es contemplada como un intento de solución. Por el contrario, los sufrimientos en el campo de concentración son menores en comparación con lo que Dios podría asignar a nuestra pobre alma cuando empapados de "soberbia pecaminosa" rechazásemos la gracia de Dios.

Pretender dar algún sentido al horror indescriptible del holocausto me parece, por decir lo menos, una desvergüenza. Otro sobreviviente del cautiverio, el judío Primo Levi (1995 [1958]) también se ocupa del SdlV, aunque toma otra dirección. Levi nos dice primero en forma general: "La creencia en un SdlV esta enraizada en lo más hondo del ser humano. Es un componente básico de la naturaleza humana. Los que se encuentran en libertad dan a este sentido muchos nombres y discuten ampliamente sobre ello[5]. "Para nosotros en cambio, aquí [en el campo de concentración], el SdlV consiste en la posibilidad de sobrevivir para el año nuevo. Esa es nuestra meta, nuestro sentido verdadero. Surge si tenemos la fortuna de ver que el sol se levanta en ese horizonte pantanoso de nuestro alrededor y sentimos que nos calienta un poco la piel"[6]. Primo Levi piensa en el suicidio. Sin embargo se decide por seguir luchando[7]. Habla incluso de una cierta esperanza difícil de reconocer. Se trataba de una esperanza absurda, loca, pequeña, si se le compara con la esperanza cristiana. Literalmente dice *"uneingestandene Hoffnung"* indicando la dificultad de referirse a una virtud vertical, trascendente, monopolizada por las religiones, cuando él se movía en dimensiones humanas, horizontales... de este mundo. Él apostaba a los rescoldos de bondad en el corazón del hombre. Notémoslo bien, no se trataba de una esperanza afincada en abstracciones sino en posibilidades concretas personificadas por un italiano llamado Lorenzo que día a día escamoteaba –durante seis meses seguidos- un trozo de pan para el judío Primo Levi. Lorenzo era un trabajador externo al campo de exterminio. Él mantenía viva la llama de las posibilidades humanas de solidaridad aun con cierto riesgo personal.

Retornemos a las argumentaciones de Victor Frankl. No le negaremos que la fe religiosa se constituye fácticamente en una instancia instauradora de sentido para quien así lo decreta a partir de sus sentimientos. Incluso el judío ateo llamado Sigmund Freud formuló lo siguiente: "La protección que la fe religiosa ofrece a los creyentes contra la neurosis, queda fácilmente explicada por el hecho de que les quita de encima el peso del complejo derivado de la relación con los padres *(Elternkomplex)* con sus correspondientes cargas culpógenas, tanto individuales como de la humanidad misma. La religión les resuelve dicha problemática, mientras el incrédulo tiene que resolver por sí solo tal problema" (Freud GW, VIII, 195).

No debemos olvidar aquí que incluso los cuadros alucinatorios y delirantes son "intentos de autocuración", es decir, cumplen con funciones "higiénicas en cuanto a salud mental": Cuando yo no puedo soportar ciertas realidades internas o externas, para intentar, a pesar de todo, llevarlas al terreno de lo manejable, recurro a 'soluciones' alucinatorias (y/o delirantes), aunque para quienes convivo, éstas sean indescifrables y absurdas. Para quien las produce, en cambio, adquieren un sentido salvífico. No es casualidad que el contenido de las alucinaciones psicóticas más frecuentes tienen precisamente contenidos religiosos, redentores, protectores, milagrosos. Aquellos judíos que no presentaban resistencia alguna a la agresión padecida, no era siempre por impotencia (harto frecuente y mil veces instituida) sino porque la realidad era de tal modo tan aberrante, tan inconcebible, el mal tan concreto y avasallador que tenía que ser negado para poder seguir sosteniendo una imagen coherente de su Dios misericordioso.[8] También para ellos, el Hombre creado a imagen y semejanza de su creador no podía ser tan perverso, tan carente de compasión alguna. La necesidad de conservar semejantes representaciones mentales los llevaba a negar una realidad despiadada, indescriptible. La experta en la época nazi y en especial experta en la psicología de su élite criminal, Gitta Sereny (1997a) nos muestra cómo precisamente los sobrevivientes son los que han aceptado la realidad de la maldad humana y han obrado en consecuencia, es decir, se han defendido en revuelta abierta o en organización callada para salir con vida. En otras palabras, quien tiene un conocimiento realista de la maldad humana sabe que en ocasiones el ser humano puede ser el único capaz de torturar. Muy bien resultaría no rechazar de nuestra conciencia los pequeños y grandes sentimientos agresivos (cotidianos) que incluyen incluso a nuestros seres queridos.

3. El psicoanálisis como psicología profunda (y Hermenéutica) basada en establecer conexiones (Zusammenhang-Setzen) entre lo conciente y lo inconsciente

Freud, ese judío ateo que no tenía sentido alguno de trascendencia, desarrolló un método que cimenta la vida en este mundo concreto, estableciendo conexiones que dan sentido. El psicoanálisis da sentido, otorga significado a lo inexplicable. Fenómenos como el sueño o la locura que antes de Freud carecían de sentido, o que recibían una explicación sobrenatural, sacra, o meramente química, ahora pueden ser descifrados en términos racionales. Pueden ser entendidos sobre base racional, entendiendo el contexto de su origen y desarrollo, es decir, contextualizando históricamente. De pasada notemos cómo, *cualquier teoría —sea esta científica o no científica— representa un intento de dar un sentido a lo inexplicable,* de conseguir establecer las conexiones de las que surge el sentido. Así pues, las teorías son intentos que a través de aciertos o errores tienen como propósito ayudarnos a encontrar orientación en la existencia. Esto ocurre lo mismo a través de la astrología que a través de la astronomía, de la alquimia que de la química, de la teología o de la antropología, etc. Todas las explicaciones racionales o irracionales son sólo un medio para sobrellevar las angustias indeterminadas, vagas, el malestar que surge de lo desconocido. Un autor como Zoglauer (1998) lo ha formulado con precisión: "Queda claro que en el intento de entender el mundo, (...) siempre queda un resto incomprendido y con ello carente de sentido. Este resto irracional es clasificado bien como absurdo o como místico y sobrenatural". Precisamente este resto (que como insiste Zoglauer no debemos olvidar) prepara el camino a todo tipo de mistificación: la antropología se convierte en teología (Feuerbach).

4. Búsqueda del sentido como inevitable necesidad de orientación

Buscar una orientación significa para nosotros saber nuestra situación real, saber los caminos que transitamos, sean estos espirituales o materiales; orientarnos significa también saber hacia donde conduce el camino transitado. Necesitamos representaciones o símbolos que nos guíen. Stegmeier (1999) define la necesidad de orientación como "el conjunto de capacidades cognitivas que estén de tal forma estructuradas y combinadas entre sí para proporcionarnos en cualquier situación, las representaciones mentales o sensoriales que hagan posible definir nuestra conducta en forma lo más realista posible". En relación con esta necesidad inevitable, que por cierto también se puede definir como una

necesidad de verdad, Marx nos ha proporcionado cierto esclarecimiento. Para él: "(...) se trata de establecer las verdaderas necesidades [de orden material] y no tanto las necesidades de verdad. De la misma manera establecer los intereses del proletariado y no los intereses de la pretendida "esencia" humana que ignora la condición de clase y se lanza en pos de "la verdad", buscándola en el cielo brumoso de la fantasía filosófica". En este párrafo Marx expresa (MEW 4, 486) cómo "la necesidad de verdad" frecuentemente nos empuja demasiado rápido y rehuyendo las contradicciones, a buscar un sentido perenne. Nos empuja a fantasías, autónomas y fijas en el reino de la estratosfera. Todas estas disputas al servicio de nuestra necesidad de orientación, pretenden eliminar cualquier duda y cualquier inseguridad existencial. Desde luego no se trata de negar nuestras necesidades de ubicación ni nuestras necesidades de "indicadores del camino". El establecimiento de ciertos valores histórico/culturales fungen aquí precisamente como formas de orientación. Marx propone llevar las necesidades materiales (como las realmente verdaderas) a la categoría de orientación y de guías para la acción. Marx busca sustituir las frases abstractas que no dicen nada, por acciones concretas: El beneficio concreto de la forma de vida del trabajador incrustado y explotado –hasta ahora– en un sistema de clases. En dos palabras, aquí está en juego –a nivel epistemológico– el viejo debate entre idealismo y materialismo. A nivel social, la abolición de las clases y la satisfacción de las necesidades materiales y de desarrollo de todas las capacidades: Emancipación individual y social, sin ilusiones alienantes. En Marx el meollo de la crítica de la religión tiene que ver con todo esto que intentaré condensar en la siguiente cita: "Es tarea de la historia, una vez que se elimine cualquier tufo de allendidad de nuestras afirmaciones filosóficas, tratar de establecer lo verdadero de este mundo" (MEW 1, 379).

Un clásico de la literatura universal como Dostoievsky (1996) nos señala a propósito del SdlV: "El secreto de la vida humana, no está en el mero existir, sino en el sentido que se le otorga a ese existir. El ser humano tendrá deseos de vivir cuando cuente con una clara representación de un sentido [a lo que llamamos nuestra verdad, RPO] por el cual vivir. Incluso estaría dispuesto a morir sino cuenta con ello. No le bastaría estar rodeado de todos los bienes que le aseguren la subsistencia". La fórmula más conocida al respecto es de Nietzsche (1967 [1887]): "Cualquier sentido es siempre mejor que ninguno (...) el sinsentido del sufrimiento, no el sufrimiento en sí mismo, es la verdadera desgracia humana" (p.288). Y más adelante: "Si se cuenta con un porqué vivir, se soporta casi cualquier cómo". Esta sólida afirmación de Nietzsche,

ha sido llevada por Víctor Frankl a extremos inaceptables y a una mistificación religiosa[9]. No nos engañemos, para Nietzsche –y para quién esto escribe– el sufrimiento no tiene ningún sentido[10]. Brevemente: "No hay respuesta al grito de protesta frente al sinsentido del sufrimiento" (Nietzsche 1967b [1887 od. 88?]). Criticamos aquí la propuesta de Frankl de "tratar" (en el sentido de tratamiento médico, psicoterapéutico o *seelsorgerisch* como lo llama él) p. e. el sufrimiento de los prisioneros de los campos de concentración, otorgándoles algún supuesto sentido, que deja de lado el combate directo a las causas del mal. Otorgar forzosamente "un sentido" al Mal concreto –sea éste de cualquiera índole– es desestimar el combate sistemático a sus múltiples y complejas causas. Equivale a consagrar (en el peor y frecuente caso, glorificar) una peligrosa coartada: la exaltación a ultranza de un obligado SdlV.

4.1 Sentido de la vida mundano versus sentido de allendidad

El ser humano es confrontado brutalmente con una infinidad de incógnitas de la naturaleza que le rodea. No sólo es ignorancia frente a sus leyes que se manifiestan en ella, sino incomprensión radical respecto a su origen. A esto se añade el problema del Mal, es decir, nosotros los humanos nos infligimos unos a otros los más diversos y persistentes daños. De todo esto no hay solución a la vista. Los únicos caminos abiertos parecen ser cuatro, a saber: a) la rebelión (véase *El hombre rebelde*, Camus 1963) y la transformación radical de las formas de organización social establecidas hasta ahora, b) el cinismo al que nos acostumbran los que tienen el poder, c) el salto mortal de la religión, que deposita en las manos de sus dioses un sentido ordenador y justo en otra vida, d) la llamada postura "existencialmente digna" y escéptica, que afronta una realidad de "sentidos" parciales, provisorios y sin pretensiones de verdad única y definitiva. Aquí se impone una humildad epistemológica como instancia ética. Dentro de esta postura se incluye la postura epicúrea, es decir una postura opuesta al estoicismo.

Resumiendo: el SdlV se puede dividir *grosso modo* en sentido basado en la allendidad y SdlV basado en este mundo. El sentido basado en la allendidad nos promete inmortalidad y dogmas seguros "revelados" por una instancia supra-humana por encima de todo ser terrenal. El SdlV es provisorio para el pagano, concreto y construido socialmente a pulso, digamos con las propias manos. No promete nada y se da por satisfecho con logros parciales, limitados, respecto a lo que puede entender. Las fantasías de grandeza y omnipotencia son mantenidas a raya. Su postura se contrapone a una visión del hombre que no sólo fabrica dioses,

sino que él mismo padece un "complejo de dios" (*Gotteskomplex* Richter 1979), es decir, olvida su incrustación en una naturaleza que no domina, o en una naturaleza que –en sus manos– puede incluso tomar una dirección pervertida, autodestructiva.

Algo queda claro: Todos y cada uno defenderemos nuestro SdlV como cualquier náufrago urgido de una brújula o de un faro en la costa. Esta defensa, en el caso del martirio, constituye un caso especial: se ofrenda la propia vida en aras de un SdlV que intenta sellar, validar con la propia existencia. Desde este punto de vista podemos decir que toda guerra (martirio a escala mayor) es también una guerra de religión,[11] una guerra de náufragos peleando por una tabla de salvación que confirme la existencia, que le otorgue validez y legitimación, aún en el campo del espíritu. Las causas político-económicas que sustentan las guerras, no están desligadas de las cosmovisiones (*Weltanschauungen* y *Weltbilder*). Es decir, son al mismo tiempo formas de reaccionar ante las necesidades de "orientación existencial". Algunos mártires sacrifican su única vida, otros "solamente" su "primera" vida puesto que ellos al morir sólo pasan a otra forma de vida. Para el creyente todo lo que acontece, incluso la propia muerte, ocurre recorriendo los caminos marcados por su brújula infalible: el plan manifiesto o el plan secreto de Dios. Así por ejemplo, Dietrich Bonhöffer creyó que el cadalso, la horca era el camino –señalado por Dios– para él. Y lo tomó con gusto. Esta situación para Emmanuel Kant sería –en su famosa definición de *razón ilustrada*– meramente una postura de un menor de edad, pero sin duda al respecto, las opiniones se dividen en forma definitiva. La línea de separación entre creyentes y no creyentes, entre inmanencia o trascendencia de la vida, es lo más tajante imaginable.[12]

Por otro lado también se dan en forma menos directa mártires paganos, digamos *mártires terrenales*, por ejemplo, en las revoluciones. En ambos casos los protagonistas ofrecen su vida. Con todo señalemos algunas diferencias. Para el mártir creyente o para el suicida, ofrendar su vida tiene algún sentido. Para este último no sólo es la desesperación del sinsentido, sino frecuentemente la expresión de un "sentido" agresivo o de un "mensaje" hacia aquellos a quien inculpa de su situación sin salida. Por supuesto existen diversos tipos de suicidio y distintos martirios. Estos últimos son, finalmente, suicidios disfrazados. En el mártir el elemento de inculpación o de grito de auxilio está suprimido. Estos elementos no tienen acceso al campo de su conciencia. O si acaso, se asoman tímidamente, como Cristo en la cruz diciendo: "Padre, padre, ¿por qué me has desamparado?" A pesar de este titubeo de Cristo, la doctrina que legó está claramente en dirección

de otorgar sentido a absolutamente cualquier situación. Aunque ésta sea un baño de sangre. En el Cristianismo (y en cualquier religión de allendidad) el SdlV es una premisa que abarca todo y acaba justificando todo dentro de un plan global y de fundamento divino.

Tener metas implica mirar hacia el futuro, implica incorporar la dimensión temporal. Con todo, si se habla de dimensiones que se extienden a la eternidad equivale a negar la dimensión temporal. Así pues, para la visión pagana las metas se orientan al futuro, sin que esto signifique convertirlo en eternidad en donde todo se puede seguir posponiendo. Los límites temporales se convierten en un acicate para vivir esta vida terrenal. En este punto Freud señaló la dificultad para concebir nuestra propia muerte, es decir, la dificultad para reconocer los límites temporales. Ludwig Börne, que impresionó al entonces joven Freud, señaló alguna vez: "¿Acaso no tomamos fuerza para vivir precisamente negando por momentos nuestra mortalidad?" (Börne citado por Spalding 1995) O, con otras palabras: ¿Acaso no necesitamos negar la muerte para vivir? Precisemos con todo: tan dañoso resulta una sobrepresencia de la conciencia de muerte como la de su ausencia. La consigna dialéctica sería entretejer los opuestos y ocuparse tanto de vivir, que poco tiempo quede para morir. Las religiones de allendidad cuentan con la adhesión segura de quienes optan por uno de los extremos: nunca moriré. Con ello ofrecen a sus adherentes cortar de un tajo cualquier angustia de muerte, aunque en realidad ese ofrecimiento por pocos es recibido plenamente.

Por cierto, existen otras formas de protesta frente a la condición de mortales. Una de ellas es el fenómeno del enamoramiento que no por casualidad acrecienta rápida e intensamente el SdlV, los motivos para vivir, aunque ciertamente con su correspondiente riesgo de caer en su contrario. Esto ocurre cuando dicho amor es frustrado por motivos reales o imaginarios, propios o ajenos, externos o internos. Los motivos para seguir viviendo son sometidos a dura prueba. En el misticismo religioso –con refinada astucia propia de la naturaleza y sus tácticas de sobrevivencia- se acoplan SdlV y enamoramiento en forma perfecta. Bajo el supuesto que su Dios "no les puede fallar" se abraza un amor sin riesgos humanos. El Dios amado es quien, por definición, no puede abandonar ni desilusionar. A esa fe se aferra el místico. El amor a Dios se propone como el más puro y seguro de los amores posibles. Excelso y único se concibe como la fusión total. El lenguaje de los místicos así lo revela. Es la felicidad pura. Sin embargo, como cualquier alucinación, sólo es válida para quien la vive. Sólo –en orden menor– se convalida por los interesados en el agua del mismo molino. En el enamoramiento común encontramos una

conducta que parece representar la desesperada protesta inconsciente frente a la fragilidad de todo vínculo y frente a lo perecedero en general. Los amantes se aferran a un posible éxito del amor de por vida (incluye la negación de la muerte) por encima de todas las cosas. Aunque sea marginalmente, mencionemos el hecho de que la depresión ("enfermedad" humana por excelencia) y el estado "agudo" de bienestar en los enamorados, parecen obedecer a una contraposición perfecta. De cualquier manera, si una posición crece la otra decrece. Al estado permanente de exaltación vital se la llama manía y la encontramos favorecida por las instituciones del poder de todo tipo. Las Iglesias –no por casualidad– establecen alianzas con el Todopoderoso, así con mayúscula. Ya Ignacio de Loyola aconsejaba acercarse también a los poderosos de esta tierra con fines de acrecentar el poder del catolicismo. Después toman la batuta los Legionarios de Cristo y el *opus dei*. La tradición jesuítica prosigue ahora en otras manos.

5. Felicidad y Sentido: el sinsentido del sufrimiento

El sufrimiento es por definición inhibición, perturbación de nuestra vitalidad, es pues, una señal de que algo interfiere en el desarrollo de la vida, sea esto un factor externo o interno. Partimos de la base de que "la meta de la vida es más vida" (Caruso). Ciertamente ese "más vida" incluye el elemento cualitativo, es decir, calidad de vida. En lo que se refiere a la postura ante el sufrimiento humano, surgen diferencias substanciales entre diversas cosmovisiones. a) El sufrimiento tiene un sentido preeminente, es –como dicen– camino de salvación, y encontrará posteriormente generosa compensación. El "más vida" se sitúa en el más allá. b) El sufrimiento no tiene sentido en absoluto. En todo caso sólo transitoriamente, es decir, como preludio de una satisfacción mayor con la que se articula orgánicamente. Cualquier postergación es puesta al servicio de la satisfacción que sigue ubicada en este mundo. La satisfacción o la justicia –en caso de llegar a darse– son sólo alcanzables en este mundo. Aquellos para quienes esta vida terrenal es sólo el preludio, la primera fase, se les puede comparar con los equilibristas de circo que cancelan cualquier riesgo gracias a una malla protectora. Ellos saben que su riesgo es inexistente en la medida que se saben ciertos de la eficacia de la red.

Un camino pleno de sentido propio del pagano, consiste en estar en contra de cualquier forma de sufrimiento, dolor o infelicidad. Sufrimiento, dolor o infelicidad son para el hombre a –religioso el sinsentido mismo. Estos factores sólo serían admisibles en la medida que provengan de las limitaciones naturales de la existencia

y deben ser –ya que no eliminables– sometidos a un proceso de duelo psíquico realista. Sin embargo, y dado que la mayor parte del sufrimiento humano es producto –directo o indirecto– de relaciones sociales desfavorables, éstas deben ser modificadas radicalmente. En esto estriba el ímpetu del socialismo, el viejo y el nuevo, el anterior al muro y el que sobrevive al muro. Su elemento utópico, su lucha, es en último término la modificación de la Sociedad (y con ello del hombre mismo) en dirección de la supresión de todo sufrimiento: *la prosecución de la mayor satisfacción posible material y espiritual de todos los miembros de la sociedad*. En síntesis, y utilizando las fórmulas consagradas por el marxismo, *cada cual aporta según sus capacidades y a todos, otorgarles según sus necesidades*. O según otra formula clásica: *el libre desarrollo de cada hombre es condición del libre desarrollo de todos*. Ciertamente la reestructuración de la sociedad no ocurre "a su libre arbitrio [ni] bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias que encuentra ya dadas, y que les han sido legadas por el pasado" (Marx, MEW 8,115). Como es conocido, el marxismo pretende establecer configuraciones sociales, cuyos principios básicos establezcan el libre y total desarrollo de cada individuo. Todo esto implica desde luego la erradicación de las relaciones vigentes hasta ahora en las que el ser humano ha sido un ser *esclavizado, explotado y degradado*. El problema de la felicidad y del SdlV obviamente no son ajenos al marxismo.

El modelo económico capitalista y su consagración a ultranza del llamado libre mercado ha permeado incluso las relaciones humanas, cosificándolas. El hombre es tratado como mercancía; es mero instrumento al servicio de la maximalización de la producción y de la ganancia por la ganancia misma.

Para realizar esta reestructuración socialista (interna y externa) de la sociedad, la ampliación de la conciencia es al mismo tiempo premisa, punto de partida, y consecuencia de las transformaciones de la praxis. Estamos señalando aquí –dentro de los proyectos de la Ilustración que aun no completa su tarea– un camino teórico común que podrían recorrer el marxismo y el psicoanálisis. Ciertamente en ninguna de estas dos disciplinas tiene cabida –en la lucha contra el sufrimiento humano– plan alguno que de sentido al dolor humano a base de incorporarlo a secretas voluntades de un Dios sádico. Para el pagano, el sufrimiento es ignominia y estupidez que nos infligimos los humanos unos a otros. Los males que se derivan de acontecimientos naturales en ocasiones llevan también las huellas de la estupidez humana. Por otra parte "la Naturaleza" no incluye en su agenda la protección total de uno de sus sectores: la especie humana.

Para la visión cristiana el sufrimiento humano se deriva principalmente de su condición de haber nacido en el "pecado". El hombre sufre las consecuencias de sus infracciones a los mandatos divinos. El dolor es justo castigo. El dolor es parte de un "plan divino" que le otorga en principio un sentido. En cambio para el pagano, el intento de armonizar el mal y la idea del Dios –en la pluma de Leibniz (1646-1716) y la de tantos otros teólogos que llenan bibliotecas –es sólo retórica hueca. La idea de un Dios que permite el padecer de sus criaturas, o que directamente lo desea –sean cualesquiera sus inescrutables designios- no es más que ignominia pura, sinsentido aterrador, sadismo sin nombre: proyección alucinada de maldad humana que no puede comprender (cf. Safranski 1997). Para el pagano el único SdlV consiste en la lucha apasionada por la erradicación de todas las configuraciones sociales que hasta ahora han propiciado la infelicidad, la pobreza, la injusticia, la explotación y las malas relaciones entre individuos y entre las diversas culturas (respectivamente, clases sociales, etnias, naciones). *No existe justificación ni sentido alguno para el sufrimiento*. Tampoco hay oficina de quejas.

Buena parte del pensamiento de Marx se inscribe en esa lucha contra la miseria del hombre fabricada por el hombre mismo. Marx busca esclarecer las conexiones entre las relaciones de producción y el curso –hasta ahora tan doloroso– de la Historia. Por su parte, Freud busca rescatar lo inconsciente reprimido que nos dirige sin saberlo ni nosotros mismos. Para él lo psíquico y lo consciente no son lo mismo. Las motivaciones inconscientes deben ser esclarecidas y sometidas al mandato de la Razón, aunque esta Razón tenga que estar permanentemente indagada en su debilidad y en sus derrotas ante las represiones instituidas como norma. El sueño de Freud consiste en ampliar las posibilidades del triunfo de Eros sobre Tánatos. Se trata de ampliar las posibilidades de triunfo, sin que exista garantía alguna de lograrlo. Tanto para Nietzsche, como para Marx y Freud la religión es digna de crítica porque ella –explícita o implícitamente– menosprecia la vida terrenal (cf. Irion 1992). En palabras de Freud: "Su técnica [de la religión] estriba en devaluar esta vida, distorsionando además la realidad circundante en grados alucinatorios. Todo esto tomando como punto de partida una inteligencia previamente intimidada" (Freud GW, XIV, 443). Años antes Freud había establecido: "(...) las religiones parecen haber logrado postular una existencia después de la muerte, como mucho más valiosa y perfecta. La fase que la muerte cierra sería rebajada solamente a la categoría de preparación [para la otra vida]" (Freud 1915i : 1991, p.137). Otros métodos que compiten con los usados por la religión consisten en la glorificación de la Técnica, la diosa Techné, que inicia sus

vuelos con la revolución industrial y que después de sus bodas con el rey Mammon[13] extiende su poder a todos los ámbitos, siendo llevada además a la categoría de una, si se me permite la contradicción del término, *religión pagana*. Compite con la religión en la medida en que ofrece protección[14]. Sutilmente ofrece también un SdlV, es decir se presenta como guía de la existencia y como objeto de culto irrestricto. Se disfraza de racionalidad, elimina la vida afectiva y deja poco espacio a cualquier valoración ética. Esta última no logra dar alcance a la problemática que plantea una *Techné* que puede incidir en el mismísimo genoma humano y que además manifiesta pretensiones omnímodas en su carácter secreto de religión de la modernidad. La tecnología –en cuanto filosofía– insiste pragmáticamente en el presente como si fuera una dimensión aparte y verdaderamente la única. Adquiere, pues, hábitos mentales propios de una religión. Su exaltación del presente se convierte en psicología que ni presta atención al pasado, ni parece preocuparse por las consecuencias hacia el futuro. En todo caso el futuro es presentado como progreso inevitable y lineal. Además, confunde progreso técnico con avance civilizatorio. No es pues de extrañar que se convierta en rival de las religiones. Esto explica el hecho de que las religiones, sobre todo las monoteístas, reaccionen con recelo o con abierta condena ante lo que consideran una amenaza. Detrás pervive la idea de la Máquina como obra del Diablo.

Algunas veces –según sus viejas artimañas– aprovechan algunos aspectos para sus fines de expansión. Un buen ejemplo de ello son los medios modernos de comunicación puestos al servicio de su *propaganda fidei*. [15] Con todo no perdamos de vista que los avances científicos le imponen al hombre moderno una conciencia cada vez más clara de la insignificancia substancial del hombre dentro de la imponente maquinaria del universo. Ante tal impacto de tan difícil aceptación, se le hace más urgente una protectora credulidad en la cual refugiarse: el "retorno de Dios" no se hace esperar. Dentro de esa credulidad reactivada, se "benefician" todo tipo de esoterismos e inclusive crece la credulidad respecto de la ciencia, presuntamente bastión inexpugnable de la Razón, convertida ahora en bendiciones plasmadas en una medicina tecnificada.

6. El amor como Sentido "adoptado"

Es bien conocido la importancia que el concepto de amor *(Liebe)* tiene en el edificio teórico freudiano. También sabemos que busca liberar el término del monopolio y de las interpretaciones que le da el Cristianismo. Para ello reactivó y profundizó su sentido, recurriendo a otras lenguas: al griego *Eros* o a *Libido* de raíz latina. Antes había rescatado la palabra *alma*, transformándola en la

Psyche pagana y mortal. Con el concepto *Eros (Liebe)* no se excedió en concesiones y claramente lo articuló con la pulsión sexual (Geschlechstrieb, Sexualtrieb). No aceptó que esta última siguiese siendo calumniada, ni el amor mistificado.[16] Aunque el amor (sexualidad) siguió siendo suficientemente enigmático, muchos pensadores –empezando con Platón y desde luego prosiguiendo con Freud– han aportado sus luces. Nadie se podrá extrañar de que una fuerza pulsional tan grande como el amor sea un factor de primer orden en el campo del sentido a la vida. El amor es la encarnación misma de la fuerza vital. Freud explícitamente concibió el amor (tendencialmente) como impulso sexual, y el impulso sexual (tendencialmente) como amor. El impulso sexual es para Freud (GW, XIII, 53) la concreción misma de la voluntad de vivir. Además, entre los métodos y las doctrinas que desde la antigüedad persiguen la felicidad y el SdlV, Freud prefiere aquellas en cuales "el amor (Liebe) constituye el punto central en la vida" (GW, XIV, 441).

Un autor como Nietzsche, que ciertamente se encuentra por encima de cualquier sospecha de arrebatos espirituales que todo lo embellecen, afirmaba que la sensualidad en el amor significaba una espiritualización: "La espiritualización de la sensualidad, es lo que llamamos amor". En la medida que la praxis cristiana se declara decididamente enemiga de la sensualidad, confirma la aseveración de Nietzsche: [la sensualidad] es un gran triunfo sobre el Cristianismo" (Nietzsche 1967 [1889]). Ciertamente el Cristianismo propone el amor también como central y como Sentido en la vida, sin embargo, el amor que propone es desexualizado y dirigido a una divinidad. El fundamento de su concepto de 'amor al prójimo' sigue siendo un deber y además un amor dependiente, subordinado al amor a su Dios. Quien puede imaginar mejor antagonismo del amor que la *obligación* de amar. Y –como si fuera poco- se trata de un amor *derivado* del etéreo y *abstracto* amor a Dios. Fundarlo también en el amor a sí mismo como modelo, no deja de ser tan problemático como el amor que nos tenemos a nosotros mismos. ¿Por arte de qué alquimia se desproblematiza y se inmuniza hacia su antípoda, es decir, hacia la búsqueda egoísta, pues, de los propios intereses. Como si el amor no fuese por definición la desatención de uno mismo, volcado espontánea y gozosamente en perseguir el beneficio y el bienestar del otro...[17] tener sentimientos de ternura y compasión –sea esto comprensible o incomprensible, racional o irracional. El amor es atracción y simpatía. También pasión[18], y no en último término, el contrapeso de la mortal agresividad hacia los otros y hacia nosotros mismos. Esta visión del amor abarca –mediante mezclas y gradaciones– todo un amplio

abanico de posibilidades, manifestaciones y matices. Salvo casos extremos de patología está presente en cualquier relación humana, aunque desde luego nunca enteramente libre de su contrario. Es un cemento social por excelencia. El amor no es un asunto que apele o que se base en la "voluntad". La capacidad amorosa en su fuerza creativa y motora de primer orden, es una de las cumbres que puede alcanzar el espíritu humano, no sin antes recorrer un largo y complejo camino onto– y filogenéticamente hablando. Recordemos con palabras de Feuerbach : "El amor a los hombres *(Menschen)* no debe ser un amor derivado. Debe ser originario. Sólo así el amor puede ser una fuerza, verdadera, confiable, no espuria" (Feuerbach 1973). Por amor originario *(ursprünglich)* entiende Feuerbach el amor referido directamente a la persona amada y a nadie más. Esto, a pesar de ser tan obvio, conviene señalarlo para distinguirlo de la predominante interpretación cristiana.

No estoy proponiendo aquí que alguien ame o se enamore para darle así un Sentido a su vida. Solamente destaco y describo el hecho que cualquiera puede constatar: los sentimientos amorosos y los actos amorosos que de ahí se desprenden acrecientan rápida y eficazmente el SdlV. El absurdo de recomendar o prescribir (en ocasiones prohibir) el amor, sólo es un concepto que el Cristianismo ha difundido con éxito. Un éxito de graves consecuencias y que no deja de asombrarnos.

Así como en ocasiones nos encontramos con una capacidad amorosa perturbada o disminuida (en ocasiones bajo la forma de incapacidad de enamorarse o de incapacidad de establecer vínculos sentimentales), también se da un enamoramiento o amor exaltado. Este es conocido muy bien en la mística cristiana (o mejor dicho en el Catolicismo).[19] El fenómeno es conocido como *raptus religioso* y hay bibliotecas enteras al respecto. Un fenómeno pagano (es decir sin contenido religioso) y ni de lejos con el esplendor del *raptus* místico, lo observamos en el –también enigmático– amor a primera vista que conlleva un enorme gozo de vivir que otorga desde luego sentido a cada instante de la existencia. No está de más señalar que ambos fenómenos parecen estar en extinción en el mundo occidental y cristiano. Obviamente no es éste el lugar para extenderme en el tema. Entre más agudo sea el enamoramiento más irreal resulta la excelencia que se otorga al amado. El amado –sea hombre o Dios– se transforma en la personificación del SdlV. Sale sobrando decir que el *raptus* místico es interpretado –la mayoría de las veces– desde la plataforma religiosa, como legítima, admirable y salvífica irrupción de Dios en el alma de su criatura elegida. La exaltación y solidez del *raptus* místico está más bajo

sospecha de no ser otra cosa que alucinación o delirio de contenido religioso. De por sí la religión, en cuanto ilusión, ha sido tema central en la contraparte del occidente cristiano desde el siglo XXI. Mencionemos sólo las figuras más sobresalientes: Marx, Feuerbach, Nietzsche y Freud.

Recordemos aquí que todo filosofar tiene su inicio en el hecho de sabernos mortales. El uso despótico del poder y el enamoramiento también están entretejidos de protesta frente a la condición mortal. No solo en *Romeo y Julieta* de Shakespeare queda plasmado el amor como protesta. Y mil trágicas veces se usa el poder para matar al otro y olvidar así la propia muerte. Por otro lado, el intento de espiritualizar el cuerpo es duramente golpeado por el horror de la descomposición del mismo, manifiesto en el olor que desprende el cadáver. En este punto encontramos pasajes extraordinarios en Dostoievsky: el desconcierto y horror de los monjes que detectan el hedor insoportable del cadáver de su guía espiritual que supuestamente, gracias a su santidad, debería estar eximido de la fetidez. La construcción de un alma espiritual separada y por encima del cuerpo se convierte en una necesidad metafísica. Por otro lado, la industria colosal del entretenimiento cumple con perfección la tarea de alejar de la conciencia la propia muerte.

No debemos dejar de mencionar otros factores que, aparte del amor, otorgan sentido a la vida. La incorporación al tejido social, así como todos los factores que fortalecen la identidad personal, grupal, familiar, étnica, etc. *last but not least* la conciencia de la dignidad personal, como invencible conciencia de la propia valoración, acompañada ésta de una postura fuertemente enraizada en la posibilidad interna de no claudicar ante el poder. La profunda convicción que permite rechazar todo trato indigno, así sea esto acompañado de la pérdida de la vida.

7. Conclusiones finales

Dejemos bien claro: no es indispensable ser marxista para opinar que "la historia no tiene ningún sentido y que esto debería ser motivo de alegría". Esta afirmación viene de Cioran. Esta alegría de que habla, la interpreto yo como alegría creativa que surge de la praxis: se trata de trasformar el mundo, y esto confiere sentido a la vida.

En Marx encontramos pasajes en los cuales parece buscar leyes naturales rigiendo la historia. Esto no debe significar que Marx conciba la historia como un sujeto. En efecto, él escribe: "¡La historia no hace nada. No libra ninguna lucha! Es más bien el hombre concreto viviente que hace todo y que lucha. No es que 'la historia' utilice a los hombres como instrumento, sino que la historia no es más que la actividad del hombre que persigue sus proyectos."

Así sean estos muchas veces limitados y ciegos. (MEW 2, 98). Volviendo a Cioran, lo que le alegra es no encontrar en la historia un sentido marcado previamente por leyes naturales, sino que el reto consiste en transformar el rumbo de la historia en el grado en que nos es dado y con las luces más adecuadas. Por cierto, queda claro que nada podemos hacer que no respete las leyes de la naturaleza. Las religiones del más allá, sin embargo, dicen conocer los secretos de quien estableció las leyes y de quien las suspende a su arbitrio: resucita a los muertos.

Como hemos visto, para Marx la historia no es la protagonista personal, antropomorfizada. En este punto se separa de Hegel, aunque por fortuna no se desprende completamente de él. Hegel afirmó con razón que la historia –digámoslo de algún modo– hace su trabajo a espaldas del hombre. En este sentido Marx es un hegeliano al subrayar las fuerzas decisivas de las relaciones de producción *(Produktionsverhältnisse)*, que marcan el rumbo de la historia desde las sombras. Con todo, para Marx el hombre también hace historia en la medida en que interviene en la configuración de las relaciones de producción y en los efectos ocultos que como un *bumerang* retornan a instalarse en el aparato psíquico. Desde luego es fructífero el intento de establecer leyes como puntos de referencia más o menos estables. Sin embargo, certezas matemáticas o conocimiento anticipado de los acontecimientos son, en la historia, metas inalcanzables. En la historia, para Marx y Engels no existe providencia divina, ni marcha predeterminada sobrenaturalmente que juege con los caminos del hombre, ni para bien, ni para mal. Tampoco en una biología en cuanto ciencia natural liberada de la teología existen propósitos y metas siempre y absolutamente conocidas por el hombre. Por cierto, cualquier conocimiento es intrínsecamente inacabado porque el objeto por conocer está en movimiento y nunca se deja alcanzar, es decir, se trata de un proceso de complejidad creciente. Además, aún no podemos distinguir si los índices de azar son solamente por ahora leyes naturales que operan a otra escala que no comprendemos. Rechazamos, pues aquí, tanto una teología, como una teleología otorgadoras de sentido.[20] Se podría decir que la teleología es el logro de una seducción teológica que se queda a medio camino. El científico natural que prescinda de ambas (teleología y teología) tiene que afrontar la inmensa multiplicidad de incógnitas que la naturaleza le plantea permanentemente. Tiene que convertir lo desconocido en conocido sin tirar por la borda algunos conocimientos que ya han fraguado como leyes. En esta majestuosa aventura del conocimiento puede el hombre encontrar gozo, disfrute y sentido, sin los cuales, por cierto, no podemos vivir. Así

establecido, podemos decir que el sentido de la vida es la vida misma (Augustin 1998), y cuando empobrecemos la vida misma nos sentimos empujados a buscar la compensación de ficciones de todo tipo (Freud 1991 [1915i] S.134). Freud subraya en otro escrito que el amor humano y la lucha contra el sufrimiento *(Menschenliebe und die Einschränkung des Leidens)* constituyen una tarea propiciadora de Sentido de la vida (GW XIV, S. 377) y más adelante señala como "la evolución del individuo sustenta como fin principal *(Hauptsinn)* el programa del principio del placer, es decir, la prosecución de la felicidad y de la satisfacción en general" (GW XIV, p. 500).

Por lo menos algo debe quedar claro: no en todas las personas, ni en todas las épocas la cuestión del SdlV es necesariamente aguda o de importancia. Nos hemos apartado de tal manera de la naturaleza y de nuestra incrustación en ella que nos cuesta trabajo tomar la postura del biólogo Jean-Henri Fabre (cit. por Auer 1995, p. 209) quien afirma: "En forma alguna me indignaría, sino por el contrario coincidiría con aquel que cree que la cigarra emite sus maravillosos sonidos sin preocuparse de su efecto, y solamente lo hace por el placer de sentirse vivo, así como nosotros en algún momento de satisfacción nos frotamos las manos". Aunque seamos animales, la conciencia refleja nos divide en observador y observado. Además, una desgracia particular, la de las malas relaciones personales y sociales, nos alienan en forma añadida. O mejor dicho: nosotros mismos somos –parcialmente– los artífices inconscientes de nuestras malas relaciones. De todo esto se desprende una forma "poco natural" en la búsqueda del SdlV. Por "poco natural" entiendo la que se aparta de la descripción del Jean-Henri Fabre, y que atribuye a la cigarra simplemente *un gozo natural de vivir*.

Lo que el fenómeno de la vida persistentemente nos muestra de continuo es que su "propósito" parece ser "acrecentar" y "organizar mejor la vida". Lo cual por cierto no elimina lo que con ojos humanos llamamos errores o elementos caóticos e impredecibles en la naturaleza ciega.

Lo que llamamos naturaleza, y con ello los humanos como parte de ella –no lo olvidemos– somos en conjunto un "experimento" que sigue siendo indescifrable.[21] La vida en cuanto "experimento" hasta ahora exitoso y lleno de maravillas apenas descriptibles, no conlleva garantía de éxito total, digamos no tiene asegurado su acrecentamiento cualitativo y perdurable. La especie humana tiene el potencial negativo de hacer fracasar el "proyecto vida", por lo menos en cuanto a especie humana se refiere y –si pasamos ahora al plano individual– el hombre sólo ha conseguido una felicidad precaria y/o artificial. Desde luego, tampoco ha adquirido inmortalidad

alguna, excepto en sus fantasías de resurrecciones o de vida "eterna" en imaginarios mundos del más allá. Todas éstas se convierten en inagotable impulso buscador de sentido. Hay quienes lo buscan en lo sobrenatural y abstracto.[22] Hay quienes nos conformamos con sentidos incompletos, parciales, concretos y desde luego, sólo de este mundo aún tan cargado de dolor. En la medida en que se da el sufrimiento en este mundo nos vemos confrontados con el sinsentido en su más pura expresión.

Por mi parte diría que el problema del SdlV, en cuanto problema filosófico, me tiene sin cuidado. Lo que por el contrario me indigna y me rebela es el indescriptible y extendido sufrimiento humano. Sobre todo el sufrimiento humano que podría ser evitado.

Si el problema filosófico me deja frío, hay por el contrario muchas cosas que me calientan: el amor que tengo a muchas mujeres (y a muchos hombres); el que amo a mis hijos y a mis nietos; el que tengo muchas cosas por las cuales luchar; el que tengo mucho por aprender. Me alegra luchar por llevar una vida sin excesivos sometimientos intelectuales y sin tener que tirar por la borda la razón para adherirme a fe religiosa alguna. Me alegra intentar abordar mi propia muerte, espero, con serenidad y oportunidad. La meta es saber que el hombre de acción y quien ama, no debe verse forzado a filosofar de emergencia buscando un sentido que ya está dado en las acciones concretas y amorosas. Todo esto no significa para nada olvidar que somos *animales políticos*.

No debemos caer ni en ingenuidades, ni en el olvido de las mil revoluciones pendientes.

Verlag). Wien. (original ingles Boston 1951, Beacon Press).
Stegmeier, W. (1999): Artikel *Orientierung* in: Sandkühler, Enzyklopädie Philosophie, Hamburg (Meiner).
Thürman, D. (1999): Artikel: *Sinn*. In: Enzyklopädie Philosophie. Sandkühler (Hg). Hamburg (Meiner Verlag).

[1] El presente ensayo es sólo un resumen de un texto mucho más amplio. Esta versión resumida apareció en la revista *Aufklaerung Und Kritik* Nr.1/2004, (Nürnberg). El autor mismo realizo la traducción.

[2] En esta versión resumida, me veo obligado a prescindir del politeísmo como intento de solución al problema del SdlV.

[3] Curiosamente en lengua hebrea no existe palabra para designar al ateo en el sentido estricto. Simplemente se recurre al prefijo negativo Esto es, el concepto "judío a-teo " rebasa el idioma hebreo. Así, Freud incomoda a los judíos por su ateísmo y a los cristiano por partida doble, por su ateísmo y por su judaísmo.

[4] A pesar de que aquí menciono a Frankl solamente, en realidad me refiero también –sin nombrarlos– a otros conocidos pensadores que frecuentemente se ocupan del SdlV con toda clase de "hermosas floriturasespeculativas" (la expresión es de Marx) y retóricas baratas en sus discursos a propósito del SdlV.

[5] Semejantes discusiones y debates se convierten en ocasiones en jugosos negocios. El filósofo Ludwig Marcuse los describe certeramente como mercaderes venales de la felicidad". Hay que reconocer que no cualquiera es capaz de hacer millonarias fortunas con una mercancía tan volátil. Además con la más peligrosa de las conciencias: la buena conciencia. Con todo hay que reconocer en el caso de Frankl –a diferencia de otros promotores del 'espíritu'., felizólogos de todas las especies– suficientes elementos autocríticos cuando escribe la siguiente anotación: "Cabe decir que hasta cierto punto todo aquel que desarrolla su peculiar sistema psicoterapéutico, en realidad está difundiendo su propia historia clínica" (Frankl 1979). Frankl reconoció haberse fabricado su SdlV, dedicando buena parte de su vida a que otros encuentren sentido en la vida. Esta idea autocrítica sin duda se la 'robó' a Nietzsche. También le debe otra que convirtió –desvirtuándola y 'espiritualizándola'– en la mercancía más barata e indispensable: algún SdlV. Frankl pretendió darle sentido a cualquier ignominia, a cualquier tortura como la que vivió en los campos de concentración nazis.

[6] Para Albert Speer, amigo al servicio del Führer, brazo derecho en algunos sectores del aparato nazi, poder trabajar al lado de Hitler era directamente una felicidad (*"das war Glück", Sereny* 1977b, p.156). A pesar de esto –¡oh ironía de la historia!– la reclusión carcelaria fue posterior destino de Speer. En su diario escribió: El primer día de cárcel fue un día asoleado. Arranqué las cobijas de mi cama y me extendí en el suelo para recibir el sol... estaba feliz" (cursivas RPO; o. c. p.655). Desde luego es cuestionable que ese sentimiento de felicidad se deba sólo al tenderse al sol. En realidad, daba por terminado el terrible papel de verdugo con toda su carga ignominiosa. Le esperaba la descarga del sentimiento de culpa que le otorgaba por ahora el castigo. De hecho Albert Speer deploró enormemente no haber sido condenado a muerte (o.c. p.687).

[7] Sólo mucho después, viejo y enfermo recurre a escoger el momento de morir.

[8] Después de haber terminado la redacción de este artículo, encuentro explícitamente la misma idea en Hillel Klein (2003).

[9] Con ello se ha ganado incontables adeptos. Se convirtió implícitamente en el practicante más moderno de una Teodicea. Respecto a la Teodicea podemos decir que es la teoría encargada de eximir a Dios de cualquier ingerencia en el Mal, tan visible y escandaloso de este mundo. Con semejantes servicios al Cristianismo, no nos extrañemos que se instalen cátedras sobre él en universidades cristianas. No han faltado intentos de "anexionar" (Cf. Páramo ****) a Nietzsche en filas cristianas. Por esos medios se pretende además neutralizar el pensamiento de Nietzsche en su conjunto y desde luego de Epicuro.

[10] El dolor físico es asunto aparte. Su "sentido" único es advertir una perturbación en el organismo.

[11] También se le puede llamar según el concepto de moda "Choque de civilizaciones" (Huntington). Aunque antes de Huntington, Pitrim Sorokin (1953), entre otros, hablaba de la lucha entre las diversas concepciones filosóficas (cosmovisiones) que están detrás de los llamados "sistemas culturales".

[12] Ha pesar de alguna simplificación que ahora no puedo evitar, no se puede ignorar que en cuanto a posturas "meramente" políticas se refiere, en las "derechas" se encuentran más los hombres religiosos. Las "izquierdas" suelen ser paganas.

[13] Mammon es el nombre del demonio que incita a la avaricia. Hoy en día es el símbolo del poder del dinero.

[14] Véase, por ejemplo, la valoración desmesurada y precipitada de los avances de la medicina occidental, que por cierto provoca también, paradójicamente, un renacimiento acelerado de "otras" medicinas.

[15] Siglos antes buscaron apropiarse de las Bellas Artes. Hasta hoy en día reciben enormes réditos de prestigio por todo lo valioso que crearon y propiciaron en esos campos. Con todo, en Miguel Angel y Leonardo da Vinci se manifiestan históricamente las pugnas y diferencias entre arte sacro y arte pagano.

[16] Para una visión histórica y crítica de las relaciones entre el cristianismo y la sexualidad, véase el excelente libro de Kortüm (1996).

[17] Kant explícitamente destaca este aspecto: "Propiciar libremente el bienestar del otro". También en Leibnitz está presente: "...alegrarse de la felicidad del otro (*felicitate alterius delectari*)". Ambos citados por Kimmich (1995).

[18] Marx entiende con este término "la erupción sensible de mis facultades, en la acción (...) en ese momento [la pasión] se convierte en mi actividad esencial" (Marx; *Antología.* Ed. De Jacobo Muñoz, (1988) Ed. Península (Barcelona). P. 635.

[19] Señalemos de pasada la dificultad enorme para encontrar fenómenos místicos (de la especie tan marcada y peculiar del catolicismo), en el protestantismo, judaísmo, islamismo y budismo.

[20] Un caso extremo de esto último es Hitzbleck que incluso convierte la teleología en teología (Hitzbleck 1992). De manera semejante, en los aforismos de Novalis encontramos: "Nuestra vida entera es alabanza a Dios". O dicho en otras palabras: está permanentemente al servicio de Dios. Cualquier desviación de este propósito induce a las religiones a fabricar el concepto de pecado.

[21] Sólo las religiones (a fin de cuentas también producto humano) dicen haberla explicado.

[22] En algún lugar de su obra, Marx reprocha el cristianismo un culto desorbitado al hombre abstracto (MEW 23, p. 93).

Bibliografía

Auer, M. (1995): Ich aber erforschte das Leben – Die Lebensgeschichte des Jean-Henri Fabre

Augustin, F. (1998): Zwischen Sinn und Un-Sinn. En: Der Blaue Reiter Nr. 8, 2/ 1998, p. 11.

Blumenberg, H. (1996): Arbeit am Mythos. Frankfurt (Suhrkamp). S. 687.

Börne, L. in Spalding (Hg) (1995): Das kleine Börne-Brevier- Worte sind meine Werkzeuge. Düsseldorf (Droste Verlag) p.52

Camus, Albert (1963): *El Hombre rebelde*. Losada, Buenos Aires.

Caruso, I. (1979): Vorgegebene oder aufgegebene Wahrheit. Was leistet das Entwicklungsdenken? In: *Christliche Mardierungen* Dotter, F./Maklin W. / Sampl, J (Hg. Wien (Europa Verlag) S. 208.

Dornes, M. (1999): Das Verschwinden der Vergangenheit, Psyche, 53. Jg, p. 541.

Dostoievsky, F. (1996): Die Brüder Karamasoff. München-Zürich (Piper), p. 414.

Emerson, R. W.: von V. Gerhardt zitiert (1995): Artikel Sinn des Lebens, in: historisches Wörterbuch der Philosophie. Joachim Ritter (Hg). Basel (Schwabe Verlag) p. 818.

Feuerbach, L. (1973) Gesammelte Werke, Tomo 5, Hg. W. Schuffenhauer, Akademie-Verlag Berlin 1973. Das Wesen des Christentum. p.444.

Frankl, V. (1959): Psychohygienische Erfahrungen im Konzentrationslager. En:

Handbuch zur Neurosenlehre. München (Urban und Schwarzenberg) Band IV, p. 741.

Frankl, V. (1979): Pongratz, (Hg.) Psychotherapie in Selbstdarstellungen. Bern (Huber Verlag), p.203.

Freud, S. (1991 [1915i]): Wir und der Tod. Psyche Jg. 45, p. 134, 137, 139.

Goethe, J. W. (1829): Maximen und Reflexionen. Aus dem Nachlass. Gesammelte Werke. Band 2. Augsburg (Weltbild Verlag O. J.) p. 612.

Hitzbleck, E. (1992): Welträtsel Natur. Stuttgart (Hännsles), 3. ed.

Irion, U. (1992): Eros und Thanatos in der Moderne. Würzburg (Königshausen & Neumann), p. 174.

Jonas, H. (1997): Die Entstehung der Werte, Frankfurt (Surhkamp) p. 97.

Kimmich, D. (1995): Artikel *Liebe,* in Lexikon der Aufklärung. W. Schneider Hrg. München (C. H. Beck).

Klein, H. (2003): Die Suche des Überlebenden nach Sinn. En: Überleben und Versuche der Wiederbelebung. Stuttgart (Frommann und Holzboog), p. 30.

Kortüm, H.-H. (1996): Kap. XI. Sexualität und Liebe. En : Menschen und Mentalitäten – Einführung in die Vorstellungswelten des Mittelalters. Berlin (Akademie Verlag GmbH).

Levi, P. (1995 [1958]): Ist das ein Mensch? München (dtv) p. 84.

Neubauer C./Wilkens L. (1997), Religion der Propaganda im Nationalsozialismus. Psyche, 51, Jg. p 253.

Nietzsche, F. (1967) [1887]: Zur Genealogie der Moral. Nietzsche Werke in zwei Bänden. Band II, S. 288. München (Hanser).

Nietzsche, F. (1967)b [1888]: Ecce Homo. Nietzsche Werke in zwei Bänden. Band II, S. 415. München (Hanser).

Nietzsche, F. (1967) [1889]: Götzen-Dämmerung. Werke in 2 Bänden, Band II S. 343 München, (Hanser).

Nietzsche, F. (1980 [1886]): Die fröhliche Wissenschaft, München, (Hanser Verlag), Werke in 6 Bänden, 3. Band. S. 44.

Rentsch, T. (1999): Religiöse Vernunft: Kritik und Rekonstruktion. Systematische Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik. En: Krise der Immanenz – Religion an den Grenzen der Moderne. Hans-Joachim Höhn (Hg). Frankfurt/Main (Fischer). p. 235-261.

Richter, H.E. (1979) Der Gotteskomplex. Reinbeck (Rowohlt Verlag).

Sereny, G. (1997a): Am Abgrund: Gespräche mit dem Henkern. München (Serie Piper), 3. Auflage, S. 214.

Sereny, G. (1997b): Das Ringen mit der Wahrheit –Albert Speer und das deutsche Trauma. München (Knaur)

Sorokin, Pitrim (1953): Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie (Humboldt-

Bibliografía suplementaria

Anders, G. (1980 [1972]): Die Antiquiertheit des 'Sinnes' in: Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 2., München (Beck) p. 386, 369.

Rompeltien, B. (1990): Artikel *Leiden*. En: Sandkühler (Hg) Europäische

Enzyklopädie für Philosophie und Naturwissenschaft. Hamburg (Meiner) p. 42.
Schröder, W. (1999): Artikel *Atheismus*. En: Sandkühler (Hg) Europäische Enzyklopädie für Philosophie und Naturwissenschaft. Hamburg (Meiner).
Steinmann, M. (1998): Was ist Sinnlosigkeit? En: Der Blaue Reiter Nr.8, 2/1998), p. 39.

CASTORIADIS O EL PROYECTO DE AUTONOMÍA DEMOCRÁTICA

alfonso ibáñez

"La crisis actual de la humanidad es crisis de la política en el gran sentido del término, crisis a la vez de la creatividad y de la imaginación política, y de la participación política de los individuos... Nosotros podemos contribuir a que lo que es sea de otra manera".

Este "titán del pensamiento" o "Aristóteles cálido", según los vigorosos adjetivos que recibió de Edgar Morin, merece ser mucho más conocido y discutido hoy en día[1]. Pues cuando no pocos planteamientos filosóficos y políticos parecen desfigurarse en medio de las incertidumbres y perplejidades de este cambio de milenio, los aportes de Cornelius Castoriadis (1922-1997) nos pueden resultar aún ahora sumamente pertinentes y provocativos. Especialmente porque él nunca se atuvo a las "modas intelectuales" del mundo universitario francés, sino que su pensamiento se fue forjando al interior de la lucha social y política del siglo XX, comprometido hasta el fondo con la realización del socialismo. Esto le condujo a una dinámica de constante cuestionamiento, a una serie de rupturas teórico-prácticas, particularmente con el marxismo, pero también a una permanente profundización y ampliación de la problemática de la transformación social. Militante político revolucionario, economista, psicoanalista y filósofo de un saber enciclopédico, nunca intentó la elaboración de un sistema teórico cerrado y, menos aún, completamente acabado. Al contrario, su perspectiva es la de un proceso de elucidación abierto y permanente, que incluso le llevó a cuestionar al conjunto del "pensamiento heredado" de la tradición occidental y a construir una ontología de la creación humana. Como él mismo lo expresa en una de sus fórmulas sintéticas, "en el ser (*to on*) surgen *otras formas*, se ponen *nuevas* determinaciones... Creación, ser, tiempo, van juntos: ser significa a-ser, tiempo y creación se exigen el uno al otro" (DH, 8).

Alfonso Ibáñez, profesor- investigador de la Universidad de Guadalajara. Doctor en Filosofía de origen peruano radicado desde hace años en México.

A partir de este marco filosófico novedoso, él intentará un esclarecimiento de la región del ser que denomina "lo histórico-social", para lo cual elabora también una suerte de antropología filosófica a fin de

dar cuenta del mundo humano como resultado de la imaginación creadora individual y colectiva. Sin embargo, nuestra lectura no se centrará propiamente en el filósofo innovador, que sin duda fue Castoriadis, sino más bien en el político revolucionario que nunca dejó de ser y en el pensador de una democracia radical para el mundo de hoy. Como lo sostiene Agapito Maestre en una presentación de su figura, "el legado decisivo de Castoriadis para el próximo siglo es que la política antitotalitaria, o sea, la democracia, es el lugar privilegiado y determinante de la existencia auténtica de la humanidad. Ese ámbito o imaginario social muestra que la integración política de las sociedades se basa antes en el conflicto que en el consenso"[2]. Ahora bien, para abordar su pensamiento político primero nos referiremos a su experiencia de militancia en el grupo "Socialismo o Barbarie", donde se sentarán las premisas y gérmenes de sus elaboraciones posteriores. Para luego adentrarnos en su proyecto político de autonomía individual y colectiva, que podría ser considerado como el eje medular de su propuesta histórico-social, la cual desemboca, a su vez, en una reformulación de la democracia libertaria. Y es que, como él mismo lo afirmó, "en mi trabajo, la idea de autonomía aparece muy pronto, de hecho desde el comienzo, y no como idea 'filosófica' o 'epistemológica', sino como idea esencialmente política. Su origen es mi preocupación constante, con la cuestión revolucionaria, la cuestión de la autotransformación de la sociedad" (DH, 413. Cf. FAF, 21).

La crítica del "capitalismo burocrático"

Para Castoriadis, la humanidad se transforma a sí misma en la historia, y por eso podemos asumir esta capacidad de autotransformación en el sentido de la autonomía, de la libertad, de la democracia. Esta perspectiva de fondo es la que le hizo optar, desde muy joven, por la militancia política revolucionaria. Durante la Segunda Guerra Mundial, en Grecia ingresa al Partido Comunista haciendo la experiencia de sus políticas chauvinistas y estalinistas, que lo llevarán hacia la oposición trotskista. A partir de 1945, ya en Francia, milita en el Partido Comunista Internacional, conformando con Claude Lefort, un año después, una tendencia que sostiene que la sociedad rusa debe ser comprendida como una nueva formación histórico-social, ni capitalista ni socialista, con la finalidad de luchar contra la burocracia. En 1948, esta tendencia rompe con el trotskismo oficial para fundar el grupo y la revista "Socialismo o Barbarie", imponiéndose la tarea del análisis crítico de la sociedad contemporánea, la reelaboración de la teoría revolucionaria y el establecimiento de un nuevo tipo de relación con la clase obrera

con vistas a la praxis revolucionaria[3]. Contexto en el que Castoriadis ahonda en la "cuestión rusa" como un nuevo régimen de explotación, ya que la posición efectiva de la burocracia en las relaciones de producción hace de ella una clase explotadora cuyo poder absoluto sobre el conjunto de la vida social es reforzado por el dominio de los medios de coerción. Como él mismo aclara, "la posición de clase de la burocracia se apoya en –y está garantiza por- el monopolio de la utilización del aparato del Estado. En el Estado burocrático llega a un punto culminante el fenómeno que caracterizaba ya al imperialismo: la fusión, hasta desde un punto de vista personal, del poder económico y del poder político"[4].

Estos tempranos análisis muestran que la "sociedad burocrática" no sólo no es "socialista", sino que había que inscribirla en el marco más amplio de una teoría global sobre el "capitalismo burocrático". Se trata de un nuevo régimen social donde la división fundamental ya no es tanto entre los poseedores de los medios productivos y los otros, como entre aquellos que dirigen y los que ejecutan. En medio de la modernización del capitalismo occidental se da también la burocratización de la sociedad que provoca, al mismo tiempo, la privatización de los individuos que se retiran a la esfera privada dejando la "cosa pública" a los expertos y especialistas. Luego él introducirá la distinción entre el "capitalismo burocrático total", y hasta totalitario, y el "capitalismo burocrático fragmentado" más propio de los países industrializados occidentales. Pero en ambos casos ocurre un desplazamiento de la contradicción fundamental del capitalismo hacia "la necesidad (para el capitalismo) de reducir a los trabajadores en simples ejecutantes, y su imposibilidad de funcionar si lo logra; su necesidad de realizar simultáneamente la participación y la exclusión de los trabajadores en lo relativo a la producción" (CMR II, 49. Cf. SB I, 46). Más allá de la esfera productiva, donde ocurre la "alienación de lo obrero", ésta se manifiesta en todos los niveles de la sociedad, donde la gestión burocrática solicita la participación de los ejecutantes pero prohibiéndoles toda iniciativa importante. Sin embargo, esto no lo puede realizar totalmente sin un hundimiento integral del sistema.

En tanto que "racionalización" impuesta desde el exterior, la burocratización implica una transformación de los valores y significados que fundan la vida social, cada vez más reducidos a la "razón" capitalista de la máxima producción. Aquí tocamos la vertiente subjetiva del fenómeno porque cada régimen social tiende a fabricar el tipo de personalidad humana que conviene a su propia reproducción. La alienación de los hombres en el trabajo será compensada por la "elevación del nivel de vida" y toda iniciativa

será abandonada a la jerarquía burocrática. La "filosofía" de esta "pesadilla climatizada" se resume para Castoriadis en "la consumación por la consumación en la vida privada y la organización por la organización en la vida pública" (CMR II, 140-141). Felizmente que la realización integral de este proceso de escisión entre dirigentes y ejecutantes en el conjunto de la vida social no deja de encontrar múltiples obstáculos, en especial la resistencia y protesta de los individuos y grupos en los distintos ámbitos de la sociedad, que también atraviesa al mismo aparato burocrático. No obstante, Castoriadis se ve obligado a reconocer la relativa "integración" del movimiento obrero y la desaparición constante de la actividad política del proletariado, lo cual le induce a repensar el proyecto revolucionario en nuevos términos que abarque otros actores e implique a todos los aspectos de la vida de los hombres. "El movimiento revolucionario –escribe él- debe aparecer por lo que es: un movimiento total concernido por todo lo que los hombres hacen y soportan en la sociedad, y ante todo en su vida cotidiana real" (CMR II, 189).

El cuestionamiento de Marx y el marxismo

Junto con esta lectura del capitalismo moderno, Castoriadis se introduce en un camino que le conducirá desde una posición crítica marxista hacia la crítica interna y rigurosa de la concepción materialista de la historia, llegando a una ruptura neta con el marxismo en los años sesenta. Y no sólo por razones empíricas, pues algunas previsiones de Marx no se habían cumplido, como el acrecentamiento de la tasa de explotación o la pauperización de la población, sino también por motivos teóricos. Desde el punto de vista económico pone de relieve que esta teoría, que pretende descubrir las "contradicciones insuperables" del sistema a través de "leyes" constantes de su devenir, se apoya en variables centrales que son indeterminadas. Es el caso del progreso técnico, pero más aún el de la tasa de explotación que depende de la lucha de los trabajadores con respecto al salario real y su evolución, que no es deducible "científicamente". Detrás del enunciado de "leyes" económicas del capitalismo estaría el supuesto de la transformación completa de los obreros en valores de uso, es decir, en "cosas", lo cual pone en evidencia la imposibilidad de este tipo de teoría económica que se basa en "leyes objetivas" según el modelo de las ciencias naturales. Por ello señala que "la idea filosófica de Marx: que el capitalismo consigue efectivamente enajenar y reificar completamente al proletariado, filosóficamente insostenible, tiene además consecuencias políticas inaceptables" (SB I, 42) .

Desde el punto de vista histórico y político, teniendo muy en cuenta el estalinismo y sus amplias repercusiones, llega a la conclusión de que la teoría marxista ha sufrido un proceso de ideologización. Pues si bien al comienzo animó un movimiento político revolucionario, y esa es su "verdad histórica", ella se ha convertido finalmente en "una ideología en el sentido mismo que Marx daba a este término: un conjunto de ideas que se remite a una realidad no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla en el imaginario" (IIS, 15). De ahí que ya no sea una teoría revolucionaria viviente capaz de comprender y transformar la historia. Pero de manera más radical todavía, hay que rechazar la teoría de la historia marxista en tanto que determinismo económico-técnico que, basada en una evolución socio-centrista, somete la historia entera a categorías que sólo tienen sentido para la sociedad capitalista desarrollada. Debajo de ello se puede encontrar una filosofía de la historia que es un "racionalismo objetivista", en tanto que visión finalista y teleológica que se da de antemano la solución de todos los problemas que plantea: "La necesidad histórica" de la que habla (en el sentido que esta expresión ha tenido corrientemente, precisamente de un encadenamiento de hechos que conduce la historia hacia el progreso) no difiere en nada, hablando filosóficamente, de la Razón hegeliana. En los dos casos se trata de una alienación propiamente teológica del hombre. Una Providencia comunista, que habría arreglado la historia con vistas a producir nuestra libertad, no deja de ser una Providencia" (IIS, 73).

Castoriadis sostiene que en el mismo Marx aparecen dos elementos que están en tensión e incluso contrapuestos entre sí: el elemento "crítico-revolucionario", que tiene muy en cuenta que los hombres son los sujetos protagónicos de la historia, y el "teórico especulativo". Lo que sucede es que el segundo va adquiriendo paulatinamente la primacía, haciendo del marxismo un sistema teórico cerrado y acabado, exterior y superior a la práctica, que queda reducida a simple "aplicación" (Cf. IIS, 77-76; DH, 74-75). Lo cual sólo es comprensible dentro del contexto cultural de la época de Marx, y mucho más de sus seguidores. De ahí también que la degeneración burocrática del movimiento comunista remita al resurgimiento de modelos organizativos capitalistas, como el partido leninista o la convicción de los bolcheviques de que el único sistema de producción eficaz y racional era el capitalista[3]. Por tanto, él concluye que el marxismo como "racionalismo determinista" pertenece aún al "mundo heredado" y constituye un obstáculo para la vía revolucionaria, enfrentándose a la siguiente disyuntiva: "Había que escoger entre permanecer marxistas y

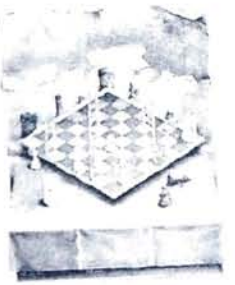
permanecer revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina que ya no anima desde hace largo tiempo una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad". Desde entonces, Castoriadis rompe definitivamente con el universo de pensamiento de Marx, pero eso no le impide inspirarse en lo más valioso de su aporte, pronto ahogado por él mismo, como es el intento de reintroducir la teoría en la práctica histórica, no sólo para interpretar el mundo sino para transformarlo. Al respecto escribe que "la política no es la concretización de un Saber absoluto, ni técnica, ni la voluntad ciega de no se sabe qué; pertenece a otro dominio, el del hacer, y a ese modo específico del hacer que es la *praxis*"[6].

La redefinición del socialismo

Este "disidente esencial", como ha sido calificado por uno de sus comentaristas, no niega por negar, sino dentro de un movimiento de afirmación creadora. Hablando de Hannah Arendt dirá en una ocasión que "es la experiencia del totalitarismo, y el hundimiento concomitante de la mirada liberal como también de la mirada marxista, la que ha conducido a Hanna Harendt a buscar un nuevo referente para pensar la política" (DH, 201). De modo semejante, la crítica tanto del capitalismo burocrático como del movimiento obrero burocratizado, le impulsará a plantear una nueva alternativa a partir de los órganos autónomos de los trabajadores para repensar el proyecto socialista. Ello supone la socialización de las funciones de dirección, única manera de evitar la aparición de capas separadas de dirigentes, como lo "autonomía del proletariado" que debe acceder a la conciencia socialista a través de su propia experiencia. Al respecto subraya que "el contenido del socialismo es precisamente esta actividad creadora de las masas que ninguna teoría ha podido nunca ni podrá jamás anticipar" (EMO I, 171). De ahí la importancia fundamental que dará a la formulación de Marx cuando aseveraba que "la emancipación de los trabajadores será obra de los mismos trabajadores", tratando de sacar todas las consecuencias teóricas y prácticas. Teniendo muy presente que la alienación de los hombres ocurre en los diversos dominios de su actividad, sostiene entonces que la transformación socialista no puede limitarse al poder y la producción, sino que debe abarcar de arranque a todos los aspectos de la vida social.

El socialismo tendrá que dar un nuevo sentido al trabajo y a la vida en general, comenzando por la actividad productiva: "La autonomía no significa nada si no es *gestión obrera*, es decir determinación por los trabajadores organizados de la producción

a la escala tanto de la empresa particular como de la industria y la economía en su conjunto" (CS, 125). De modo que la gestión colectiva no se puede realizar sin un cambio en la forma y el contenido del trabajo, que deberá volverse comprensible y controlable, especialmente por medio de una amplia información que es la condición de la democracia directa como poder de decidir por sí mismo con pleno conocimiento de lo que está en juego. Pensando en las empresas autogestionadas, Castoriadis se refiere a la "fábrica de planes" como un dispositivo técnico que facilitaría la planificación democrática, así como a la necesidad de la reunificación de las funciones de dirección y ejecución con una igualación de salarios. Por lo demás, él está convencido de que la técnica capitalista no es "neutra" y que por tanto habría que acometer igualmente la transformación de la estructura tecnológica del trabajo, a fin de posibilitar una verdadera gestión colectiva. Para ello hay que tener muy en cuenta que "esta democracia directa indica toda la extensión de la *descentralización* que la sociedad socialista será capaz de realizar. Pero, al mismo tiempo, tendrá que resolver el problema de la *integración* sin la cual la vida de una nación se hundiría de inmediato" (CS, 120).



Así es como en la tradición consejista, de la cual Antón Pannekoek fue una de sus figuras más sobresalientes, Castoriadis concibe la gestión colectiva de la vida social en y por el poder universal de los consejos de trabajadores. Contexto en el que el poder de la sociedad se inscribe dentro de la red global de los consejos, de modo que el "Estado" deviene una empresa administrativa sometida a la Asamblea Central de los Consejos y del Gobierno de los Consejos, instituciones que son la emanación de los organismos de base y cuyos delegados son elegidos y revocables en cualquier momento[7]. Pues como él enfatiza, "decidir significa decidir uno mismo; decidir quien debe decidir ya no es más decidir" (CS, 118), dando a entender que la forma más completa de democracia es precisamente la democracia directa. Ante la emergencia siempre posible de tendencias burocráticas, se hace indispensable que la población en su conjunto ejerza el poder y quiera hacerlo, lo cual plantea a su vez un problema de fondo: ¿Tendrán los hombres la capacidad de encargarse y de resolver sus propios problemas? Aquí se pone de manifiesto la cuestión de la autonomía que ya no lo abandonará más, sobre todo porque a partir del comienzo de los años sesenta él considera que la perspectiva revolucionaria tiene que transformarse y ampliarse, asumiendo el problema global y multiforme de la sociedad que concierne a todas las categorías de individuos. En un contexto cada vez más adverso, marcado por la apatía de los trabajadores y la privatización de los individuos,

aunque se originen nuevas formas de protesta social, a finales de 1965 Castoriadis propone a los integrantes del grupo "Socialismo o Barbarie" dar término a la experiencia para dedicarse a repensar en profundidad la cuestión revolucionaria[8].

La autoinstitución de la sociedad

Habiendo tomado una distancia definitiva de la concepción materialista de la historia, Castoriadis se coloca una vez más, y nos coloca junto con él, ante las "encrucijadas del laberinto" humano. Pues superando la visión racionalista hegeliano-marxista, había que hacerse una nueva "idea" de la sociedad y de la historia, que es de donde brotará su gran libro sobre *La institución imaginaria de la sociedad*. En efecto, cuestionando el conjunto de categorías de la filosofía heredada, él sostiene que la lógica y la ontología greco-occidentales, asentadas en un presupuesto "identitario" por el cual "ser" significa "ser (pre)determinado", han ocultado la historia humana en tanto que "creación" y génesis ontológica incesante. Evitando la falsa alternativa entre un enfoque diacrónico y uno sincrónico, él señala que "lo social-histórico", que no es la adición indefinida de individuos o de redes intersubjetivas, ni su simple producto, es "por un lado, estructuras dadas, instituciones y obras 'materializadas' –que pueden ser materiales o no-; y por otro, *lo que* estructura, instituye, materializa... la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que está haciéndose" (IIS, 148). De tal modo que lo que instituye remite a un componente que excede a toda determinación funcional y reenvía al "imaginario radical" como potencia de posición de significaciones, que está en acción tanto en la psique individual, en tanto que "imaginación radical", como en la sociedad instituyente en tanto que "imaginario social". Y ésta última se halla en la raíz de las "significaciones imaginarias sociales", que son las que proporcionan un sentido y una articulación coherente a la sociedad y al mundo, a las cosas y a los individuos.

Si bien la sociedad es autocreación que se despliega en la historia, sucede que por lo general no lo sabe ni lo hace conscientemente, instaurando su peculiar autoocultación alienante: "En las sociedades heterónomas, es decir, en la inmensa mayoría de las sociedades que existieron hasta ahora –esto es, casi todas-, encontramos (institucionalmente establecida y sancionada) la representación de una fuente de la institución de la sociedad que está *fuera* de la sociedad: los dioses, Dios, los antepasados, las leyes de la Naturaleza, las leyes de la Razón, las leyes de la Historia. En otras palabras, encontramos la representación impuesta a los individuos de que la

institución de la sociedad no depende de ellos, de que los individuos no pueden establecer ellos mismos su ley" (DH, 315). Como es lógico, estas significaciones imaginarias que producen la autoocultación y heteronomía humana tienden a impregnar el conjunto de la vida social, alcanzando una concreción en sus diversas instituciones. Ya que una vez establecidas, éstas se independizan, adquieren una inercia y una lógica propias que van más allá de sus propias funciones y fines, terminando por hacer que la sociedad se ponga al servicio de las instituciones. Esto es particularmente relevante en el campo político, por lo cual "una sociedad autónoma es inconcebible sin la destrucción del Estado como aparato burocrático separado de la sociedad y dominándola. Pero una sociedad autónoma tendrá también que gobernarse y legislar sobre sí misma" (DH, 115).

Se entiende, por consiguiente, que Castoriadis tematice "lo histórico-social" no sólo por motivos filosóficos, sino también con la intención de elucidar la cuestión de la autotransformación social contemporánea. Sin descuidar el peso de lo ya instituido, que ciertamente es enorme, el proyecto de autonomía debe apuntar a la instauración de un nuevo modo de instituirse y a una nueva relación de los individuos y de la sociedad con la institución. Por ello el problema de la revolución consiste, fundamentalmente, en lograr que la sociedad se reconozca como la fuente de su propia alteración creadora y que ella se instituya explícitamente: "El único contenido posible del proyecto revolucionario es la búsqueda de una sociedad que sea capaz de modificar en todo momento sus instituciones. La sociedad postrevolucionaria no será simplemente una sociedad autodirigida; será una sociedad que se autoinstituye explícitamente, y no de una vez para siempre, sino de modo continuo"[9]. Dadas las ambigüedades terminológicas, pero sobre todo las distorsiones históricas del "socialismo real", Castoriadis prefiere hablar desde entonces del proyecto de una sociedad que se articula en torno a la idea de autonomía (*autos-nomos*: uno mismo-ley). Es decir, que está regida por las leyes que se da a sí misma, lo cual supone una mutación radical con respecto a todas las formas de heteronomía social-histórica. Sin embargo, ¿esto será verdaderamente posible?

El proyecto de autonomía

En una conversación con Castoriadis, en 1996, Octavio Paz afirmó que actualmente vivimos en una suerte de espacio vacío provocado por el gran fracaso histórico del liberalismo clásico, con su idea del progreso, y de las esperanzas del marxismo. Pero añadió que "al respecto Castoriadis ha dicho algo que considero importante.

Ha hablado de sociedades heterónomas y sociedades autónomas. Se trata de una idea en discusión, pero muy fecunda. Él desearía, pues (como yo, como todo el mundo), eso que llama una sociedad autónoma, es decir, una sociedad fundada por ella misma y consciente de que la fundadora es ella misma, y no un agente externo, un dios, una idea..." (II, 52). Motivo por el cual la idea de autonomía no es una construcción racional ni la descripción de un hecho natural, sino más bien el núcleo, o mejor aún, el "magma" de significaciones imaginarias sociales que son una creación histórica y se concretizan en disposiciones, actitudes, comportamientos individuales, interindiduales y colectivos. Inseparablemente ontológica y política, ella designa la apertura, el cuestionamiento de sí mismo ligado a la capacidad de la sociedad y de los individuos de cuestionar lúcidamente las leyes, la institución y las significaciones de la sociedad. Por ello Castoriadis, en una conferencia-debate con Daniel Cohn-Bendit, en 1980, exclamó: "Una política revolucionaria hoy en día es en primer lugar y ante todo el reconocimiento de la autonomía de las gentes, es decir, el reconocimiento de la misma sociedad como fuente última de creación institucional" (EA, 50).

Ahora bien, esta nueva aproximación a la cuestión de la libertad, en tanto que libertad ante las instituciones sociales, nos remite a la resignificación que él hace de la noción de "praxis". En efecto, "llamamos praxis a este hacer en el cual el otro o los otros son vistos como seres autónomos y considerados como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía... se podría decir que para la praxis la autonomía del otro o de los otros es a la vez el fin y el medio; la praxis es lo que apunta al desarrollo de la autonomía como fin y utiliza con este fin a la autonomía como medio". Comienzo, fin, medio, la praxis no se reduce a la aplicación de un saber preestablecido, sino que es un proceso creador cuyo objetivo es "lo nuevo" y donde elucidación y transformación de lo real progresan en un condicionamiento recíproco. Es una modalidad del hacer humano que, considerando a los otros como seres que pueden ser autónomos, intenta ayudarlos a devenir autónomos. Por ello el psicoanálisis, la pedagogía y la política, esas tres "profesiones imposibles" según la expresión de Freud, son eminentemente "práctico-poiéticas", encaminadas al despliegue de la praxis como auto-transformación. Especialmente la política revolucionaria que "es una praxis que se da como objeto la organización y la orientación de la sociedad con vistas a la autonomía de todos y reconoce que ésta presupone una transformación radical de la sociedad que sólo será posible por el despliegue de la actividad autónoma de los hombres" (IIS, 103 y 106). Resulta así que "la autonomía, y la

praxis, no es un 'dato' de la naturaleza humana. Ella emerge como creación social-histórica, más precisamente como creación de un proyecto que se encuentra en parte ya realizado" (FAF, 62).

Como ya se mencionó, la institución de la sociedad tiende a encubrir el caos, el abismo sin fondo del que proviene, ocultando la "metacontingencia del sentido", en tanto que las significaciones e instituciones que crea no tienen ningún "fundamento absoluto". A la inversa, una sociedad autónoma se auto-instituye explícita y lúcidamente, sabiendo que ella misma pone sus instituciones y significaciones sin ninguna garantía extra-social. Y si bien en toda sociedad instituida existe un "infra-poder" implícito muy poderoso, requiere también de un poder explícito que pueda emitir "órdenes sancionables" a fin de asegurar el orden social. Castoriadis propone llamar "lo político" a este poder explícito, que no hay que confundir con el Estado, pues como dice él hasta las "sociedades sin Estado" no son "sociedades sin poder". Ello le da la oportunidad de redefinir a "la política" como "una actividad colectiva reflexiva y lúcida que apunta a la institución global de la sociedad... Así considerada, la política es un momento y una expresión del proyecto de autonomía; ella no acepta pasiva y ciegamente lo que ya está ahí, lo que ha sido instituido, sino que lo cuestiona" (FP, 129-130). Si bien siempre ha existido "lo político", no así "la política", pues es una creación histórica que se remonta a la Grecia antigua y resurge en la modernidad occidental: "La creación por los griego de la política y de la filosofía es la primera emergencia histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, debemos hacer nuestro *nomos*. Si queremos ser libres, nadie debe decirnos lo que debemos pensar". La política entonces no es simplemente el poder, sino la praxis orientada a crear las instituciones que permitan a los individuos y a las colectividades una autorreflexividad y una participación cívica máximas. Por ello se ocupa de "crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible su acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo el poder explícito existente en la sociedad" (MM, 129 y 138). Aquí la autonomía se muestra como un proyecto que busca la formación del poder instituyente y su explicitación reflexiva, lo cual implica la "reabsorción" de "lo" político por "la" política.

La creación de la democracia

La política de autonomía supone condiciones objetivas, como la configuración de instituciones que la hagan viable, pero más aún de condiciones subjetivas, de sujetos individuales y colectivos que la lleven a cabo. En la psique individual, la autonomía consiste en

el establecimiento de una relación activa entre consciente e inconsciente, entre lucidez e imaginación radical. En tal sentido, Castoriadis se atrevió a complementar la fórmula de Freud "donde estaba el ello, yo debo sobrevenir" con su opuesta simétrica: "donde estoy yo, el ello debe surgir", en tanto que "pozo sin fondo" de creatividad. A nivel colectivo la autonomía equivale a la creación de un ser humano capaz de reflexibilidad y de voluntad, a la existencia de un ciudadano activo y responsable. Por eso se interroga con insistencia: "¿Los humanos tienen la capacidad y sobre todo la voluntad de autogobernarse?... ¿Ellos quieren ser verdaderamente señores de sí mismos?" Es que plantear el problema de una nueva sociedad conlleva también el problema de una "creación cultural extraordinaria"[10]. Sin embargo, este proyecto político no es una construcción teórica abstracta suspendida en el aire, porque el proyecto de autonomía emerge en la historia en y por la creación de la democracia. Tiene, pues, unas raíces muy profundas: "Grecia es el *locus* social-histórico donde se creó la democracia y la filosofía y donde, por consiguiente, están nuestros propios orígenes". Motivo por el cual precisa que "cuando el *demos* instaura la democracia *hace* filosofía: plantea la cuestión del origen y del fundamento de la ley. Y así abre un espacio público, social e histórico de pensamiento, en el que hay filósofos que durante mucho tiempo (hasta Sócrates) continúan siendo *ciudadanos*. Y fue después del fracaso de la democracia, de la democracia ateniense, cuando Platón elabora por primera vez una 'filosofía política' que está por entero fundada en el desconocimiento y la ocultación de la creatividad histórica de la colectividad"[11].

Si la política apunta a la autoinstitución global de la sociedad, la democracia es el régimen que la hace factible en la historia. Castoriadis se compenetra por ello con la democracia de Atenas entre los siglos VIII y V, pero no como un "modelo" a copiar sino como un "germen" inspirador. Ya que en esta "polis" la comunidad de ciudadanos se proclama soberana y se rige por sus propias leyes, afirmando la igualdad política de todos los hombres libres. Es verdad que se excluye al mismo tiempo a las mujeres, extranjeros y esclavos, lo cual nos resulta hoy inaceptable, pero no por principio. De cualquier modo, la igualdad de los ciudadanos no se agota en una igualdad ante la ley, pues ella exige una participación generalizada en los asuntos públicos, alentada por reglas formales y por el "ethos" de la ciudad. Esta participación se materializa en la asamblea del pueblo, en la "ecclesia", que es el cuerpo soberano que legisla y gobierna, pero a su vez en los tribunales donde los miembros de los jurados son designados por

sorteo. En esta democracia directa el pueblo aparece por oposición a los "representantes", pues "desde el momento en que hay 'representantes' permanentes, la autoridad, la actividad y la iniciativa política son arrebatadas al cuerpo de los ciudadanos para ser asumidas por el cuerpo restringido de los 'representantes', quienes las emplean a fin de consolidar su propia posición". Igualmente, el pueblo está en oposición a los "expertos", ya que "la idea dominante de de que existen 'expertos' en política, es decir, especialistas en cosas universales y técnicos de la totalidad, vuelve irrisoria la idea misma de democracia". La sabiduría política compete a la comunidad política que, además, está contrapuesta al "Estado" en tanto que institución distinta y separada del cuerpo de los ciudadanos. Esta idea hubiera sido incomprensible para ellos, ya que en griego antiguo ni siquiera existe la palabra "Estado" (DH, 288-291). Por otro lado, el hecho de que la "ecclesia" decida sobre las cuestiones gubernamentales de importancia asegura el control del cuerpo político sobre los magistrados elegidos por sorteo o rotación, así como el revocar sus poderes en todo momento.

Pero antes de las decisiones últimas de la "ecclesia" está la discusión libre, el intercambio de la palabra, la interrogación sin fin sobre los asuntos de interés para todos los ciudadanos, pues la política no es una ciencia o "episteme", sino que atañe más bien a la "doxa", a la confrontación de las opiniones y a la formación de una opinión común. De ahí la importancia de la invención de un "espacio público", del "ágora", que por definición pertenece a todos y es una dimensión básica de la "paideia" en tanto que educación continua e integral en y para la participación política responsable. Mucho más cuando "en una democracia el pueblo *puede* hacer cualquier cosa y debe saber que *no debe* hacer cualquier cosa", ya que ello le puede conducir a la "hybris" o desmesura, como de hecho sucedió en la caída de Atenas. Es que la democracia es el régimen de la autolimitación pero también de la libertad, del riesgo histórico. Por ello se implantó un procedimiento por medio del cual un ciudadano cualquiera podía hacer una acusación de ilegalidad contra una decisión ya tomada: "el *demos* apelaba pues al *demos* contra sí mismo". Además estaba la tragedia que se encargaba de recordar que el ser es caos, que el caos se presenta para el hombre como ausencia de orden, pero que el caos también está dentro del hombre mismo como "hybris". Razón por la cual la concepción sustantiva de la democracia se manifiesta netamente en la "Oración fúnebre" de Pericles cuando sostiene que "el objeto de la institución de la *polis* es la creación de un ser humano, el ciudadano ateniense, que existe y que vive en la unidad y por la

unidad de estos tres elementos: el amor y la práctica de la belleza, el amor y la práctica de la sabiduría, el cuidado y la responsabilidad del bien público, de la colectividad, de la *polis*" (DH, 296-305).

La autonomía democrática

Lejos de quedarse fijado nostálgicamente en este precedente histórico tan significativo, a Castoriadis le sirve para reinsertar al movimiento obrero, del cual había partido su reflexión, dentro de una herencia y una larga tradición. Así, el proyecto de autonomía democrática aparece como una creación permanente que, habiendo nacido en la antigua Grecia, es retomado en la modernidad occidental por el movimiento intelectual y político que culmina en la Ilustración y la Revolución francesa. De tal manera que "la grandeza y la originalidad de la Revolución francesa se hallan, a mi juicio, justamente en aquello que se le reprocha tan a menudo: que tiende a cuestionar, por derecho, la totalidad de la institución existente de la sociedad" (MM, 156). Pero la historia no se detiene ahí porque, desde el comienzo del siglo XIX, el proyecto emancipatorio es prolongado por el movimiento obrero que extiende su significación y alcance democrático mediante la idea de la "República social": "La crítica del orden instituido y la reivindicación democrática atacan no sólo al régimen 'político' en el sentido estrecho, sino también a la organización económica, a la educación o a la familia" (CS, 28). Este proceso de ensanchamiento y profundización del proyecto histórico de autonomía, que ha marcado a los dos últimos siglos, llega hasta nosotros a través de los "nuevos movimientos sociales". Ya que si bien el movimiento obrero cuestionó el conjunto de la organización social, dejó en la sombra aspectos decisivos de la autoridad y la dominación, que ahora son afrontados por los movimientos de mujeres, de jóvenes o de las minorías étnico-culturales, en otras esferas de la vida social. "Lo que el movimiento ecológico ha cuestionado, por su lado, es la otra dimensión: el esquema y la estructura de las necesidades, el modo de vida... el movimiento ecológico apareció como uno de los movimientos que tienden hacia la autonomía de la sociedad"[12]. La genealogía de esta rica experiencia muestra que se ha ido produciendo una radicalización de la problemática democrática, que es la que unifica concretamente a los diversos movimientos emancipadores, o al menos es la interpretación que puede conferir una unidad a esta constelación de luchas y demandas sociales. Y "cada vez que en la historia moderna una colectividad política entró en un proceso de autoconstitución y de autoactividad radicales, la democracia directa fue redescubierta o reinventada: consejos comunales (*town meeting*) durante la

Revolución Norteamericana, *secciones* durante la Revolución Francesa, Comuna de Paris, consejos obreros o soviets en su forma inicial" (DH, 288).

De modo que la tradición del proyecto de autonomía se confunde con la de la democracia, en una historia un tanto intermitente pero que siempre se refiere a la comunidad política de los hombres libres e iguales. Dos valores centrales que no deben estar meramente en las "interioridades" subjetivas, ni confinados en un espacio particular, sino que deben desplegarse concretamente en la efectividad histórica. En contra del recurrente planteo liberal, para Castoriadis estos valores no están en oposición porque son inseparables y complementarios, al punto de decir que "sólo los hombres iguales pueden ser libres y sólo los hombres libres pueden ser iguales". Como la idea de una sociedad sin ningún poder es una ficción incoherente, la cuestión de la libertad tiene que ver con la igual participación de todos en el poder: "La libertad en una sociedad autónoma se expresa por estas dos leyes fundamentales: no hay ejecución sin la participación igualitaria en la toma de decisión. No hay ley sin la participación igualitaria en la posición de la ley. Una colectividad autónoma tiene por divisa: *nosotros somos aquellos que tenemos por ley el darnos nuestras propias leyes*" (CS, 18-26. Cf. DH, 318-319). Perspectiva desde la cual se hace imposible cualquier dominación de un grupo particular, y por ello en asociación con la libertad y la igualdad aparece el valor de la justicia. Pero no como una sustancia definida de una vez por todas, ya que nunca habrá una "transparencia" social completa, sino como la expresión de una interrogación abierta y sin fin: "Una sociedad justa no es una sociedad que ha adoptado, de una vez por todas, leyes justas. Una sociedad justa es una sociedad donde la cuestión de la justicia permanece constantemente abierta. Dicho de otra manera, donde siempre hay la posibilidad socialmente efectiva de interrogación sobre la ley y el fundamento de la ley" (CS, 41). Y esta posición, digámoslo de paso, se halla en plena afinidad con su noción de verdad, que no es la posesión segura de una certeza o la correspondencia con alguna cosa, pues "la verdad es el movimiento de ruptura de una clausura después de otra" (MI, 180).

Ahora bien, la justicia es una significación política que no se puede reducir a una acepción estrechamente política de la democracia, pues para Castoriadis, a diferencia de Hannah Arendt, la "cuestión social" es eminentemente una "cuestión política", y viceversa. Por ello la democracia no se puede contentar con unas transformaciones simplemente jurídico-políticas, constitucionales o "formales", ya que ante todo tiene que ver con las condiciones

concretas del ejercicio de la ciudadanía democrática. Es que la autonomía implica el rechazo de todo límite exterior, de toda autoridad trascendente para poder actuar libremente. Pero frente a esta apertura radical de posibles, que incluye la posibilidad del abismo, "una sociedad autónoma no conoce otra limitación que la autolimitación". Por ello habrá de favorecer la actividad instituyente, introduciendo al mismo tiempo la máxima capacidad de reflexividad, a través de las instituciones y de una "paideia" pertinentes. Porque se quiere la autonomía para poder hacer cosas, ¿pero qué cosas? Lo cual se relaciona con los valores sustantivos que orientan la acción y que, en definitiva, tienen que ver con colocar al ser humano como última finalidad: "Hay que terminar con las 'transformaciones del mundo' y las obras exteriores y hay que considerar como finalidad esencial nuestra propia transformación. Podemos encarar la posibilidad de una sociedad que no tenga como finalidad la construcción de pirámides, ni la adoración de Dios, ni el dominio y la posesión de la naturaleza, sino que tenga como finalidad el ser humano mismo (ciertamente en el sentido en el que dije antes que el ser humano no sería humano si no fuera más que humano)". Ahí los diversos movimientos emancipadores, como herencia viviente, pueden servir de fuente inspiradora, así como el "germen" griego que apuntaba a "la creación de seres humanos que viven con la belleza, que viven con la sabiduría y que aman el bien común" (DH, 259 y 306).

La democracia libertaria

A estas alturas ya debería quedar claro que el proyecto de autonomía se concretiza en el régimen social y político que quisiéramos denominar como una "democracia libertaria", aunque sin evocar a la corriente anarquista, porque no se trata justamente de prescindir de las instituciones, del poder o de la ley. No es seguro que él hubiera aceptado este apelativo de "libertario", pero no cabe duda de que su democracia participativa apunta a instaurar instituciones, normas o leyes, que propicien el poder creador de la autodeterminación de una comunidad "libre-igualitaria", es decir, la emancipación humana. En los años cincuenta, como ya se aludió a ello, Castoriadis piensa en la gestión colectiva de la vida social por medio de la organización socio-política consejista, en tanto que formas de autogestión y autogobierno desde lo local hasta lo global. Él mantendrá este punto de vista fundamental de una eficiencia democrática directa, con la salvedad de que ya no se referirá sólo al protagonismo de los trabajadores, sino que el portador de este proyecto será el conjunto de la población: "En

un proyecto de autonomía y democracia, es la gran mayoría de los hombres y mujeres que viven en la sociedad quienes son la fuente de la creación, el depositario principal del imaginario instituyente y que deben devenir los sujetos activos de la política explícita" (MM, 105). Ahora bien, a finales de los años ochenta hace importantes precisiones, distinguiendo entre tres esferas de la vida social donde se juegan las relaciones entre los individuos y la colectividad, entre ellos y con su institución política: "La esfera privada, *oikós*; la esfera público/privada, *ágora*; la esfera pública/pública, que en el caso de una sociedad democrática llamaré por brevedad *ecclesia*". Si bien este enfoque tripartito puede servir para el análisis de cualquier sociedad, él considera que la distinción, despliegue y articulación de estas esferas se dio por primera vez en la "polis" griega. Sobre todo porque allí, sin descuidar la independencia de las otras esferas, se manifestó la publicidad de una "ecclesia" verdaderamente compartida por todos y cada uno de los ciudadanos, que es donde se encuentra el "núcleo de la democracia": "El devenir efectivamente público de la esfera pública/pública implica que los poderes legislativo, judicial y gubernamental pertenecen efectivamente al pueblo y son ejercidos por él" (FAF, 62-65).

Por contraste con esta situación, el totalitarismo es caracterizado como el intento de unificar a la fuerza estas tres esferas, y por la privatización integral de la esfera pública/pública. Sin pretender hacer una tipología general de los regímenes políticos, tal vez lo más interesante sea su manera de visualizar la emergencia y desarrollo del Estado, ya sea del "despotismo oriental", de la monarquía absoluta o del Estado moderno. Perspectiva desde la cual subraya que si bien nuestras "democracias" contemporáneas pretenden limitar al máximo o disminuir al mínimo la esfera pública/pública, en realidad son sociedades profundamente estatistas. Pero lo más importante estriba en que "las oligarquías liberales contemporáneas comparten con los regímenes totalitarios, el despotismo asiático y las monarquías absolutas este trazo decisivo: la esfera pública/pública es de hecho, en su mayor parte, *privada*". No ciertamente en términos jurídicos, pero sí en los hechos, porque lo esencial de los asuntos públicos es siempre el asunto privado de los diversos grupos o clanes que comparten el poder efectivo y deciden tras bambalinas. Mientras que "la primera condición de existencia de una sociedad autónoma –de una sociedad democrática- es que la esfera pública/pública se vuelva *efectivamente* pública, se vuelva una *ecclesia* y no el objeto de apropiación privada por grupos particulares". Lo cual remite, a su vez, al problema de la "representación", que para Castoriadis es un tipo de alienación

porque supone la transferencia de la soberanía de los "representados" a los "representantes". Y como la política tiene que ver con el poder, la división del trabajo en política significa la división entre gobernantes y gobernados, entre dominantes y dominados. Por ello insiste en que "una democracia aceptará evidentemente una división de *tareas* políticas, no una división del *trabajo* político, es decir la división fija y estable de la sociedad política entre dirigentes y ejecutantes, la existencia de una categoría de individuos cuyo rol, profesión, *interés* es el de dirigir a los otros". En consecuencia, ello le lleva al cuestionamiento de los partidos políticos, pues como señala él, "hablamos desde hace cuarenta años del partido/Estado en los países totalitarios. Cierto, la situación es sensiblemente diferente en los regímenes liberales. ¿Pero quién reflexiona el hecho de que el lugar *efectivo del poder*, para las decisiones que verdaderamente importan, en los regímenes liberales, son los partidos? Las constituciones comunistas que afirmaban "el rol dirigente del partido" eran, en este punto, más sinceras. ¿Y por qué la filosofía política borra la naturaleza esencialmente burocrática de los partidos políticos modernos e ignora que el poder es ejercido ahí por una estructura jerárquica autocooptada?" (FAF, 64-67. Cf. FP, 156-161).

En una democracia libertaria hay que garantizar, dentro de ciertos límites legales, el libre desenvolvimiento del "oikós" y del "ágora", instituyendo una articulación siempre en proceso de reelaboración. Pero la esfera pública/pública no se define sólo por relación a los individuos y la sociedad civil, que debe "proteger", ya que es la instancia donde son discutidas y decididas las obras y empresas que conciernen y comprometen a la entera colectividad, y que no puede ni debe dejar a la iniciativa privada o pública/privada. Por otro lado, como lo enfatiza él, "ahí donde hay capitalismo, no hay verdadero mercado, y ahí donde hay mercado, no puede haber capitalismo". Motivo por el cual una sociedad autónoma instaurará un verdadero mercado definido por la soberanía de los consumidores que decidirán, democráticamente, sobre la asignación global de los recursos: "No es concebible que instituya el autogobierno de las colectividades en todos los niveles de la vida social y que la excluya en las colectividades de producción" (FAF, 70-72. Cf. FP, 174-175). Además, Castoriadis se opone tajantemente a una concepción meramente "procedimental" de la democracia, que se origina en la crisis de los significados imaginarios que atañen a las finalidades de la vida colectiva. Como él aclara, "la 'filosofía política' contemporánea –como todo el núcleo que pasa por ciencia económica- está fundada sobre esta ficción incoherente de un individuo-sustancia, bien definido en sus determinaciones

esenciales fuera o antes de toda sociedad. Es sobre este absurdo que se apoyan necesariamente tanto la idea de la democracia como simple 'procedimiento' como el pseudo-'individualismo' contemporáneo" (MI, 222). Pero el ser humano fuera de la sociedad no es nada, no puede existir ni física ni psicológicamente, y es precisamente en esa historia social donde ha surgido el proyecto de autonomía, no en tanto que "sociedad perfecta", sino como la aspiración a una sociedad tan libre y justa como sea posible. Se ha objetado que esta visión conduce a una concepción sustantiva de la felicidad de los ciudadanos que fatalmente desembocaría en el totalitarismo, a lo cual responde que el objetivo de la política no es la felicidad, que es un asunto más bien privado, sino la libertad: "La libertad efectiva (no hablo aquí de la libertad 'filosófica') es lo que llamo autonomía. La autonomía de la colectividad, que sólo se puede realizar a través de la autoinstitución y autogobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen". De ahí que la igual posibilidad efectiva de participación política de los ciudadanos en el poder requiera de la concesión efectiva a todos de las condiciones que la hacen factible, y ante todo de la "paideia" como "punto arquimédico" para la formación del auténtico ciudadano que, como lo decía maravillosamente Aristóteles, es "aquel que es capaz de gobernar y de ser gobernado". Y como ninguna sociedad puede existir sin una definición de los valores sustantivos compartidos, de los bienes sociales comunes, "la democracia como régimen es, al mismo tiempo, el régimen que intenta realizar, tanto como se pueda, la autonomía individual y colectiva, y el bien común tal como es concebido por la colectividad concernida"[13].

El conformismo generalizado

Castoriadis, atento lector de la historia de Occidente en clave de la lucha que se da entre heteronomía y autonomía, no puede dejar de advertir el contexto problemático que en el presente obstaculiza la realización del proyecto de autonomía y de democracia libertaria. Ya en sus análisis sobre el "capitalismo burocrático" había puesto de manifiesto que esta "modernización" estaba provocando un proceso de despolitización de las gentes, una apatía de los ciudadanos y la privatización de los individuos. Tendencias que no han hecho más que acentuarse en los últimos decenios, lo que le induce a establecer una nueva periodización de la modernidad en tres grandes momentos. La primera fase corresponde a la "emergencia de Occidente" que va del siglo XII al XVIII, en la cual ocurre un renacimiento del proyecto de autonomía después de un eclipse de quince siglos. Luego viene la

"época crítica moderna", que se extiende aproximadamente de 1750 a 1950, la cual está caracterizada por la lucha, aunque también por la mutua contaminación, de dos significaciones imaginarias: la autonomía y la expansión ilimitada del "dominio racional", que tienen una convivencia ambigua bajo "el techo común de la Razón". Finalmente sucede la entrada de las sociedades occidentales en "el retiro en el conformismo", preparado por "las dos guerras mundiales, la emergencia del totalitarismo, el hundimiento del movimiento obrero... la decadencia del la mitología del Progreso" (MM, 16-19). En el mundo moderno se da entonces la "coexistencia conflictiva" de dos significaciones imaginarias sociales nucleares: el proyecto de autonomía, la lucha por la emancipación del ser humano, y el proyecto demencial del capitalismo con su "expansión ilimitada de un pseudo-dominio pseudo-racional", que desde hace tiempo ha cesado de corresponder sólo a las fuerzas productivas para convertirse en un proyecto global. De ahí el imperialismo como su expresión a la escala del planeta o el totalitarismo en tanto que punto extremo de ese proyecto de dominación, así como la "fantástica autonomización" de la tecno-ciencia que nutre la ilusión de omnipotencia (Cf. MI, 90; CL, 221-248).

Todo lo cual ha conducido a una paulatina ruptura del "equilibrio inestable" entre esas dos significaciones imaginarias: "El período presente es así bien definible como el retiro general en el conformismo. Conformismo que se encuentra típicamente materializado cuando centenas de millones de telespectadores sobre toda la superficie del globo absorben cotidianamente las mismas nimiedades, pero también cuando los 'teóricos' van repitiendo que no se puede 'quebrar la clausura de la metafísica greco-occidental'" (MM, 23). Este "eclipse" prolongado del proyecto de autonomía muestra la gravedad de la situación porque, como señala él, una cosa es un capitalismo con oposición y otra muy diferente un despliegue capitalista sin resistencia ni conflictos sociales y políticos fuertes, que incluso lo puede llevar a su propia descomposición. Y en efecto, se va produciendo una crisis general de las instituciones sociales donde se pierde el sentido del trabajo, de la política, de las relaciones familiares, de la educación: "Lo que está precisamente en crisis hoy día es la *sociedad como tal* para el hombre contemporáneo. Paradójicamente asistimos, al mismo tiempo que a una hiper o super-socialización (factual y externa) de la vida y las actividades humanas, a un 'rechazo' de la vida social, de los otros, de la necesidad de la institución, etc... El hombre contemporáneo se comporta como si la existencia en sociedad fuese una odiosa carga que sólo una fastidiosa fatalidad le impide evitar" (MI, 22). Así es como la

población se sumerge en la apatía y la privatización, abandonando el dominio público a las oligarquías burocráticas, empresariales y financieras: "Un nuevo tipo antropológico de individuo emerge, definido por la avidez, la frustración, el *conformismo generalizado* (lo que en la esfera de la cultura se llama pomposamente el postmodernismo)". Es que pareciera que el capitalismo hubiese logrado fabricar el tipo de individuo que le conviene: "Perpétuamente distraído, zapeando de un 'goce' a otro, sin memoria y sin proyecto, listo a responder a todas las solicitudes de una máquina económica que cada vez destruye más la biosfera del planeta para producir las ilusiones llamadas mercancías" (FAF, 75). En el fondo, la descomposición se nota sobre todo en la desaparición de las significaciones, en la evaporación casi completa de los valores y del sentido de la existencia, que en último término resulta altamente amenazante para la supervivencia del mismo sistema.

Desde el punto de vista político, el "ascenso de la insignificancia" se hace patente en la disolución del conflicto social, político e ideológico, y en la decadencia de la creación espiritual, ya que el mundo occidental cesa de meterse verdaderamente en cuestión, dando paso a una nueva forma de heteronomía que consiste en pensar y actuar según la institución y el medio social lo imponen. Al respecto indica que "lo que hay es una especie de Niágara histórico; no hay conspiración, pero todo conspira en el sentido de que todo respira a la vez, todo respira en la misma dirección: la corrupción que se ha vuelto sistémica; la autonomización de la evolución de la tecnociencia, que nadie controla; naturalmente, el mercado, la tendencia de la economía, el hecho de que nadie se preocupe de saber si lo que se produce sirve para algo sino únicamente si es vendible, o incluso ni siquiera eso, porque si se produce algo se hará que sea vendible por medio de la publicidad"[14]. Esto se expresa también en el sentimiento compartido de la falta de un "proyecto histórico", en la fragmentación de los sujetos sociales y políticos, así como en la carencia de un proyecto global alternativo. En cuanto al régimen político actual, Castoriadis reconoce que "estos regímenes de oligarquía liberal representan el compromiso alcanzado por nuestras sociedades entre el capitalismo propiamente dicho y las luchas emancipadoras que han intentado transformarlo o liberalizarlo; compromiso que garantiza, no se niega, no solamente libertades, sino ciertas posibilidades para ciertos miembros de las categorías dominadas" (MI, 123. Cf. DH, 88). Sin embargo, ello no le impide constatar que las pretendidas "democracias" occidentales son en realidad oligarquías liberales pseudo-representativas, que corresponden a una democracia vaciada de su sustancia por la oligarquización de la política, su

confiscación en provecho de grupos particulares y en detrimento del cuerpo político. Agrega por ello que "una de las múltiples razones por las cuales es risible hablar de 'democracia' en las sociedades occidentales de hoy día es que la esfera 'pública' es ahí de hecho privada, y esto tanto en Francia como en los Estados Unidos o en Inglaterra" (FP, 152. Cf. DH, 108). Por lo demás, todo esto viene acompañado por una constante "des-educación" política de los ciudadanos que los disuade de participar en los asuntos públicos para dejarlos en manos de los expertos. En tal sentido, él comenta que se ha proclamado el triunfo de la democracia como el triunfo del "individualismo", pero este "individualismo" no puede ser una forma vacía donde los individuos "hacen lo que quieren", así como la "democracia" no puede ser simplemente procedimental: "Los 'procedimientos' son cada vez llenados por el carácter oligárquico de la estructura social contemporánea, como la forma 'individualista' es llenada por el imaginario social dominante, imaginario capitalista de la expansión ilimitada de la producción y el consumo" (MI, 204).

Un proyecto político para hoy

El cuadro que pinta Castoriadis de la crisis civilizatoria de Occidente no resulta muy alentador, pues todo lleva a pensar que se está pasando por una "fase de inhibición", por un momento de "impotencia creadora". No obstante, él estima que esas sociedades no están muertas y que la exigencia democrática libertaria continúa trabajándolas, aunque sea subterráneamente: "Así como la evolución actual de la cultura está relacionada con la inercia y pasividad social y política que caracteriza nuestro mundo, así el renacer de su vitalidad, si tiene que suceder, será inseparable de un gran movimiento socio-histórico, que reactivará la democracia y al mismo tiempo le dará la forma y los contenidos que el proyecto de autonomía exige" (MI, 205). No en vano se es heredero de una larga tradición democrática y revolucionaria que se remonta hasta el germen griego, pero que a su vez es recreada en la modernidad con sus propios aportes: "Un cuestionamiento mucho más radical, una universalización hasta cierto punto efectiva, no porque esté realizada, sino porque está planteada explícitamente como exigencia. Mi conclusión es que hay que ir más lejos que los griegos y que los modernos. Nuestro problema es instaurar una verdadera democracia en las condiciones contemporáneas". Es que ahora se quiere una democracia para todos, lo cual obliga a que esta universalización no permanezca formal e incompleta, sino que se convierta en una universalidad sustantiva: "Esto sólo puede ser hecho poniendo en su sitio a los 'disfrutes', demoliendo la

importancia desmesurada que ha tomado la economía en la sociedad moderna y ensayando la creación de un nuevo ethos, un ethos centralmente ligado a la mortalidad esencial del hombre"[15]. Estamos aquí, pues, ante una interpretación posible de la historia humana, pero también frente a un desafío y una elección que implica relanzar el proyecto de autonomía democrática en nuestras actuales circunstancias.

Esta interpretación condensa las múltiples experiencias y aspiraciones de los movimientos efectivos hacia la autonomía, del pasado y del presente, dentro de la elaboración de un proyecto político global. Afirma por ello que "debemos atrevernos a querer un futuro, no *cualquier* futuro, no un programa detenido, sino ese desarrollo siempre imprevisible y siempre creador, en cuya formación podemos participar a través del trabajo y de la lucha, a favor de la creación y contra aquello que pueda obstaculizarla" (FP, 144). Como ya puede suponerse, los obstáculos que aparecen son colosales, pero eso no le impide abrir el horizonte señalando las tareas que nos quedan por delante, pues la humanidad puede hacer algo mejor: "No veo como una sociedad autónoma, una sociedad libre podría instituirse sin un verdadero devenir público de la esfera pública/pública, una reapropiación del poder por la colectividad, la abolición de la división del trabajo político, la circulación sin trabas de la información política pertinente, la abolición de la burocracia, la descentralización más extrema de las decisiones, el principio: no ejecución de las decisiones sin la participación en la toma de las decisiones, la soberanía de los consumidores, el autogobierno de los productores acompañado de una participación universal en las decisiones que comprometen a la totalidad, y de una autolimitación de la cual he esbozado más arriba ciertos rasgos importantes" (FAF, 74). En la lógica de Castoriadis habría que marginar a los partidos políticos, estableciendo una red horizontal y vertical de formas de autogestión y autogobierno hasta llegar a la escala planetaria, pues con frecuencia son los modos de la representatividad los que frenan la participación ciudadana en la toma de decisiones. Al interior de esta dinámica de la constitución de órganos colectivos autónomos y democráticos, que están por inventarse históricamente, habría que apuntar a la reapropiación de la economía por la política democrática. Ya que "la democracia supone la igualdad en el reparto del poder y en las posibilidades de participación en el proceso de toma de decisión política. Esto es naturalmente imposible cuando los individuos, grupos o burocracias empresariales controlan los centros de un enorme poder económico que, particularmente en las condiciones modernas, se traduce inmediatamente en poder político"[16]. Más profundamente, y puesto

que una sociedad autónoma sólo puede instaurarse por la actividad autónoma de la colectividad, habrá que cuestionar los valores y las significaciones vigentes. Pues "ella presupone que la pasión por la democracia y por la libertad, por los asuntos comunes, tome el lugar de la distracción, del cinismo, del conformismo, de la carrera consumista. En resumen: presupone, entre otras cosas, que lo 'económico' cese de ser el valor dominante o exclusivo". A lo cual añade: "El 'precio a pagar' por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, *único*"[17].

Todo lo cual nos conduce a la institución más radical y central de una democracia libertaria, a la "paideia" o educación integral por y para la autonomía, ya que "un hombre democrático no es cualquier individuo": "En la política la principal educación consiste en la participación activa en la cosa pública, lo cual implica una transformación de las instituciones que incite a esa participación y la vuelva posible, mientras que las instituciones actuales repelen, alejan y distancian a las gentes de participar en los asuntos públicos. Pero eso no basta. Es necesario que las gentes sean educadas, y sean educadas para el gobierno de la sociedad. Es necesario que sean educadas en la cosa pública. Pues bien: si usted toma la educación actual, no tiene estrictamente nada que ver con eso" (II, 25-26. Cf. MI, 72). Se requiere, entonces, de una reforma radical de la educación, contribuyendo a que los sujetos socio-políticos se movilicen hacia una auto-organización democrática generalizada que oponga su creatividad al proceso de reificación, y hacia una frugalidad razonable que haga valer su "frónesis" o autolimitación a la desmesura capitalista que nos está llevando al abismo. Como lo escribe él, "no necesitamos algunos 'sabios'. Necesitamos que la mayoría adquiera y ejerza la sabiduría, lo que requiere una transformación radical de la sociedad como sociedad política, instaurando no solamente la participación formal sino la pasión de todos por los asuntos comunes. Ahora bien, seres humanos sabios es la última cosa que la cultura actual produce" (MM, 99-100). Pese a ello, ahí está el reto que vale la pena asumir porque "lo que permanece hoy día como herencia defendible de la creación europea y como germen de un futuro posible, es un proyecto de autonomía de la sociedad, que se encuentra en una fase crítica. Es nuestra responsabilidad hacerlo revivir, avanzar y fecundar las otras tradiciones"[18]. La universalidad de este proyecto de autonomía se apoya en la universalidad de la razón, de la democracia, de las significaciones imaginarias de libertad-igualdad-justicia. Ya que, según argumenta Gérard David refiriéndose a la autonomía, "ella misma reposa sobre una potencialidad de todo ser humano social, de devenir una subjetividad reflexiva y deliberante, un ser autónomo

y un ciudadano"[19]. He ahí por qué, finalmente, los individuos y las sociedades pueden acceder en principio al sentido del proyecto de autonomía política, aunque su realización efectiva en la historia a través de una democracia radical y libertaria esté aún en suspenso. "Pero, mientras dure esta hipnosis colectiva, existe para los que entre nosotros tienen el pesado privilegio de poder hablar, una ética y una política provisionales: develar, criticar, denunciar el estado de cosas existentes. Y para todos: intentar conducirse y actuar de una manera ejemplar en donde uno se encuentre. Somos responsables de lo que depende de nosotros" (FP, 180).

A modo de conclusión

Luego de esta exposición sintética del pensamiento político de Castoriadis, que significa una recepción parcial pero en torno a un eje medular de su obra, cabe hacer alguna apreciación crítica de sus planteamientos. Porque leer a este autor desde América Latina puede resultar una experiencia muy sugerente, puesto que nos transporta hasta la "polis" griega y nos sintoniza con la larga y densa tradición de la lucha por la autonomía democrática que atraviesa a la historia europea hasta el presente. Nos sitúa así ante una memoria de liberación, que también es nuestra, y frente a un desafío de creación histórica en nuestras condiciones específicas. Pero a la vez nos permite avizorar algunas unilateralidades y limitaciones de sus geniales propuestas, que tienen mucho que ver con la peculiaridad de sus enfoques filosóficos y políticos. Así es como se podría echar de menos los "caminos de la utopía", para decirlo con Martín Buber, de la tradición judeo-cristiana, que también es un componente esencial de la cultura occidental. Atenas es reivindicada como la tierra natal del proyecto de autonomía, mientras que Israel estaría más bien en el centro de una visión heterónoma que todo lo basa en una "ley de Dios" incuestionable porque él es el Justo por definición. Pero cómo se explica que un teólogo de la liberación de hoy, como Leonardo Boff, sostenga que la democracia planetaria es un desafío gigantesco pero no imposible, siendo la condición para que sobrevivamos todos comunitariamente: "El ideal democrático, ya lo decía Jacques Maritain, es el nombre profano para el ideal cristiano de hermandad, pues tiene como motivo determinante la igualdad, el amor y la solidaridad. El ideal democrático es mucho más que las democracias concretas actualmente vigentes... El cristianismo debe ayudar a crear un mundo para todos, y no sólo para los cristianos. Y la democracia es el marco social y político que a todos beneficia"[20]. Por ello estima Ángel Enrique Carretero Pasín que en la actitud castoridiana resuena el espíritu inquisidor

del marxismo y del psicoanálisis que, desde una impronta racionalista-ilustrada, despliegan en contra de la religión: "En la esencia de la religión, pues, no está necesariamente implicada la heteronomía, la naturaleza de la religión no está consustancialmente reñida con la posibilidad de que el ser humano se haga cargo de su destino histórico, tal como se pensaba desde los cánones ilustrados... La reavivada efervescencia de lo místico y de lo religioso en nuestro presente puede ser interpretada, entonces, como un *retorno de lo reprimido* por la modernidad, como un ansia por *reencantar* nuevamente la existencia"[21].

Yendo más al fondo del asunto, tal vez lo más discutible sea su distinción y tajante oposición entre "culturas cerradas" y "culturas abiertas", que podría ir contra la aceptación plena de la diversidad cultural. Superando un mero relativismo cultural, Castoriadis proporciona un criterio para juzgar a las diversas culturas, que no es "objetivo", externo o transcultural, sino más bien un criterio "reflexivo" inmanente o intracultural. Ya que si bien la mayoría de las sociedades han vivido en la heteronomía, guiadas por un referente extrasocial, "hay una sola singularidad cualitativa de Europa, del mundo greco-occidental que cuenta para nosotros: es la creación de la universalidad, la apertura, el cuestionamiento crítico de sí misma y de su propia tradición" (DH, 241). En esta superioridad crítico-racional y axiológica de Occidente, se cuela un etnocentrismo que resulta difícil de aceptar. Motivo por el cual, Mario Teodoro Ramírez opina que más allá de un "pluralismo acrítico" y de una "razón crítica eurocéntrica", habría que elaborar una tercera opción. Para ello se hace necesario relativizar y matizar, no absolutizar, la distinción entre culturas cerradas y culturas abiertas, proponiendo un criterio ético que se formularía en términos "negativos" y "formales" para la crítica cultural y las relaciones interculturales: "En cuanto creaciones de la imaginación, todas las culturas valen igual y son respetables e incuestionables, salvo en un caso: cuando, recurriendo a cualquier tipo de justificación –religiosa, científica o crítica-, se conciban como especiales y se crean legitimadas a priori para negar, dominar, educar o 'salvar' a las demás"[22]. Este criterio no anula la posibilidad de que se den relaciones críticas entre las culturas, pero sugiere que deben operar bajo un principio de reciprocidad y ejercerse de forma más sutil y prudente, menos soberbia y ambiciosa. Por su lado, Emmanuel Lizcano alude, no sin ironía, a lo que denomina "la heteronomía de la 'autonomía'", advirtiendo que de su bipartición fundamental entre la sociedad "greco-ilustrada" y "todas-las-otras" se sigue una inquietante paradoja. Ya que "se

postulan como ejemplo de autonomía precisamente ciertas sociedades de las que emerge esa excepción histórica que es el aparato del Estado. Es decir, sociedades en las que una parte de ellas se separa del resto; resto (o pueblo) para el que la parte separada dicta leyes... La otra cara de la paradoja se muestra en que, para Castoriadis, resultan heterónomas todas las sociedades sin Estado, todas las formas de convivencia y de decisión colectiva en las que los concernidos se las arreglan para que ninguna instancia se escinda del común y dicte leyes sobre él (ni siquiera bajo subterfugios representativos). ¿Será casualidad que casi todos los ejemplos de esta autonomía, bastante más radical de la castoridiana, hayan de buscarse fuera del ámbito greco-europeo-posmedieval?" Citando los estudios de Pierre Clastres sobre las "sociedades contra el Estado" de América del Sur, pueblos a los que los primeros misioneros caracterizaron como gentes "sin rey, sin fe, sin ley", comenta: "Acaso aquí empecemos a vislumbrar las aporías del concepto ilustrado de autonomía: en las diferencias entre lo 'sin ley' y lo 'con ley'... en la oposición entre la costumbre y la legislación positiva. Una vez asumido el 'imperio de la ley', ¿no estamos ya condenados a movernos, como bajo cualquier otro imperio, bajo una radical heteronomía?"[23].

Sin pronunciarnos definitivamente sobre lo acertado o no de estas críticas y de otras que se podrían mencionar, dado además el estilo polémico del propio Castoriadis que le induce a veces a adoptar posturas muy drásticas, conviene no olvidar que estamos ante un pensamiento complejo, capaz de autocriticarse y entrar en matizaciones. Así sucede, por ejemplo, cuando especifica que "no puede haber nunca una ruptura total del cierre, es cierto. Pero existe una diferencia cualitativa enorme entre un mundo donde hay un cierre, quizás con fisuras porque nada se da absolutamente, y un mundo que abre este cierre"[24]. De otra parte, no se puede tratar como a un simple "ilustrado-racionalista" a quien ha colocado en el centro de su filosofar a la imaginación creadora, sosteniendo que la razón no se puede fundar racionalmente, y que ha dicho que "el hombre es un animal poético" dotado de fantasía: "El hombre no es un animal razonable, como afirma el viejo lugar común. Tampoco es un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que, también por esto, deviene o puede devenir razonable. La esperma de la razón está contenida también en la locura integral del primer autismo"[25]. En una perspectiva más socio-histórica, él considera que las Luces sólo forman un movimiento de la sinfonía creadora que constituye el proyecto de autonomía: "Muchas cosas importantes han sucedido desde la *Aufklärung* que no se limitan a la aplicación de sus ideas.

Sobre todo, si tuviera que aparecer un nuevo período de actividad política tendiente a la autonomía, éste nos llevaría mucho más lejos no solamente de la *Aufklärung* sino además de todo lo que hoy somos capaces de imaginar" (FP, 131-132). Por tanto, tal vez lo más sensato sea empeñarse en profundizar en su obra polifacética, apropiándonos críticamente de sus planteamientos subversivos orientados a la elaboración de un proyecto político global por medio de una democracia libertaria que siempre permanecerá abierta y en cuestionamiento. Pues hay que preguntarse sobre cómo imaginar y efectuar el pasaje de una "democracia representativa", muy restringida, hacia una democracia más directa, plural e integral. Especialmente en nuestro contexto latinoamericano donde, como lo observa Pierre Mouterde después de estudiar algunos de los movimientos socio-políticos más importantes de la actualidad, ya sea en Ecuador, Brasil o México: "Todos apuntan a su manera hacia la idea de una 'ruptura democrática'. O más exactamente, haciendo de la democracia su caballo de batalla, todos la conciben al modo de la ruptura o al menos de la superación. Ruptura y superación con respecto a los límites formales de la democracia representativa tan frecuentemente puesta bajo tutela en América Latina, pero también con respecto de las formas tradicionales de gestión y de toma del poder enfocadas por la izquierda tradicional"[26]. Punto de partida novedoso, que habrá que ahondar y ensanchar dentro de un proceso dirigido hacia la obtención de la autonomía individual y colectiva en nuestra "era planetaria", que también exige la constitución de una ciudadanía mundial. Pues como destaca Castoriadis, "si queremos dar más posibilidades de victoria a la libertad, no lo conseguiremos corriendo en pos de 'lo que se lleva' y 'lo que se dice', ni debilitando lo que pensamos y queremos. Lo que necesita de nosotros no es lo que ya existe, sino lo que podría y debería ser" (FAF, 77).

Notas

[1] Véase de E. Morin el Epílogo a CB; también su contribución "Un Aristote en chaleur", en "Pour une philosophie militante de la démocratie", Revue européenne des sciences sociales, Tome XXVII, 1989, N. 86.

[2] A. Maestre, en la sección "Perfiles filosófico-políticos", Metapolítica N. 8, México, 1998, p.709.

[3] Véase la "Presentación de la revista 'Socialisme ou barbarie'", en SB I. Para un estudio detallado de las tensiones, debates y escisiones del grupo, hasta su disolución final, ver Philippe Gottraux, "Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre", Editions Payot Lausanne, France, 1997. En lo referente a la relación conflictiva entre Lefort y Castoriadis, se puede consultar a Esteban Molina, "La experiencia de Socialismo y Barbarie", en el número titulado "Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad", Anthropos 198, Barcelona, 2003.

[4] SB I, 308. Más tarde agregará la fusión del "poder militar": "La estratocracia rusa es una creación original, un animal histórico nuevo" (DH, 217). Cf. C. Castoriadis, *Devant la guerre I*.

[5] En otro sitio anota que "la construcción de esta máquina para apoderarse del poder del Estado testimonia el predominio del imaginario capitalista: todo acontece como si no se supiera organizar de otro modo. No se ha señalado lo bastante que Lenin inventa el taylorismo cuatro años antes que Taylor. El libro de Taylor es de 1906; *¿Qué hacer?* es de 1902-1903. Y Lenin habla en él de división rigurosa de tareas, con argumentos de pura eficacia instrumental..." (CB, 82).

[6] IIS, 20 y 103. Cf. "Marxismo-léninisme: la pulvérisation", en MI.

[7] La insurrección húngara de 1956 vino a confirmar y reforzar la ya larga tradición consejista que surge con la Comuna de París, si no antes. Cf. SB II, 185; CS, 367.

[8] Cf. "La suspension de la publication de S. ou B.", en EMO II, 417. Juan Manuel Vera señala que "la evolución de Castoriadis en los últimos veinte años de su vida no implica una desradicalización de su discurso sino una profundización en el proyecto de transformación social; es un discurso opuesto al que, en esos mismos años, emprendían los filósofos de la posmodernidad, entre ellos el antiguo miembro de SB Jean-Francois Lyotard, hacia una retirada de los discursos generales y la apelación a un saber disperso y fragmentario". Castoriadis (1922-1997), Ed. del Orto, Madrid, 2001, p.26.

[9] SB I, 70. Andreas Calyvas le reprocha que "su noción de heteronomía subestima las funciones coercitivas del Estado liberal y del mercado capitalista y pasa por alto la violencia física organizada en el sentido más estricto del término, es decir, la violencia contra los cuerpos...". "Heteronomía, alienación, ideología. Cornelius Castoriadis y la cuestión de la dominación", en el Cuaderno dedicado a Castoriadis de Archipiélago N. 54, 2002, p.77. Puede ser que tenga algo de razón, pero como él argumenta, "la supresión de la heteronomía es tanto la supresión de la dominación de grupos sociales particulares sobre el conjunto de la sociedad, como la modificación de la relación de la sociedad instituida a su institución, la ruptura de la servidumbre de la sociedad con respecto a su institución" (CS, 23).

[10] AE, 44-45. Así refiere: "Asumirse como sujeto social e histórico en un proyecto de transformación que aquí también podría formularse: donde Nadie estaba, Nosotros debemos devenir, y quien todavía sabe que, no más que el Ello, no puede ser cuestión de eliminar o dominar a Nadie –el campo social-histórico– sino de instaurar otra relación de la colectividad con su destino" (CL, 64).

[11] DH, 263 y 253. "La creación política griega es esencialmente la democracia –acota–, la cual es objeto del odio inextinguible de Platón", MI, 190. Cf. C. Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*.

[12] EA, 36-39. Resulta que " la problemática humana hoy supera infinitamente todas las transformaciones 'económicas' o estrechamente 'políticas'... Estos movimientos expresan precisamente el rechazo de la dominación en todos los dominios, la búsqueda de la autonomía" (DH, 25).

[13] MI, 226 y 240. Cf. Andreas Kalyvas, "La politique de l'autonomie et le défi de la déliberation: Castoriadis contre Habermas", en *Les temps modernes* N.609, 2000. Ahí concluye que espera " haber mostrado no solamente que la potencia crítica de la aproximación de Castoriadis puede ayudar a denunciar los impases y límites inherentes a los modelos de la democracia comunicativa, sino haber establecido como él rearticula la fuerza creadora popular del poder imaginario social instituyente de la multitud y las estrategias democráticas del poder" (p.102).

[14] II, 40-41. Como anota Fabio Ciaramelli, "la alternativa 'socialismo o barbarie' –retraducida en estos términos: sociedad autónoma o sociedad cerrada y desgarrándose sin crear nada nuevo– permanece una alternativa". "Le cercle de la création", en "Pour

une philosophie militante de la démocratie ". *op. cit., p.103.*

[15] MI, 174. También expresa en el mismo libro que "un ser –individuo o sociedad– no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una verdadera democracia –no una 'democracia' simplemente procedimental–, una sociedad autoreflexiva, y que se autoinstituye, que siempre puede cuestionar sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente en la prueba de la mortalidad virtual de toda significación instituida. Sólo a partir de ahí puede crear y, llegado el caso, instaurar 'monumentos imperecederos': imperecederos en tanto que demostración, para todos los hombres del futuro, de la posibilidad de crear la significación habitando al borde del Abismo" (MI, 65-66).

[16] FP, 142. Y esto se torna urgente porque con el neoliberalismo "las firmas transnacionales, la especulación financiera y hasta las mafias, en el sentido estricto del término, saquean el planeta, únicamente guiadas por la visión a corto plazo de sus beneficios" (FP, 91-92).

[17] FAF, 76. "Hay que destruir, además, el empuje y los afectos que corresponden a esta representación. Empuje de una expansión sin límite de un pretendido dominio y de una constelación de afectos que curiosamente lo acompaña: irresponsabilidad y despreocupación. Debemos denunciar a la *hybris* entre y alrededor de nosotros, acceder a un *ethos* de autolimitación y de prudencia, aceptar esta mortalidad radical para poder ser, en la medida de lo posible, libres" (FP, 180). Cf. MM, 169.

[18] MI, 57. Más adelante reitera que "tomando en cuenta la crisis ecológica, la extrema desigualdad del reparto de las riquezas entre países ricos y países pobres, la casi imposibilidad de que el sistema continúe su curso presente, lo que se requiere es una nueva creación imaginaria de una importancia sin igual en el pasado, una creación que ubicaría en el centro de la vida humana otras significaciones que no fueran la expansión de la producción y el consumo, que plantearía objetivos de vida diferente, que pudieran ser reconocidos por los seres humanos como algo que valiera la pena... el desarrollo de los seres humanos en vez del desarrollo de los cachivaches" (MI, 95-96).

[19] G. David, Cornelius Castoriadis. *Le projet d'autonomie*, Ed. Michalon, Paris, 2000, p.129.

[20] L. Boff, *La voz del arco iris*, Trotta, Madrid, 2003, pp.195-198.

[21] A.E. Carretero Pasín, "La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis", en Anthropos

198, op. cit., p.105.

[22] M.T. Ramírez, "Pluralismo cultural y desencanto de la razón crítica. Una crítica de la filosofía de la cultura de Cornelius Castoriadis", en Teresa Santiago (compiladora), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, UAM-Iztapalapa-Plaza y Valdés, México D.F. 2000, p.143.

[23] E. Lizcano, "Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la ilustración", en Anthropos N. 198, op. cit., p.194-195. Desde otra entrada, Emmanuel Rodríguez se pregunta: "¿Acaso la ley como representación del límite no supone la vuelta a un fundamento clásico de la democracia liberal: el bien común como principio de autolimitación para la autoconservación de la sociedad?... ¿qué justifica esa necesidad política del límite, como figuración histórica de la libertad? ¡Qué enorme atrevimiento –incluso para Castoriadis– pensar la libertad sin la necesidad del límite!". "Límite y tragedia. La libertad en Castoriadis", en Archipiélago N. 54, op. cit., p.70-71.

[24] MI, 180. En otro momento evoca el requerimiento de transformar "la técnica y el saber occidentales de manera que pudieran estar al servicio del mantenimiento y desarrollo de las formas auténticas de sociabilidad que subsisten en los países 'sub-desarrollados' y, en cambio, la posibilidad para los pueblos occidentales de aprender ahí alguna cosa que ellos han olvidado, de inspirarse para hacer revivir formas de vida verdaderamente comunitarias" (DH, 174).

[25] IIS, 206 y 404. Cf. Xavier Pedrol, " Castoriadis: un proyecto de reilustración ", en Archipiélago N. 54.

[26] P. Mouterde, *Quand l'utopie ne désarme pas. Les pratiques alternatives de la gauche latino-américaine*, Écosocieté, Montréal, 2002, p.175-176.

Abreviaturas y bibliografía de Castoriadis

MM: **Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III**, Seuil, Paris, 1990.
CB: **Ciudadanos sin brújula**, Coyoacán, México D.F., 2000.
DH: **Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II**, Seuil, Paris, 1986.
FAF: **Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V**, Seuil, Paris, 1997.
SB: **La sociedad burocrática I y II**, Tusquets, Barcelona, 1976.
DG: **Devant la guerre I**, Fayard, Paris, 1981.
CMR: **Capitalisme moderne et révolution I et II**, Union Générale d'Editions, France, 1979.
IIS: **L'institution imaginaire de la société**, Seuil, Paris, 1975.
MI: **La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV**, Seuil, Paris, 1996.
EMO: **L'expérience du mouvement ouvrier I et II**, Union Générale d'Editions, France, 1974.
CS: **Le contenu du socialisme**, Union Générale d'Editions, Paris, 1979.
II: **La insignificancia y la imaginación. Diálogos**, Trotta, Madrid, 2002.
EA: **De l'ecologie a l'autonomie** (con D. Cohn-Bendit), Seuil, Paris, 1981.
FP: **Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI**, Seuil, Paris, 1999.
CL: **Les carrefours du labyrinthe**, Seuil, Paris, 1978.
PP: **Sur *Le Politique* de Platon**, Seuil, Paris, 1999.

La Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
y la revista Dialéctica

Felicitan al Dr. Adolfo Sánchez Vázquez
Doctor Honoris Causa de la BUAP
por su noventa aniversario

¡FELICIDADES!

Buscándole tres pies al gato y haciendo réplicas[1]:

Teoría neo-colonial, "post-colonial" y *Nappy Hair*

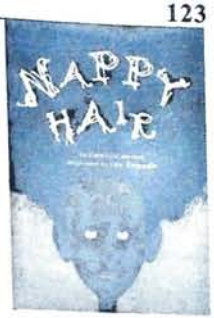
paul majkut

En 1997 estallaron en los medios de comunicación de la cultura popular norteamericana, dos controversias que sugieren una debilidad en la "teoría post-colonial" contemporánea, dicha teoría afirma una *absoluta* hegemonía epistemológica del discurso imperialista sobre la articulación nativa, al suponer una incapacidad de los textos nativos para "contestar" ante los imperativos de dicho discurso (Spivak 128). La primera controversia surge en Oakland, California, una ciudad predominantemente afro-americana, el Comité de Educación aprobó en 1996 una resolución en la que reconoce la existencia y las bases culturales e históricas de sistemas lingüísticos africanos, conocidos en inglés como *Ebonics* ("del Ébano"), a estos se les considera como lenguas distintas y no como meros dialectos del inglés (Resolución Enmendada)[2]. La resolución ordena la implantación de *Ebonics* como herramienta dentro del enfoque de enseñanza bilingüe aceptado en la "Enseñanza del Inglés como Segundo Idioma" (TESL), gracias a lo cual tuvieron amplia utilización en ese tiempo las metodologías pedagógicas bilingües y de "total inmersión" en escuelas públicas de toda California.

En la mente popular, con frecuencia mal informada, la nueva pedagogía bilingüe pareció entrar en conflicto con las metodologías anteriores, convirtiéndose así en tema de una intensa lucha política entre facciones que cruzaron las líneas de lo étnico y lo lingüístico. Finalmente, la controversia dio como resultado un voto popular que prohibió el uso del enfoque bilingüe en las escuelas públicas de California.

La segunda controversia ocurrió en el centro de Brooklyn, Nueva York, cuando Ruth Sherman, una maestra "blanca" de tercer año de primaria, fue obligada a renunciar a su empleo por padres de familia afro-americanos que furiosamente objetaron su decisión de incluir, entre las lecturas de la clase, el libro para niños *Nappy Hair* ("Cabello rizado") de

Paul Majkut, profesor en la Escuela de Artes y Ciencias de la National University en San Diego California, presidente de la Society For Phenomenology and Media. Especialista en fenomenología y cine.



Carolivia Herron. Sherman explicó que la lectura de dicho libro "tenía como objetivo ayudar a la clase a celebrar sus diferencias, enseñarles acerca del orgullo propio y la autoestima" (ABCNews.com), pero cuando los padres de familia afro-americanos y puertorriqueños vieron las páginas del libro fotocopiadas en blanco y negro, acusaron a Sherman de ser "insensible" racialmente e iniciaron protestas en la escuela que rápidamente provocaron su renuncia.

En el marco de una reconsideración de la "teoría de la colonia interna", respaldada en 1928 por el Sexto Congreso Mundial del Comunismo Internacional en Moscú y aplicada a la "cuestión negra", las dos controversias antes descritas permiten describir lo que podría llamarse "el hijo post-colonia-interna", y ofrecen evidencia para poner en duda la declaración "post-colonial" de Spivak de que "no hay espacio desde el cual pueda hablar el sujeto subalterno (sexualmente subalterno)" (129). En consecuencia se esperaría un silencio doblemente impuesto a Herron, la autora cuya propia "cabeza rizada" sirvió de modelo para Brenda, el personaje central de *Nappy Hair*. Contrariamente a lo que afirma la sentencia "post-colonial" de Spivak, el elegante lenguaje del libro y el espacio cultural que ocupa parece ser audible ideológicamente.[3] *Nappy Hair* constituye, además, una evidencia en contra de los académicos burgueses (Majkut, "Búhos y ruiseñores" 86-89) que bienintencionadamente se engañan a sí mismos al sugerir que "Marx ofreció una posición epistemológica que nos permite comprender el mundo *como si* perteneciéramos al proletariado" y que Franz Fanon "nos obliga a mirar el mundo *como si* fuéramos personas de color" (Franco 368). Tales argumentos carecen de bases en la empatía epistemológica necesaria para el reconocimiento del sujeto-como-tal (Majkut, "Empathy's Imposture" 59-60)[4].

Como sostiene Marx, no se trata de interpretar el mundo sino de transformarlo. Es extraordinariamente ingenuo creer que las dulces manos de la práctica académica podrían producir, como si tal practica tuviese callosidades, un entendimiento del trabajo manual[5]. Tales teorías ignoran la noción marxista de que el conocimiento se genera en la *práctica*. Sin tomar en cuenta actos de fe intelectual, las callosidades permanecen decididamente como algo *ilusorio*.[6]

La noción del "subalterno silencioso" en la epistemología "post-colonial" no es sólo contraproducente para la liberación, sino que habla ella misma con una voz *neo-colonial* encontrada frecuentemente en la práctica académica de las instituciones del oeste norteamericano. Como lo indica acertadamente Stephen Slemon, "el interés académico en esta historia y el discurso del colonialismo es buscar convertirse en el último bastión de la teoría

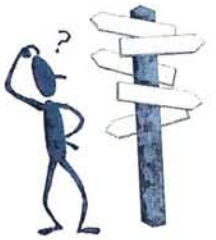
global y del universalismo europeo mismo" (Slemon 52). Nótese que Slemon hace uso del sentido figurado de "universalismo europeo" sin hacer explícita su postura respecto a la posibilidad de un discurso universal que no pertenezca ni al colonizado ni al colonizador, esto es, a la posibilidad de una opresión colonial universal. La confusión teórica que resulta aquí de la combinación del "sujeto epistemológico" y del "ser socialmente-construido" yace en la raíz de la *epistemología académica neo-colonialista*, una teoría que, como dice Bill Ashcroft, promueve "formas con las que el discurso post-colonial podría, involuntariamente, convertirse en un 'colonizador en su momento'" (4). En resumen: debe pensarse y aprenderse nuevamente el universalismo de la narrativa post-colonial.

La teoría original de la colonia interna, que circuló en los Estados Unidos de América a finales de la década 1920-1930 como la *Tesis sobre la cuestión negra*, no distingue entre afro-americanos del norte y del sur de los Estados Unidos. Dicha tesis, puesta a consideración por el Comité Ejecutivo del Comunismo Internacional, se refiere a la "cuestión negra" como a la de una *nación oprimida*, lo cual explica porque la doctrina de la auto-determinación se encontrara en el núcleo del programa del Partido Comunista de los Estados Unidos (Registro 55)[7].

Si ha de trascender las diferencias raciales, la identidad revolucionaria no puede fundarse en una cultura nacional que se sienta respaldada en un pasado romántico o por teorías teológicas o seudo-científicas de raza, etnia o sangre. Tampoco puede basarse en la búsqueda de raíces en África, ni las hipótesis religiosas de un "diablo blanco" o "bestia rubia" son válidas en la actual coyuntura histórica, coyuntura del triunfalismo de un nuevo orden globalizado que la teoría post-colonial contemporánea no ha explicado satisfactoriamente. Mientras que Fanon está en lo correcto al afirmar que "el colonialismo no se satisface simplemente con someter el cerebro nativo y vaciarlo de toda forma y contenido" (Fanon 154), la experiencia americana ha mostrado que el colonialismo no ha sido ni puede ser completado imperialmente, y que la resistencia se encuentra presente en cada etapa del desarrollo colonial. Por lo tanto, el proyecto imperialista no podría *cerrarse* a la narrativa, a menos que el discurso sea una historia de derrotismo, *pero la voz del colonizado nunca se ha mantenido en silencio. Lo que es evidente es que el imperialismo no ha oído ni ha escuchado.*

La teoría "post-colonial" se equivoca a causa de su propia incapacidad para escuchar el universo a través de un silencio particular, subalterno. La experiencia social americana sigue de esta manera las líneas del desarrollo histórico discutido por Marx

y Engels como una *dialéctica sintetizante*. La discusión de Fanon del *nacionalismo* revolucionario de tercera fase revela una práctica transnacional, es decir, un discurso universal con raíces en la solidaridad humana y en una noción de la comunidad humana, discurso y noción que no se origina en las diferencias culturales.[8] El trasnacionalismo revolucionario, como resultado del multiculturalismo, no es sólo un acto de expresión literaria.[9] La teoría de respuesta del lector, por ejemplo, proporciona a la solidaridad una base de *experiencia inter-textual* compartida, esto es, de *inter-subjetividad revolucionaria*. En un contexto inter-textual, la subjetividad del otro, conocida a través de una actitud estética de aprendizaje de la empatía inter-subjetiva,[10] no presenta dificultad epistemológica. Por el contrario, el otro es ahí *necesariamente cierto*. Este temperamento esencialista frente al conocimiento y la experiencia se halla lejos de una ideología de la sociología burguesa que de manera insistente encuentra una problemática de *lo otro*. El problema filosófico no está para aquél en la *existencia trascendente epistemológica del otro* sino en el *sufrimiento ético-político del otro*. La teoría post-colonial, al confundir con un silencio ideológico su incapacidad teórica para escuchar al *otro subalterno*, sólo puede localizar el sufrimiento de este último en su propio discurso.



La teoría post-colonial arguye que "el mito de la universalidad es así una estrategia primaria de control imperialista (...) que denigra al texto post-colonial sobre la suposición de que 'europeo' es sinónimo de 'universal'" (Ashcroft 55). Sin embargo, la teoría post-colonial excede, injustificadamente, su propio alcance teórico cuando, además de denunciar el universalismo europeo como una estrategia de conquista y opresión, niega el universalismo a las voces post-coloniales que buscan liberación en el *descubrimiento de solidaridad revolucionaria a través de universos*. Escribir y leer una narrativa inter-textual es una forma de lucha política y no solamente una actividad confinada a las leyes de la lingüística y la antropología cultural. En cambio, se trata de un acto "neo-colonial", por parte de los académicos post-coloniales, la imposición de sus propios valores *filosóficos*, discutiblemente "post-modernos", a narrativas que hablan de colonias anteriores. Sin duda eran eurocentristas el "esencialismo" y el "universalismo" utilizados por los proyectos imperialistas durante la era colonial, pero es aún más eurocentrista el creer ahora que el esencialismo y el universalismo son exclusivos de la historia europea , historia que los teóricos post-coloniales rechazan.[11]

Es precisamente el universo lo que se encuentra en las voces narrativas y la descripción del niño post-colonia-interna, Brenda, en *Nappy Hair* (figura 1). En esta historia excepcional, el niño no

es un sujeto subalterno y silencioso, sino uno que alegremente afirma la universalidad de lo humano. Por ejemplo, el tío Mordecai, anciano narrador, aludiendo a la universalidad de las formas matemáticas, dice de Brenda: "un rizo de su cabello es el único círculo perfecto en la naturaleza" (Herron 28). Es la ruptura del silencio en este texto esencialista lo que la teoría post-colonial niega cuando niega la universalidad.[12]

Si, como dice Marx, el lenguaje es "práctico" y "conocimiento real" (*The German Ideology* 44) la utilización de *Ebonics* en *Nappy Hair* hace de este un trabajo ejemplar en términos de la construcción lingüística y literaria del niño post-colonia-interna, así como en términos de la habilidad nativa del escritor para "denunciar" y "responder" al proyecto imperialista.[13]

El universalismo implícito en los reclamos lingüísticos del Comité de Educación de Oakland fue, de hecho, una petición de financiamiento del estatus bilingüe de *Ebonics* y, como tal, sus resoluciones constituyeron una "contestación" pública al estado. El Comité se basó en una buena autoridad para su decisión. En una "Resolución sobre el tema 'Ebonics' de Oakland", la Sociedad Lingüística de Estados Unidos (LSA) confirmó que los ataques hacia *Ebonics* no sólo fueron injustificables desde un punto de vista científico, sino que incluso evidencian un carácter racista.[14] La resolución de la LSA tuvo eco en el "Enunciado de políticas del Consejo para inglés vernáculo afro-americano de maestros de inglés para estudiantes de otros idiomas", mismo que declaró la especificidad lingüística de *Ebonics*.[15]

La técnica narrativa que estructura la historia de *Nappy Hair*, llamada y respuesta, tiene su origen en la tradición oral del oeste africano. La apropiación de una tradición retórica ajena a la narrativa europea facilita su utilización como "herramienta" en la *literatura de combate* de Fanon, es decir, en la "contestación" al proyecto y la narrativa imperialistas, *y la esencia del discurso de llamada-y-respuesta, tal como en la teoría de respuesta fenomenológica del lector, es —contraria a la teoría post-colonial— dar un "espacio desde el cual el sujeto subalterno pueda hablar"*. El discurso narrativo africano y afro-americano tiene como punto de partida la autenticidad de la habilidad del otro para la interlocución.

Es la tradición de llamada-y-respuesta para contar historias donde Herron sienta las bases para una "respuesta" en su texto post-colonia-interna. El trabajo parte de enfatizar y autentificar sus raíces orales, autentificación que se lleva a cabo de dos maneras: mediante el uso de la llamada-y-respuesta y mediante una referencia temprana a la grabación de la historia en una locación determinada, una comida familiar en un traspatio:

El tío Mordecai contó esta historia
En una comida en el patio trasero.
El tío Mordecai la contó,
La gente se unió entre líneas,
El pequeño Jimmy la grabó,
Y aquí está.

El tío Mordecai, el anciano de la familia, adopta el rol tradicional del *griot*, el historiador-oral/poeta que en el oeste africano guarda la verdad histórica y los valores tradicionales (figura 2). Él conduce una reseña alegre y espiritualmente informada del cabello rizado de su sobrina. El texto impreso se aproxima a la oralidad con el uso sugestivo de la tipografía, que indica el volumen y la intensidad de cada respuesta (figura 3). El tío Mordecai está representado con un tipo de letra *Serif* normal, la respuesta con un tipo de letra *Sans Serif* itálica, que varía en tamaño y grosor en función de la aceptación y entusiasmo de la audiencia en el patio. La interacción coral del texto –la anticipación y retrospectiva involucradas en su lectura– son descritas convenientemente por una fenomenología de lectura, subrayando la importancia ideológica del rol táctico de lo que Iser llama "el texto no escrito" y que Roman Ingarden llama "el mundo pre-interpretado" de un trabajo literario. En su mayor parte, es el *texto no escrito* o el *mundo literario pre-interpretado* de *Nappy Hair* lo que contiene la información de la esclavitud y la opresión que son la base histórica sobre la cual la "contestación" tiene lugar.

La trama de la historia consiste en una divertida serie de aseveraciones y afirmaciones acerca de una característica física, la textura del cabello, que, junto con el color de la piel y el lenguaje, ha sido largamente señalada por el proyecto imperialista para degradar a los afro-americanos. El "orgullo negro" de *Nappy Hair* no es, sin embargo, mero nacionalismo cultural, sino que en su descarada celebración del *hecho mismo de ser negro* se revela como un texto reactivo plenamente consciente de sí mismo, una contestación en contraste con una mera respuesta, que invita a la participación de los lectores no afro-americanos. Esta participación demostraría la solidaridad de un discurso revolucionario genuino. *Nappy Hair* incluye en su ámbito a lectores tales como Ruth Sherman y los muchos maestros y bibliotecarios –afro-americanos y otros en una sociedad multicultural norteamericana– que aceptaron y celebraron su mensaje de orgullo. En su contexto, la controversia que rodea a *Nappy Hair* surgió porque *no sólo* los afro-americanos celebran el cabello rizado de Brenda. Trabajos tales

como *Nappy Hair* son ejemplos en la norma de "la literatura de combate" que Fanon describió hace más de 40 años (Fanon 155).

El subalterno no es silencioso después de todo, o lo es sólo en el contexto del particularismo que da forma a la teoría post-colonial, pero no universalmente. Es la teoría post-colonial la que manifiesta sordera ante sus voces, tal como la teoría colonial manifestaba ante los colonizados en su tiempo. Negar la universalidad del texto de los oprimidos es rehusarse a escuchar claramente las demandas de justicia e igualdad basadas en la noción de una humanidad esencial. Es como si los pecados de los padres colonialistas se reprodujeran en los hijos de las víctimas originales de dichos pecados.[16]

La reconstrucción de la historia norteamericana en *Nappy Hair*, su incorporación de temas de esclavitud, relaciones afines, y dispersión afro-americana, así como el uso de *Ebonics* y dispositivos tradicionales del oeste africano para una "literatura" oral, hacen distintivo el trabajo de Herron como una "contestación" audible dentro del espacio cultural de la sociedad norteamericana. *Nappy Hair* le habla a una audiencia mayor en su inclusión revolucionaria. Presenta al niño afro-americano post-colonia-interna con un orgullo que no está limitado a la perspectiva reactiva de nacionalismo cultural e inherente en "estudios culturales", pero aspira a hablar de un orgullo que es reconocible esencial y universalmente como ser humano.

Notas

1 El título en inglés, *Splitting Hairs and Talking Back*, es un juego de palabras que no tiene traducción en español. En inglés, la expresión *splitting hairs* tiene el sentido de hacer distinciones que no son necesarias —el tipo de enredo filosófico en la barba idealista de Platón que la navaja de Occam debía cortar.

2 "MIENTRAS QUE numerosos estudios validados y eruditos demuestran que estudiantes afroamericanos como parte de su cultura e historia, como personas provenientes del Africa, poseen y utilizan un idioma descrito por varios enfoques eruditos como 'Ebonics' (literalmente 'sonidos Negros') o 'Conducta *Pan Africana* de Comunicación' o 'sistemas lingüísticos africanos; y MIENTRAS QUE estos estudios han demostrado también que los sistemas lingüísticos africanos tienen sus orígenes en los idiomas del oeste de Nigeria del Congo y no son meros los dialectos de inglés;. . . . AHORA, POR ESTA RAZON, SE RESOLVIÓ que el Comité de Educación reconoce oficialmente la existencia y las bases culturales e históricas de los sistemas lingüísticos africanos del oeste de Nigeria del Congo, y cada uno de éstos como el idioma primario de muchos estudiantes afroamericanos; y. . . . SE RESOLVIO AUN MAS que el Supervisor en conjunción con su personal ideará inmediatamente y aplicará el mejor programa académico posible para los propósitos combinados de facilitar la adquisición y la maestría de habilidades del idioma inglés, al respetar y abrazar la legitimidad y riqueza de las pautas de los idiomas conocidos como 'Ebonics' o 'Conducta *Pan Africana* de Comunicación' o 'Sistemas lingüísticos africanos'... " La Resolución del Comité de Educación de Oakland, el 18 de diciembre de 1996.

3 Junto con la explicación de Louis Althusser de la formación del sujeto en términos de una teoría de la interpelación –una teoría que, a mi juicio, se debe a la teoría del gesto indicativo del marxista husserliano Tran Duc Thao– esto nos lleva a una teoría más general de la formación subjetiva como una variedad de "comunismo trascendental" (Majkut "Concept" 61), donde la *empatía* posee un rol crucial, entendida desde sus raíces etimológicas griegas como "sufrimiento-en" (*en* + *pathein*) y no en su sentido alemán, más general pero menos descriptivo, de "sentir-en" (*Einfühlung*). La "formación del sujeto" es, entonces, una empatía ante el sufrimiento del otro que simultáneamente (1) une al sujeto y al objeto en el ser social como una totalidad totalizante y (2) demuestra la indivisibilidad de la epistemología y la experiencia ética.

4 "Fuerza" es incompatible con empatía. El conocimiento de "sufrimiento-en" se ejerce libremente y, contrario a la razón analítica, no se trata de una forma controlada de conocimiento. La perspectiva "como si" a que le dan preeminencia los teóricos post-coloniales es otra variante de pseudo-empatía forzada.

5 Esto me recuerda a la "isla flotante" de los filósofos, Laputa, de Jonathan Swift, en el Libro Tercero de *Los viajes de Gulliver*, donde la especulación pura sustituye la experiencia. Una aproximación menos idealista y más concreta al "como si" puede encontrarse en *Black Like Me*, de John Howard Griffin, donde un hombre blanco, mediante manchas y rayos ultravioleta, cambia su "raza" con el propósito de experimentar la realidad social de los afro-americanos del sur de los Estados Unidos hacia finales de la década de 1950. Griffin descubrió este universal: *The real story is the universal one of men who destroy the souls and bodies of other men (in the process of destroying themselves) for reasons neither really understands* (Preface).

6 Igualmente inverosímil resulta imaginar la experiencia de una buena comida por un próspero académico occidental como un entendimiento "como si" del estómago vacío, a menos que se confundiera la reconstrucción social y cultural del mundo material con una cuestión de mera voluntad.

7 Fue sólo después de un intenso debate al interior del Congreso que el énfasis en la autodeterminación fue modificado para aplicarse únicamente a los afro-americanos del sur. Fue entonces que se hizo una distinción entre los afro-americanos que emigraban hacia los centros industriales del norte y aquéllos que permanecían en el contexto agrario del sur. Entre los que disintieron, John Reed, fundador del Partido Comunista Americano, veía la cuestión negra americana como un fuerte movimiento ante todo racial y social: *The Negroes have no demands for national independence. All movements aiming at a separate national existence for Negroes fail, as did the "Back to Africa Movement" of a few years ago* (Reed 2-3). John Pepper, delegado afro-americano en el Congreso, sostuvo por su parte con rigidez la noción de que los negros constituían una colonia dentro del cuerpo de los Estados Unidos de América, y aconsejó que los comunistas norteamericanos enfatizaran en su propaganda el establecimiento de una República Soviética de negros (Pepper 628). Aunque organizaciones burguesas afro-americanas, como la Asociación Nacional para el Avance de las Personas de Color, ganaron apoyo mediante su defensa de la integración –pues la aceptación en la sociedad norteamericana había sido deseada, desde los días de la esclavitud, por la mayor parte de la población afro-americana, (...) *the Sixth World Congress of the Communist International insisted that blacks concentrated in the black belt counties of the Deep South constituted an oppressed nation* (Kelley 13). Esta idea resultó en la defensa de una República Soviética de negros, modelada sobre las Repúblicas Soviéticas étnicas y autónomas al interior de la URSS.

La teoría de la colonia interna, fórmula segregacionista implantada como *apartheid* en Sudáfrica, permitió al Congreso Mundial sostener que la cuestión negra en los Estados Unidos era un "problema nacional", un aspecto del patrón imperialista, y que su solución resultaría de la línea iniciada por Lenin sobre la cuestión nacional (*Record* 55-56). Sin embargo, antes de que el centralismo democrático de partido discípulo prevaleciera y pusiera fin al debate mediante el establecimiento de una línea partidista, surgió la oposición de prominentes comunistas norteamericanos que veían la teoría como una apli-

cación mecánica del leninismo, una modelada en el entendimiento estalinista de la cuestión nacional en términos de siervos campesinos en la economía agraria del zarismo. Entre los que expresaron desacuerdo estaba Andre Shiek, quien mantuvo que el concepto de Lenin de la explotación nacional-colonial bajo el imperialismo nunca tuvo el sentido de aplicarse a la cuestión judía o a la cuestión negra en los Estados Unidos, y creía que el Partido Comunista Americano debía proteger la hegemonía del proletariado en la emancipación de la raza (*Record* 56):

> *Hitherto the question of racial oppression and racial movements has unfortunately always been thrust into the background, has been ignored, unnoticed, mistakenly identified with the national-colonial question,130: and mechanically connected with it. The so-called 'racial problem,' as it is treated by reactionary bourgeois sociologists, does not exist for us* (Shiek 164).

La teoría de la colonia interna que apuntalaba la noción de una República Soviética para negros era una de tres direcciones incluidas en la discusión de la "cuestión negra" en ese tiempo. De las tres, sólo la integración representaba las aspiraciones de la masa de afro-americanos desde los días de los esfuerzos abolicionistas –y continúa representando las de los afro-americanos del presente, notablemente en su enunciación por el Reverendo Luther King, Jr., en su discurso "I Have a Dream". El deseo de una república negra o la utopía *Back-to-Africa* de Marcus Garvey tienen por supuesto raíces históricas que se extienden hacia el pasado tanto como esas aspiraciones. Martin R. Delany, colega del abolicionista norteamericano Frederick Douglass, declaró en 1852 que los afro-americanos son "una nación dentro de una nación" (Draper 317). Son bien conocidas, aún antes, las consecuencias desastrosas del movimiento *Back-to-Africa* que estableció Liberia en 1822 y, más recientemente, de la llamada hacia la auto-determinación y separación de la nación islámica de los musulmanes de color. La preferencia histórica de los afro-americanos por una integración *melting-pot* en la sociedad norteamericana sobre auto-determinación *salad-bowl* condujo eventualmente al abandono de la teoría de la colonia interna por parte del Partido Comunista norteamericano, junto con el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial, aunque es rescatado periódicamente en formas diversas hasta el presente. De cualquier manera, aunque la teoría de la colonia interna fue abandonada por los marxistas hace mucho tiempo, su impacto es notorio en una resistente cultura de auto-determinación y "orgullo negro" que, entre sus muchas expresiones artísticas y políticas, toma la forma de una "literatura de combate", para utilizar el término de Frantz Fanon, que "contesta" a la hegemonía política y económica del "norteamericano europeo" ("blanco"). Las obras de este género literario han estado acompañadas de controversia en todo momento, siendo *Nappy Hair* la más reciente.

El nacionalismo cultural que acompaña al nacionalismo político extremo de la teoría de la colonia interna original cedió el paso, como Fanon sabiamente lo sugirió para mantener el universalismo que sería la base de una "solidaridad internacional" a un nacionalismo revolucionario que "contribuye a la democratización del impulso por la expresión literaria (Fanon 159)". La tercera etapa de la descolonialización según Fanon se hace profundamente inteligible a la luz de una lectura modificada de la teoría de la colonia interna donde la revolución no busque una identidad nacional-cultural *como reacción* ante la clase económica y social dominante, una reacción negativa que sería un reflejo de la narrativa imperial con todos sus prejuicios y odios intactos (pero invertidos), sino actos revolucionarios que trasciendan la segunda etapa del nacionalismo cultural post-colonial según Fanon. Dejando a un lado los llamados a la patria, permanece la noción de un pueblo oprimido en una colonia interna que ocupa un territorio no contiguo. La dialéctica esclavo-patrón, basada inicialmente en una economía agraria sureña definida por ley como "estado esclavista" en contraste con "estado libre", cedió tras la abolición de la esclavitud ante una relación esclavo-patrón interiorizada que se esparció geográficamente con la diáspora de los esclavos liberados. El aparato estatal del poder capitalista inició una transformación del control territorial al control institucional, del control territorial contiguo al no contiguo. En la práctica, la conciencia revolucionaria produjo una voz que es tan instructiva dialécticamente para los lectores imperiales como para los afro-americanos de la Norteamérica "post-colonia-interna".

8 Simplemente, la praxis revolucionaria de la sociedad norteamericana que lleva desde las revueltas de esclavos durante la Guerra Civil hasta el movimiento por los derechos civiles radica actualmente en el proceso de reescritura de una narrativa norteamericana que no sólo produce textos nativos que "contestan" al proyecto imperial, sino que hacen de la "contestación" la estructura esencial de una narrativa norteamericana multicultural que, como Fanon predijo, contribuiría a una democratización del impulso hacia la expresión literaria.

9 El *trasnacionalismo revolucionario* no es simplemente el acto de *escribir* un texto de contestación. El acto de *leer* cualquier texto –como apunta Paolo Freire –no es sólo un acto fenomenológico sino revolucionario. En el caso de *Nappy Hair* es a través de la lectura de una maestra blanca que habla la narrativa afro-americana y se convierte en la "democratización del impulso hacia la expresión literaria" (Fanon). La *lectura revolucionaria* es un caso especial en el contexto de procesos fenomenológicos de *anticipación* y *retrospección* discutidos por Wolfgang Iser y Roman Ingarden. La teoría post-colonial arguye, por ejemplo, que la articulación encontrada en el texto nativo habla dentro de la narrativa del proyecto imperial y es una "contestación" sin un espacio propio que construye únicamente dentro de la narrativa imperial, pero este argumento ignora la *intertextualidad fenomenológica* que informa todos los textos, sean imperiales o nativos. En la práctica, la desatención a la intertextualidad socava la posibilidad de *cualquier* praxis teórica revolucionaria, sin la cual las lecturas estrechamente culturales se convierten en una forma de *neo-colonialismo* reaccionario difícilmente *post-colonial*. Un fenómeno interesante que merece atención en el futuro es la apropiación de la narrativa imperial por los intelectuales subalternos colonizados y su *rechazo de su propia voz* y de la de su amo. Este fenómeno político social podría ser estudiado en términos de un *ventrilocuismo ideológico* o de una *mímica engañosa*.

10 El término exacto en un sentido marxista husserliano sería "intersubjetivo".

11 Resulta simplista sugerir que la "humanidad esencial de los lectores" y "el mito de la universalidad" que sirvieron como una justificación ideológica para la opresión colonial podrían ser despachados de manera concluyente como "filosofía esencialista" que "remueve toda diferencia cultural" (Ashcroft 55). Por supuesto, la lucha por el control de la narrativa norteamericana no ha finalizado. Una guerra cultural se libra diariamente en torno al desenlace dialéctico de cada etapa de la lucha pero, en términos Marxistas, la carrera por el texto post-colonial en términos de raza reside en una contradicción no antagónica. La contradicción antagónica no es aquélla entre grupos étnicos compitiendo por el dominio de la narrativa norteamericana. Es en el contexto más profundo de la lucha de clases que la guerra sobre el control cultural está siendo librada. La lucha por el control de la narrativa norteamericana, una lucha basada en esta *contradicción antagónica*, ocurre entre las corporaciones mediáticas trasnacionales, tales como Disney, y los trabajadores de Norteamérica. Es la hollywoodización de la narrativa intertextual norteamericana, y en particular la literatura infantil, lo que distorsiona la lucha igualitarista con pseudo-universales chovinistas tales como la desigualdad sexual (*The Little Mermaid*), el final feliz (*Mulan*), la anglicización de gentes de color (*Aladdin*), y la reconciliación revisionista de diferencias (*Pocahontas*).

12 La apreciación infantil de la literatura infantil no necesita coincidir con las evaluaciones que de la misma literatura hacen los adultos. *Nappy Hair* es un ejemplo de una divergencia tal. La evaluación crítica del libro se realza por su consideración dentro de un nacionalismo cultural de auto-determinación que accede a verdades revolucionarias tales como el orgullo humano, eso es, dentro del marco de la teoría de la colonia post-interna encontrada en escritores afro-americanos contemporáneos. Las objeciones a *Nappy Hair* no provinieron de la comunidad académica, árbitros de la ciencia y el uso lingüísticos, sino de afro-americanos atrapados en el enojo hacia el silencio impuesto colonialmente, tal como el narrador de *El hombre invisible* de Ralph Ellison se halla atrapado en enojo ante su invisibilidad. El silencio y la invisibilidad, las quejas temáticas de una generación más temprana de una colonia interna de afro-americanos, son cada

vez menos las condiciones de la existencia post-colonia interna de la población afro-americana. Los académicos fueron unánimes en su apoyo del libro, tal como del lenguaje en que está escrito, *Ebonics*.

Nappy Hair recibió reseñas críticas excepcionalmente buenas. El *Kirkus Review* celebró "el exuberante ritmo gospel del texto" y, en la *American Library Association Booklist*, Julie Corsaro aconsejó que "Los bibliotecarios podrían desear tener este libro inusualmente rítmico a la mano para las lecturas corales durante el mes de la historia negra". No obstante, cuestiones más amplias, tangenciales, sociales y políticas de censura por parte de los padres y del rol de los maestros, padres y administradores en la sociedad norteamericana oscurecieron al principio la consideración de *Nappy Hair* como una expresión de orgullo afro-americano. Irónicamente, la controversia acabó por hacer del libro una notable contribución al canon de la literatura infantil en los Estados Unidos.

13 La cuestión de en qué lenguaje está escrito el libro de Herron –inglés o *Ebonics* –revela la naturaleza imperial de la lucha política desatada por la habilidad del texto subalterno afro-americano para "contestar". La resolución del Oakland School Board que aprueba la utilización de *Ebonics* como herramienta para la enseñanza del inglés, una abierta decisión política, no tuvo como intención establecer la realidad lingüística de *Ebonics*, sino que es una contestación a la hegemonía del inglés estándar, un acto que legitimó *Ebonics* como un lenguaje distinto del inglés, y no un dialecto del mismo. Convencido por la evidencia compilada por los lingüistas, el Oakland School Board decretó que ocupara un lugar en el currículo equivalente al español, al chino, al lenguaje norteamericano de signos, etcétera:

As in the case of Asian-American, Latino-American, Native American and all other pupils in this District who come from backgrounds or environments where a language other than English is dominant, African-American pupils shall not, because of their race, be subtly dehumanized, stigmatized, discriminated against or denied. Asian-American, Latino-American, Native American and all other language different children are provided general funds for bilingual education, English as Second Language (ESL) and State and Federal (Title VIII) Bilingual education programs to address their limited and non-English proficient (LEP/NEP) needs. African-American pupils are equally entitled to be tested and, where appropriate, shall be provided general funds and State and Federal (Title VIII) bilingual education and ESL programs to specifically address their LEP/NEP needs (*Amended Resolution*).

14 La naturaleza sistemática y expresiva de los patrones de gramática y la pronunciación del vernáculo afro-americano ha sido establecida por numerosos estudios científicos a lo largo de los últimos 30 años. Las caracterizaciones de *Ebonics* como *«slang»*, «mutante», «flojo», «defectuoso», «no gramatical» o *broken English* son incorrectas y degradantes (LSA).

15 En concordancia con su *Policy on Language Varieties*, Octubre, 1996, TESOL afirma que la variedad de inglés conocida como inglés vernacular afro-americano, inglés negro, *Ebonics* y a veces con otros nombres, ha resultado ser en la investigación un sistema lingüístico gobernado con reglas, patrones léxicos, fonológicos, sintácticos y discursivos, por lo cual merece reconocimiento pedagógico (TESOL). La base empírica-radical para la "contestación" ante la narrativa imperial está firmemente enraizada en la praxis revolucionaria. Pero esta seguridad lingüística no solo necesita "contestar" como una reacción ante la narrativa imperial, sino que puede hablar también como una acción revolucionaria. *Nappy Hair* emite la "palabra primaria" Buberiana —y esa palabra es oral, universal y esencial.

16 *The phenomenology and ideology of hair*. La representación emblemática del cabello en la literatura norteamericana por causas sociopolíticas se remonta al uso de Yankee Doodle de una "pluma india" que llama "Macaroni" en una referencia peyorativa a los dandis británicos que usaban pelucas italianas, y resurge en el otro extremo de la historia norteamericana en el musical de los años 1970, *Hair*, otra declaración de rebeldía. El

cabello rizado afro-americano ha tenido un prolongado uso peyorativo en la población blanca. Antes de la ascendencia del Movimiento de Derechos Civiles de los años 60 y de que la auto-determinación cultural se expresara en estilos "naturales" y "afro", el alaciado del cabello y el blanqueo de la piel se promocionaban ampliamente en publicaciones afro-americanas como *The Chicago Defender* y *Ebony*. Películas que abordan el tema de esta práctica culpable caracterizan la lucha de jóvenes afro-americanas (representadas por mujeres blancas) que, gracias a su complexión clara, eran tomadas por blancas, en particular *Pinky* (1949) de Elia Kazan y de Douglas Sirk, *Imitation of Life* (1959). En el presente, en un retorno irónico al *passing* racial, la transformación física de Michael Jackson se vuelve de interés como la metamorfosis pública de un niño afro-americano en un adulto blanco. La ideología del cabello emblemática de una globalización reaccionaria y neo-colonial merece mayor atención. Aquí me limito a señalar el rol temático del cabello dentro de la encarnación fenomenológica del oprimido. Ejemplos de literatura infantil que abordan el cabello en este contexto son: Cisneros, *Hairs/Pelitos*; Hooks, *Happy to be Nappy*; Madrigal, *Erandi's Braids*; Parr, *This is My Hair*; Tarpley, *I Love My Hair*; William-Garcia, *Catching the Wild Waiyuzee*; Camille, *Cornrows*.

Obras citadas y Bibliografía

ABCNews.Com. Michele Norris. "Nappy Hair Flap." No Date.
<http://204.202.137.113/onair/worldnewstonight/general wnt_nappyhair981204_story.html>

Althusser, Louis. *For Marx*. Trans. Ben Brewster. New York: Vintage Press, 1970.

—. *The Future Lasts Forever*. Trans. Richard Veasey. New York: The New Press, 1993.

—Letter to the author. 22 February, 1980.

"Amended Resolution of the Board of Education Adopting the Report and Recommendations of the African-American Task Force; a Policy Statement and Directing the Superintendent of Schools to Devise a Program to Improve the English Language Acquisition and Application Skills of African-American Students." January 15, 1997.
<http://linguistlist.org/topics/ebonics/ebonics-res1.html>
<http://linguistlist.org/topics/ebonics/ebonics-res2.html>

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, eds. *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge, 1995.

Cisneros, Sandra. *Hairs/Pelitos. Translated by Terry Ybañez*. New York : Knopf, 1994.

Corsaro, Julie. *American Library Association Booklist*. February 1, 1997.

Draper, Theodore. *American Communism and Soviet Russia*. New York: Vintage Books, 1986.

Fanon, Frantz. "National Culture"; "The Pitfalls of National Consciousness." Eds. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge, 1995. 153-157 ; from *The Wretched of the Earth*. Trans. Constance Farrington. New York : Grove Press, 1968.

Foner, Philip S. and James S. Allen, eds. *American Communism and Black Americans: A Documentary History, 1919-1929*. Philadelphia, Penn: Temple University Press, 1987.

Franco, Jean. " Beyond Ethnocentrism: Gender, Power and the Third-World Intelligensia." Eds. Patrick Williams and Laura Chrisman. *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader.* New York: Columbia University Press, 1994. 359-369.

Griffin, John Howard. *Black Like Me.* New York: Signet, 1961.

Herron, Carolivia. *Nappy Hair.* Illustrated by Joe Cepeda. New York: Alfred A Knopf , Dragonfly Books, 1997.

Hooks, Bell. *Happy to be Nappy.* Illustrated by Chris Raschka. New York : Hyperion Books, 1999.

Ingarden, Roman. *The Cognition of the Literary Work of Art.* Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

Iser, Wolfgang. "The Reading Process." *The Critical Tradition,* ed. David Richter. New York : Bedford/St. Martin's, 1998.

Kelley, Robin D. G. *Hammer and Hoe: Alabama Communists During the Great Depression.* Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press, 1990.

Kirkus Review. November 15, 1996.

Linguistic Society of America. *Resolution on the Oakland 'Ebonics' Issue.* Chicago, Illinois. January, 1997
<http://linguistlist.org/topics/ebonics/>

Madrigal, Antonio Hernandez. *Erandi's Braids.* Illustrated by Tomie de Paola. New York : Putnam, 1999.

Majkut, Paul. "The Concept of the Dog Doesn't Bark: Notes on a Materialist Phenomenology and *Film Noir.*" *Glimpse,* Vol. 1, No. 1 (1999), 61.

—"Empathy's Imposter: Intersubjectivity versus Interactivity," *Glimpse* (Proceedings, Society for Phenomenology and Media), Winter, 2000

—"Búhos y ruiseñores: un examen del autoengaño," *Areté, vol XIV, no. 1, 2002.* Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Marx, Karl. *The German Ideology. Collected Works.* Vol. 5. New York: International Publishers, 1976.

Naison, Mark. *Communists in Harlem during the Depression.* Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1983.

Parr, Todd. *This is My Hair. New York : Little, Brown, 1998.*

Pepper, John. "American Negro Problems." *Communist*, VII, No. 10. October, 1928. 628.

Record, Wilson. *The Negro and the Communist Party.* Westport, Conn: Greenwood Press, Publishers, 1951.

Reed, John. "The World Congress of the Communist International." *The Communist*, No. 10 (1920), 2-3.

Robinson, Cedric J. *Black Marxism.* London: Zed Press, 1983.

Shiek, A. "The Comintern Program and the Racial Problem." Eds. Philip S. Foner and James S. Allen. *American Communism and Black Americans: A Documentary History, 1919-1929.* Philadelphia, Penn: Temple University Press, 1987. 164-166.

Slemon, Stephen. "Problems in Current Theories of Colonial Discourse." Eds. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *The Post-Colonial Studies Reader.* London: Routledge, 1995. 45-52.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?: Speculations on Widow Sacrifice." *Wedge* 7 (8) (Winter/Spring). 120-30.

Tarpley, Natasha. *I Love My Hair !* Illustrated by E. B. Lewis. New York : Little, Brown, 1998.

Teachers of English to Students of Other Languages. *Policy Statement of the Teachers of English to Students of Other Languages Board on African American Vernacular English.* March 10, 1997.
<http://www.cal.org/ebonics/tesolebo.htm>

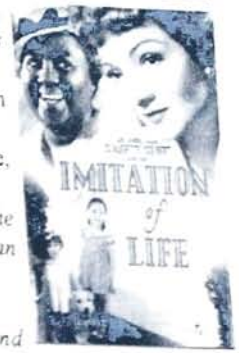
Thao, Tran Duc. *Investigations into the Origin of Language and Consciousness.* Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1984.

—*Phenomenology and Dialectical Materialism.* Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1986.

William-García, Rita. *Catching the Wild Waiyuzee. Illustrated by Mike Reed.* New York : Simon and Schuster, 2000.

Williams, Patrick, and Laura Chrisman, eds. *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader.* New York : Columbia University Press, 1994.

Yarbough, Camille. *Cornrows.* Illustrated by Carole Byard. New York: Coward, McCann & Geoghegan, 1979.



La vida humana como categoría central en el pensamiento de Marx

josé ramón fabelo corzo[*]

Uno de los incuestionables aportes teóricos de Marx fue la clara delimitación del papel fundamental que desempeña la vida humana en la sociedad y en su historia. La aparente acumulación caótica de acontecimientos, con la que identifican la historia muchos de sus intérpretes antes y después de Marx, sólo adquiere un sentido y se aproxima a una determinada lógica (plural, diversa, si se quiere, pero lógica al fin) si se vincula al proceso real de la vida de los seres humanos. La tesis de partida del gran revolucionario alemán es a primera vista sencilla, casi obvia: "la primera premisa de toda historia humana –nos dice junto a Engels– es la existencia de individuos humanos vivientes". A lo que agregan: "la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para 'hacer historia', en condiciones de poder vivir".[1]

Que la vida sea la primera premisa de la historia no significa en la visión teórica de Marx que su función se reduzca a ser la condición inicial, de partida, de la evolución histórica, como si su papel radicara exclusivamente en ofrecer el empuje primario y se dejara después a otros factores (las ideas, el Estado o el poder en general) la misión de ser la fuente fundamental del movimiento histórico. De ninguna manera, para Marx la vida es no sólo el "motor de arranque" de la historia, es su impulso permanente, "una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas (...)".[2] La propia "organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida".[3]

Si Darwin había encontrado en la vida (en particular, en la lucha por la existencia) la clave para explicar la evolución de las especies, Marx también adjudicaría a la vida la llave explicativa de la historia. No había nada casual en ello. La vida es un atributo compartido por las plantas, los animales y los humanos. Todos son seres vivos y, como tales, portadores de un impulso vital hacia la autoconservación. Dicho impulso responde a una ley universal de la vida, sin la cual ésta no podría existir. De ese impulso se derivan las necesidades y la acción dirigida a su satisfacción, garantes de la imprescindible relación metabólica con el medio exterior.

Mas esto no significa que el autor de *El Capital* haya promovido una especie de darwinismo social en la interpretación de la historia. Hay una diferencia raigal entre la vida como base de la evolución de las especies y la vida como fundamento de la historia, es decir, entre la vida de las plantas y animales, por un lado, y la vida humana, por el otro. Y esa diferencia esencialmente radica en el modo en que se obtiene lo que se necesita para vivir. "Podemos distinguir –señalan Marx y Engels– al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a

partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida (...). Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material".[4]

Llegamos así a una concreción del concepto de vida humana en Marx. Lo que se encuentra en el fundamento de la historia no es la vida en abstracto, sino la vida producida por el propio hombre. "El primer hecho histórico es, por consiguiente, (...) la producción de la vida material misma".[5]

Se trata entonces de una vida no puramente biológica, no meramente natural, sino también –por el esencial acto de su producción– de una vida social. La producción, en el sentido humano del término, no puede efectuarse de otro modo que en cooperación. Aunque ella se realice en el más absoluto aislamiento, la acción cooperativa de otros hombres llega a través de los medios con que se produce, los conocimientos empleados, el lenguaje utilizado, el propio pensamiento y sus formas lógicas. Ni siquiera Robinson Crusoe dejó de sentir el aliento social en algún momento de su largo confinamiento. Por eso, señalan los fundadores del marxismo, "la producción de la vida (...) se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social– (...)".[6]

Ahora, que la vida sea producida, y que lo sea socialmente, entraña otra consecuencia fundamental: ella no puede ser creada de una vez y para siempre de manera igual. A diferencia de otras especies, cuya vida es esencialmente la misma en sus características y atributos básicos, con independencia de la época y el lugar, la vida humana, en tanto depende también de un componente social vinculado a la producción de los medios de vida, presenta una gran variabilidad y habrá de ser una y otra vez recreada, siempre de manera distinta. Cada generación se encuentra con una realidad humanamente producida por generaciones anteriores. La producción de su propia vida como seres humanos está íntimamente asociada a la apropiación que haga de esa realidad previa. Por eso, cada generación "se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades".[7] De ahí que la vida humana sea cada vez un resultado concreto diferente, un producto histórico distinto, de lo cual se deriva otro de los atributos fundamentales del hombre como género: su historicidad.

Mas la producción de la vida no sólo es social e histórica. También es consciente, es decir, sujeta a ciertas ideas y fines expresados en la voluntad humana. El contenido de la conciencia, al mismo tiempo, proviene de la propia vida o, para decirlo con Marx y Engels, "la conciencia no puede ser otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de vida real".[8] Parecería esto una tautología. La conciencia produce la vida y al mismo tiempo está determinada por ella. Se trata en realidad de una relación de condicionamiento mutuo, en la que no cabe hablar de una determinación unívoca. Si así fuera, el proceso de la vida sería un permanente círculo en redondo, no hubiera cambios, ni hubiera historia. La conciencia no es un reflejo especular de la vida material, realiza diferentes lecturas de ella, crea, produce nuevas ideas, transforma al propio ser de los hombres. Pero en todos los casos sigue teniendo su fundamento material en la vida, incluso cuando se trate de una falsa conciencia: "si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida (...). También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombre son

sublimaciones necesarias de su proceso material de vida".[9]

La posibilidad de que la misma vida material engendre una falsa conciencia se explica no sólo por la independencia relativa de esta última y su real "autonomía de vuelo", sino también, y sobre todo, por la desfiguración práctica e histórica de la propia vida material. Producir los medios indispensables para vivir es un atributo universal de la especie humana. Mas el *modo* con que esto se haga es siempre el resultado de una concreción histórica. La división social del trabajo y la consiguiente aparición de la propiedad privada sobre los medios fundamentales de producción trajo aparejada –al menos en la historia occidental– una sucesión de *modos de producción* en los que aquel atributo universal de la especie –sin desaparecer– sufrió una profunda transfiguración, al quedar escindida su universalidad misma en el *modo* de su realización práctica. Ahora, los que producían la vida eran unos y los que se apropiaban de ella eran otros. Ni los primeros ni los segundos estaban ya en condiciones de pensar y actuar al nivel de especie. Aun envueltos en una relación universal, su particular papel en ella había dejado de serlo. La escisión de la sociedad en grupos humanos enfrentados de manera tan antagónica engendraría en cada uno de ellos intereses divergentes, no sólo contrarios los unos con los otros, sino también potencialmente enfrentados al interés común de ambos, "interés común que –como apuntan Marx y Engels– no existe, ciertamente, tan sólo en la idea (...), sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo",[10] interés común que con la mundialización de la división social del trabajo y de las relaciones a ella asociadas llega a ser abarcador de todo el universo humano. Se trataría, en resumen, del enfrentamiento entre el individuo y su especie, entre los diferentes grupos socialmente constituidos y el género contenedor de todos ellos. Se abría, entonces, la paradójica posibilidad de un permanente atentado contra la vida humana por parte de la vida de los hombres.

El concepto de "enajenación", en las obras tempranas, y el de "fetichismo mercantil", utilizado en análisis posteriores de la economía política del capitalismo, les sirvieron a Marx para desentrañar esta presunta paradoja del comportamiento humano. Ciertamente, el producto del trabajo representa "la *objetivación de la vida de la especie humana* (...)", nos dice, pero "el trabajo enajenado, arrebatándole al hombre el objeto de su producción, le priva de su *vida de especie*, de su objetividad real como especie".[11] "La extrañación del trabajador en su producto significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, más aun, *extraña*, independiente, ajena, en un poder autónomo frente a él, que la vida que el trabajador ha transmitido al objeto se le enfrenta hostil y ajena".[12]

Ahora bien, lo anterior no significa que haya enajenación siempre que los resultados de la producción sean usufructuados por otros hombres. La cooperación –ya lo decíamos– es un rasgo humano a nivel de especie, aunque pueda llegar a enajenarse al separarse género e individuo. Producir para otros es actitud esencialmente humana que no necesariamente implica extrañamiento del objeto producido. Al contrario, "las fuerzas esenciales humanas" no estarían realmente realizadas hasta tanto otra subjetividad humana se apropie (tal vez sería mejor decir, comparta) la subjetividad objetivada en el producto de la actividad. El intercambio de actividades es ley

humana, ley de la especie, aunque su modo de realización histórica pueda ser enajenada y enajenante y, por lo tanto, no universal. Esto ocurre cuando el propio acto de producir se realiza sin libertad, conduciendo al trabajador a un compulsado canje de subjetividades, carente de toda igualdad. "Si (el hombre) se comporta con su propia actividad como con algo carente de libertad, es que esa actividad se halla al servicio, bajo la autoridad, la coacción y el yugo de otro hombre".[13]

Ese otro hombre literalmente se adueña de la vida del trabajador, no porque le interese como vida, sino para arrancar de ella su capacidad productiva, no para producir más vida, sino para aprovecharse de ella en beneficio propio. Al enajenar al otro, se enajena a sí mismo. Para cada uno de ellos la vida de la especie queda denigrada al papel de medio de la existencia propia. La misma vida humana se les ha hecho extraña y esto se ha producido en los dos componentes que la caracterizan, el natural y el social. Así lo apunta Marx: "el trabajo enajenado le enajena al hombre 1°) de la naturaleza, 2°) de sí mismo, de su propia función activa, de la actividad con que vive (...)",[14] "convierte su ventaja sobre el animal en su contrario: la pérdida de su cuerpo inorgánico, la naturaleza (...), convierte para cada hombre la vida de su especie en medio de su existencia física".[15]

De tal forma, el individuo queda doblemente enfrentado a su especie, por vía natural y por vía social. Tanto la naturaleza (su naturaleza) como la sociedad (su sociedad) han sido reducidas a medios para alcanzar fines extraños a ellas. Potencialmente esto significa la posibilidad permanente de infringir graves daños a la una y a la otra, tantos más mientras más capaz se haga el hombre de dominar las fuerzas naturales y sociales. De ahí que la enajenación misma y sus consecuencias para la especie no constituyan una constante durante toda su existencia, sino que representen más bien un proceso, un producto histórico, caracterizado por el acrecentamiento paulatino del peligro que el propio ser humano significa para su especie.

El surgimiento del capitalismo representó un paso importante en este movimiento. No era ni con mucho la primera sociedad con relaciones de expropiación, alienación o enajenación, en la historia de Occidente. Pero sí constituía un sistema socio-económico en el que estas relaciones aparecían más veladas, más ocultas y, al mismo tiempo, con una potencialidad de autodestrucción desconocida hasta entonces.

A primera vista, y ciertamente durante una buena parte de su desarrollo, el capitalismo se presentó como un sistema predominantemente favorecedor de la vida humana. Más allá de las contradicciones que lo acompañaron desde su nacimiento, su aparición significó un importante avance en la marcha de Occidente y respondió a una necesidad histórica. Así lo apreció Marx cuando expresó: "el curso *real* de la evolución produce con necesidad la victoria del *capitalista*, o sea de la propiedad privada en su apogeo, frente a la propiedad privada inmadura, a medias, <o sea> el *terrateniente*".[16] El desarrollo explosivo de las fuerzas productivas, aun cuando no tuviera como destinataria preconcebida a la vida de la especie, favoreció notablemente la elevación del nivel de satisfacción de las necesidades humanas. El progreso acelerado de la ciencia y la tecnología permitió la creación de medios que en diversos sentidos beneficiaron la vida de muchos hombres. La igualación política de todos los seres humanos ante el Estado y la ley, si bien no representó en ningún sentido una superación real de la

enajenación y de las relaciones de explotación, sí permitió alcanzar cuotas de libertad e igualdad desconocidas para las sociedades anteriores.

Sin embargo, esas ventajas relativas del sistema no eran suficientes para legitimarlo para siempre ante el tribunal de la vida humana. El capitalismo había cambiado la forma, pero no había hecho desaparecer la expropiación, con el agravante –eso sí– de que ahora su núcleo mercantil le propiciaba una excelente coartada que impedía ver con claridad su esencia enajenante. En efecto, en el mercado dos agentes igualmente libres se enfrentan a intercambiar mercancías como resultado de su soberana voluntad y persiguiendo cada uno el beneficio propio, ¿Qué puede tener eso de malo? ¿Acaso no representa esa relación la máxima expresión de la tan buscada libertad humana? Si en ese intercambio uno sale muy bien y el otro muy mal, el resultado será en todo caso responsabilidad de este último, por no haber realizado un uso inteligente de su libertad o, simplemente, será un asunto de suerte, que sólo azarosamente beneficia a unos y perjudica a otros en el ámbito de una relación que ya no sería vista como dependiente de los factores humanos que en ella intervienen, sino fraguada por alguna oscura fuerza que emana de la propia cosa-mercancía y que resulta inatrapable de manera plena por vía racional. En todo caso ese desequilibrio parcial será compensado al nivel global de la sociedad. El mercado buscará siempre por sí mismo el equilibrio más perfecto.

A propósito precisamente de esta ilusión es que Marx desarrolla su concepción sobre el fetichismo mercantil, con la cual devela el modo particular con que el capitalismo enajena al ser humano de su propia vida mediante su cosificación en forma de mercancía. De tal manera, se presenta "deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existen fuera de ellos".[17] "Para estos sujetos el movimiento social de las magnitudes de valor tiene la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran ellos mismos, en vez de controlarlas".[18] Las relaciones sociales de explotación quedan así ocultas, desapareciendo la responsabilidad humana por la suerte de los perdedores.

Este modo de ver el asunto se hace tan generalizado y adquiere tanta fuerza que se convierte en sentido común. Con el tiempo ya pocos dudarán que con el capitalismo la sociedad humana había encontrado por fin su marco natural de convivencia. El sistema mercantil es mistificado hasta tal punto que se convierte en una especie de macro-sujeto: "el mercado quiere...", "el mercado decide...", "el mercado piensa..." Como bien señala Marx: "el hecho de pertenecer a una formación social en la cual el proceso de producción domina a los hombres y el hombre no domina aún el proceso de producción se impone (...) como una necesidad natural tan evidente como el trabajo productivo mismo".[19]

Sin embargo, "lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos".[20] La explicación de esta inversión tan común en la interpretación de las relaciones mercantiles se asocia a la doble naturaleza del producto-mercancía que protagoniza esas relaciones, su escisión en cosa-útil y cosa-valor. A pesar de que las mercancías son portadoras de un cierto valor de uso, vinculado a sus propiedades utilitarias, lo determinante en su condición de mercancía y en su valor como tal es su capacidad de ser intercambiada por otra.

En tanto valor de cambio, la mercancía ha de poder enfrentarse en el mercado a otras que tienen valores de uso distintos al de ella misma y, por consiguiente, una fisonomía material concreta totalmente diversa a la suya propia. Esto sólo puede lograrlo bajo la cobija del único elemento en común que comparte con las otras: ser un producto del trabajo humano en abstracto, es decir, no del trabajo concreto del carpintero o del albañil, sino del trabajo indiferenciado, como mero gasto de fuerza de trabajo humana, sin considerar la forma en que ésta se gasta. Sólo bajo esa condición ocurre la mutación del valor de uso en valor de cambio, la metamorfosis que convierte al objeto útil en mercancía, es decir, en simple valor, intercambiable por otro. Mas esta "vida íntima" de la mercancía no aparece a la luz pública con tan sólo asistir al mercado. Lo que allí se ve por doquier son puros objetos-útiles. Su capacidad de venderse queda sumida en el más absoluto misterio para la conciencia común. El valor, nos dice Marx, "no lleva escrito en la frente que lo es. Antes al contrario: el valor convierte cada producto del trabajo en un jeroglífico social".[21] De ahí la tendencia a mistificar las relaciones mercantiles como si se tratara de algo ajeno al hombre mismo.

Pero más allá del fetiche con el que se identifica el intercambio mercantil y que expresa la salida fuera del control propio de la producción realizada, la doble naturaleza de la mercancía entraña otras graves consecuencias para la vida humana. El hecho de que prácticamente toda la producción tenga su destino en el mercado hace que la actividad productiva busque la creación no de valores de uso, sino de simples valores intercambiables. La mercancía resultante nace ya enajenada de las necesidades humanas que debiera satisfacer y que habrían de darle sentido a su existencia. Como señala Marx: "si las mercancías pudieran hablar, dirían: nuestro valor de uso interesará acaso al hombre. A nosotras no nos compete en cuanto cosas que somos. Lo que materialmente nos compete es nuestro valor. Así lo prueba nuestro tráfico de cosas-mercancías. Nosotras nos relacionamos unas con otras en cuanto valores de cambio".[22]

Como que el propósito de la producción es crear valores en abstracto, poco importa lo que se produzca, ni su nivel de correspondencia con las necesidades humanas. Lo que en todo caso orienta la producción no son las necesidades, sino aquella versión mercantilmente transfigurada suya: la demanda. En la sociedad puede haber muchas necesidades insatisfechas, no pocas que comprometan la propia vida biológica de sus portadores. Así y todo ellas no cuentan hasta que no se convierten en demanda, es decir, hasta tanto el sujeto-necesidad no se transforme en sujeto-cliente, en una mercancía más con su propio valor de cambio. Pero para que se opere este tránsito, el sujeto-necesidad, si no es dueño de nada más que de su vida, no tiene otra opción que venderla, si con suerte encuentra capital para ella. "El trabajador –dice Marx– tiene la desgracia de ser un *capital* vivo y por lo tanto *con necesidades* (...), su vida es una oferta de mercancía como cualquier otra (...). El trabajador existe como tal únicamente mientras es capital *para sí* mismo, y sólo lo es mientras hay un *capital para él*. La existencia del capital es *su* existencia, su *vida*, y el capital determina el contenido de esa vida sin preocuparse de ella".[23] El trabajador sale del sistema cuando el capitalista deja de comprar su fuerza de trabajo. Al no ser ya fuerza de trabajo (activa, realizada) desaparece también como ser humano, sus opciones se cierran: la

marginación, la delincuencia, la economía informal o la muerte física real.

Como ya se ha señalado, el mercado reaccionará con agilidad sólo a la demanda. Pero bien puede esa demanda ser expresión no de necesidades reales de la vida humana, sino de simples gustos, preferencias, caprichos consumistas o "necesidades" inventadas e inducidas por el propio mercado. De qué sea expresión la demanda, qué móvil exista detrás de ella, no le interesa al mercado. Por eso la producción puede irse alejando cada vez más de lo que realmente necesita la vida humana hacia la creación de productos superfluos y hasta dañinos para ella.

Por su propia naturaleza, la producción capitalista tiene como sentido no producir para la vida, sino para el mercado, no crear medios de vida, sino mercancías. Que concuerde lo uno con lo otro será en todo caso el resultado de una mera coincidencia a posteriori, pero no lo que ha guiado la producción desde su inicio. Por eso, lo mismo puede producirse también para la muerte. Nada impide que en la abstracción que representa el valor de cambio no puedan equipararse *x* cantidad de medios de vida con *y* cantidad de "medios de muerte". La vida y la muerte quedan al margen de la verdadera trama social: el mercado y sus ganancias. De manera muy simple nos lo dejó ver Marx: "(...) la producción no tiene por verdadero fin mantener con un capital tantos o cuantos trabajadores, sino producir réditos".[24]

Esta indiferencia hacia la vida con el tiempo se volverá amenaza e, incluso, peligro inminente, en la medida en que el mercado sea más abarcador de la propia vida de la especie, consumidor insaciable de sus condiciones naturales de existencia y productor de fuerzas destructivas inconmensurables. A eso precisamente ha conducido el mercado mundial, cuyos multiplicados efectos negativos ya habían sido avizorados por Marx y Engels cuando señalaron: "los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (...), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*".[25]

Por eso, para Marx, el tema del futuro del capitalismo entrañaba más que un asunto de clase social o de preferencia ideo-política. Lo que estaría en juego no era únicamente el destino de la izquierda o la derecha, de la clase obrera o la burguesía, sino la vida o la muerte de la especie humana. Cuando Marx califica como imposible al capitalismo en tanto modelo del fututo humano, lo hace precisamente por su incompatibilidad a largo plazo con la vida, tanto en su dimensión natural como social; "la vida de la burguesía –señala junto a Engels- se ha hecho incompatible con la vida de la sociedad".[26] Pensar la opción de un capitalismo eterno sería, entonces, un craso error que propiciaría una actitud anti-humana y anti-vital. Por eso, la sustitución del capitalismo por un sistema superior que permita el control del hombre sobre su propia vida responde, según Marx, a una necesidad histórica: necesidad histórica no en el sentido de un resultado teleológicamente anunciado, sino como aquello que la humanidad necesita a fuerza realizar para que siga habiendo historia.

A 186 años del nacimiento de Marx y a 137 de la salida a la luz del primer tomo de *El Capital*, muchos han echado por la borda sus advertencias. Ciertamente, el capitalismo ha seguido existiendo mucho más allá del tiempo que el revolucionario alemán estimó que podría hacerlo, ha soportado diversos embates, incluidas dos guerras mundiales y el reto que representó su tensa coexistencia durante más de 70 años con el llamado "socialismo real". Precisamente el derrumbe de este sistema, acaecido como la alternativa a la enajenación burguesa e infundadamente identificado con la solución prevista por Marx, contribuyó a fortalecer la imagen de la victoria definitiva del capitalismo.

Sin embargo, una mirada atenta a la realidad que hoy vivimos nos muestra que la historia, lejos de haber refutado las predicciones del Prometeo de Tréveris, las ha probado con creces. La esencia del capitalismo sigue siendo la misma que él describió: la enajenación ha alcanzado cuotas insospechadas; la fetichización de la realidad mercantil es todavía mayor; el anunciado mercado mundial se ha impuesto por doquier; la vida humana enfrenta peligros sociales y ecológicos nunca antes vistos, fomentados por el propio accionar humano; la construcción de un mundo alternativo es cada vez una necesidad más imperiosa. Resulta difícil siquiera concebir la posibilidad de que la humanidad pueda sobrevivir otro siglo de capitalismo sin que estalle por las propias contradicciones autogeneradas.

A contrapelo de lo que parece ser una opinión bastante generalizada, ninguno de los cambios operados en el capitalismo actual, en comparación con el de la época de Marx, deja sin efecto sus ideas. Al contrario, las han convertido en una realidad mucho más consumada y palpable.

Notas

Investigador Titular del Instituto de Filosofía de La Habana, Profesor-Investigador Titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla. E-mail: jrfabelo@yahoo.com.mx, http://www.filosofia.cu/contemp/Fabelo.htm, http://www.librosenred.com/JoseRamonFabeloCorzo.asp

K. Marx, F. Engels: "La ideología alemana", en: Karl Marx. La cuestión judía y otros escritos, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, pp. 144, 154

2 *Ibidem*

3 *Idem*, p. 156

4 *Idem*, p. 130

5 *Idem*, p. 153

6 *Idem*, p. 163

7 *Idem*, p. 174

8 *Idem*, pp. 174-175

9 *Idem*, p. 157

10 *Idem*, p. 147

11 K. Marx: "Manuscritos económico-filosóficos", en: Karl Marx. La cuestión judía y otros escritos, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 59

12 *Idem*, p. 64

13 *Idem*, p. 102

14 *Idem*, p. 94

15 *Idem*, p. 100

16 *Idem*, p. 115

17 K. Marx: "El Capital", en: Karl Marx. La cuestión judía y otros escritos, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, pp. 409-410

18 *Idem*, p. 413

19 *Idem*, pp. 421-422

20 *Idem*, p. 410

21 *Idem*, p. 412

22 *Idem*, pp. 423-424

23 K. Marx: "Manuscritos ...", *Op. cit.*, pp. 108-109

24 *Idem*, p. 110

25 K. Marx, F. Engels: "La ideología alemana", *Op. cit.*, p. 170

26 K. Marx: "Manifiesto del Partido Comunista", en: Karl Marx. La cuestión judía y otros escritos, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 260

El problema de la modernidad en América Latina

una aproximación histórico-sociológica a la contradicción civilización-barbarie

joaquín santana

Hace ya más de un siglo, en uno de los ensayos más hermosos e importantes escritos sobre América Latina, José Martí enfrentaba el problema de la modernidad en el subcontinente y alertaba de los numerosos peligros internos y externos que se cernían sobre nuestras tierras. Su conocimiento de la situación de nuestros pueblos y su fina sensibilidad poética lo llevaron a rechazar el excesivo culto por lo europeo, e impugnar la contradicción civilización-barbarie, tan al uso de la ensayística de la época, como elemento clave para llevar a cabo un proceso de modernización. Para Martí, la verdadera contradicción se hallaba entre la falsa erudición y la naturaleza. (Martí, 1993,482). Esta, al buscar remedio a nuestros males, imponía fórmulas ajenas a nuestras condiciones y generaba rechazos y resistencias que hacían fracasar lo proyectado.

Con estas ideas, Martí abre una nueva perspectiva para el análisis, perspectiva que él no puede explotar y que permanece hasta hoy en día insuficientemente trabajada.

No obstante, la lectura de éste y otros textos puede crear la impresión de cierta contradictoriedad en la lógica interna del pensamiento martiano. Mientras por un lado rechaza la polaridad civilización-barbarie, por otro admite con beneplácito que los jóvenes de América salgan al mundo escoltados por Bolívar y Spencer, o ve con admiración la manera en que Buenos Aires prepara su futura grandeza.

No es propósito del presente trabajo adentrarse en las honduras hermenéuticas de la obra martiana. Una respuesta inicial a estas supuestas o posibles incompatibilidades descansa en que la crítica de Martí a la falsa erudición no reniega de las conquistas del pensamiento y la ciencia europeas. Sí es intención expresa del autor de estas líneas subrayar la complejidad y contradictoriedad del problema de la modernidad y su expresión latinoamericana como enfrentamiento de la civilización con la barbarie.

Esta complejidad dimana de factores de diversa índole. Algunos de ellos se vinculan los laberínticos procesos de búsqueda de una identidad propia. Otros se asocian a los fenómenos resultantes de la construcción de utopías y proyectos sociales. En última instancia, estas dificultades se resumen en los avatares y desaciertos de una determinada interpretación de la historia interconectada con un específico ideal de progreso y un determinado papel para la actuación de los sujetos sociales.

A esto, se une la existencia de una profusa literatura que hace más ardua la labor del que se proponga estudiar el problema. Puede afirmarse, casi sin temor a pecar de absoluto, que la lucha de la civilización contra la barbarie se ha presentado como

el sustrato argumental más socorrido de la novelística latinoamericana. Pero la dualidad civilización-barbarie no ha sido objeto exclusivo de la predilección de escritores como José Eustaquio Rivera, Rómulo Gallegos, Alejo Carpentier o Gabriel García Márquez, por sólo mencionar algunos de los más representativos. Junto a la literatura de ficción se encuentra una enorme e incontable producción intelectual de carácter económico, sociológico, político, histórico o filosófico que explícita o implícitamente se ha hecho eco del tema por más de doscientos años.

Llegada a América con los «descubridores», la problemática de la civilización-barbarie devino el instrumento ideológico por excelencia para justificar la conquista y colonización del nuevo mundo. Esta adquirió un carácter y contenido nuevo al asociarse a la modernización y a los procesos mentales de lo que pudiera denominarse contemporáneamente como estilo de pensamiento desarrollista. La mayoría de los autores que estudian la cuestión no vacilan en situar los orígenes de este fenómeno en las primeras décadas del siglo XIX, cuando los sectores dirigentes y la intelectualidad de las emergentes naciones latinoamericanas aspiraban a alcanzar un nivel de desarrollo en sus respectivos países equiparable a los niveles de progreso y modernidad logrados por Inglaterra, Francia y otras naciones europeas.

Leopoldo Zea, en su libro Filosofía y cultura latinoamericana, escribe al respecto: «El mundo iberoamericano colonizado por España y Portugal entra en el siglo XIX en la más extraña aventura en que un conjunto de pueblos pueda entrar en el campo de las ideas: la aventura que significa tratar de deshacerse de la propia formación cultural para adoptar otra. El mundo iberoamericano se encuentra frente a un mundo dentro del cual se siente inadaptado: el mundo moderno. Mientras los países iberoamericanos permanecían en el mundo de ideas y creencias, de hábitos y costumbres establecidos por los poderes de la Península Ibérica, el resto del mundo marchaba por otros caminos distintos. caminos que, ante los sorprendidos ojos iberoamericanos, se presentaban como opuestos y casi inconciliables con los que ellos habían recibido como herencia. Inglaterra con su revolución industrial y sus instituciones políticas; Francia con su revolución política e ideológica, y los Estados Unidos con sus nuevas instituciones de carácter liberal y democrático mostraban otras rutas al mundo».(Zea.1976,179)

Sin embargo, la mayoría de los estudiosos olvida, como bien señala Fernando Mires, que la formación del estilo social desarrollista de pensamiento comenzó mucho antes. Justo cuando los Borbones se empeñaron en restaurar el perdido poderío español y dieron luz verde a un proyecto de modernización de las diferentes regiones del imperio. Por ello no resulta desacertada la tesis de este autor cuando plantea que: «En cierto modo la ideología dominante de los criollos dependentistas puede caracterizarse como una suerte de radicalización, en sus formas francófila y anglófila, del propio 'despotismo ilustrado' que quisieron implantar las autoridades de la Península durante el declive del período de dominación colonial» (Mires1993,25).

A partir de ese momento aparece en América Latina una ideología que, al tomar como modelo a algunas naciones de Europa y más tarde también a los Estados Unidos, promoverá la realización de un proceso civilizatorio conducente a la modernidad de nuestros países. Este estilo de pensamiento se prolonga con algunas variantes hasta nuestros días, nutriendo diversas teorías aún después de la crisis del desarrollismo de corte cepalino.

Era natural que los primeros exponentes de esta ideología no empleasen el concepto de desarrollo sino la terminología de su época. En su vocabulario se encontraba la palabra civilización desde la cual era deducible el progreso. Rasgo característico de casi todos sus representantes era el antihispanismo. España era presentada por la propaganda civilizatoria como la causante del atraso y el oscurantismo que imperaba en América. Para los más lúcidos, la tarea iba más allá del mero rechazo, pues consistía en extirpar la colonia que continuaba perviviendo en las repúblicas. Hombres como Esteban Echeverría, Francisco Bilbao, José María Samper o Juan Bautista Alberdi, argumentaron la necesidad de alcanzar la coherencia económico-social mediante la incorporación definitiva de nuestros países a la economía moderna.

Conviene no identificar las posiciones de este sector intelectual de franca inspiración demoliberal con el antihispanismo y europeización por los caudillos y grupos de raigambre conservadora o liberal moderada. Mientras los primeros sustentaban la imperiosa necesidad de producir cambios estructurales como requisito del progreso anhelado, representando así a una burguesía ausente, los segundos promovían transformaciones superficiales o intentaban conciliar lo inconciliable. Tal es, por ejemplo, la postura de Lucas Alamán, que proyecta iniciar la industrialización de México sin alterar las relaciones precapitalistas existentes y de las cuales él es fiel representante.

Una cuestión diferente es la de la factibilidad. Siempre nos ronda la pregunta en torno a la posibilidad real de producir cambios en las estructuras sociales de las emergentes naciones de Latinoamérica.

Si tenemos en cuenta el grado de enraizamiento de las relaciones precapitalistas en las sociedades latinoamericanas, y el poder hegemónico y estrechos vínculos de la oligarquía con el mercado mundial, habría que concluir que una transformación radical del *statu quo* era si no imposible, harto difícil. Fenómenos como la esclavitud o el tributo indígena, abolidos durante la lucha por la independencia, tuvieron que ser restaurados ante la imposibilidad del estado nacional de encontrar fuentes para su financiamiento. Esto no niega que en la mayoría de los casos esta restauración se realizó bajo los imperativos de una oligarquía conservadora que veía así satisfechos sus intereses.

No obstante, Latinoamérica se monta en el siglo XIX en el vagón civilizatorio, como después lo haría en el XX, para insertarse en los carriles del desarrollo. Si se toma como referente comparativo la modernidad alcanzada por la Europa industrial y los Estados Unidos, la experimentada por América Latina a lo largo del siglo XIX tuvo rasgos peculiares. Curiosamente, las anomalías también se harían presentes en este siglo en medio de la instrumentación de los diferentes proyectos de industrialización o desarrollo. Alguno de los rasgos anómalos de la modernización decimonónica pueden resumirse de la siguiente manera:

1. Simbiosis entre latifundio y modernización. Lejos de comportarse como antagónico ante la modernización, el latifundio —y junto con él, todo el sistema de relaciones sociales que le acompañan— se mostró como una de sus condicionantes.
2. La oligarquía, en especial la agroexportadora, ante la ausencia de una burguesía nacional, facilita un tipo de modernización favorable a sus intereses. Se trata de una modernización proveniente fundamentalmente del exterior y que no afecta de manera directa las estructuras internas. El proceso de modernización en América Latina institucionaliza y consolida las relaciones que, de acuerdo a una lectura histórica que toma como paradigma el desarrollo europeo, son características del llamado atraso.
3. Al ser realizada la modernización por vías externas, ésta se concentró en determinadas ciudades que perdieron tanto económica como culturalmente su contacto con las regiones interiores. La ciudad modernizada en un inicio por los impulsos exteriores devino en el modelo de civilización por excelencia que se oponía a la barbarie rural. Este fenómeno reflejado de manera gráfica por la ensayística de la época, y muy especialmente por el Facundo de Domingo Faustino Sarmiento, daba inicio a una lógica dual que con variantes se prolonga hasta nuestro días. No en balde el pensamiento de Sarmiento es considerado como precursor de la sociología latinoamericana.
4. La dominación oligárquica asociada a la modernización se mostró desde un principio como extremadamente autoritaria, y esto se reflejó en el tipo de gobierno fuerte, por lo regular dictatorial, que prevaleció en la mayoría de las repúblicas latinoamericanas a lo largo del siglo XIX. El desarrollo y el progreso no fueron las condiciones necesarias para la democratización de las relaciones políticas, sino que se comportaron contrario a lo previsto por las teorías liberales. Los primeros pasos hacia la modernización en Argentina fueron emprendidos por la cruel dictadura de Juan Manuel Rosas. Por su parte, Porfirio Díaz, que llegó al poder encabezando un movimiento anti-reeleccionista y se perpetuó en éste por más de 30 años, encarna mejor que ningún otro dictador latinoamericano esa extraña simbiosis entre las relaciones despóticas heredadas del período colonial y la modernización acelerada de los procesos productivos. Por lo regular, los gobiernos dictatoriales, apoyados desde el exterior por las naciones más industrializadas, e internamente por las oligarquías más intransigentes, abrigaban sueños modernizadores que, al ser aplicados a nombre de la civilización y el progreso, se convertían en una terrible pesadilla para las masas pobres y las comunidades indígenas.

Sintomáticamente, al analizar los acontecimientos de las últimas cuatro décadas del presente siglo, el investigador pudiera llegar a la conclusión de que la tesis de Nietzsche sobre el eterno retorno encuentra en América Latina su más plena confirmación. Las dictaduras militares del pasado reciente, haciendo abstracción de sus diferencias con sus homólogas decimonónicas, también justificaban su tiranía presentándose como defensoras de la modernidad y el desarrollo. El impulso más alto en la construcción del «milagro brasileño» se alcanzó precisamente durante el período de las dictaduras militares. El neoliberalismo, tan en boga en nuestros días, encontró en Chile bajo el sangriento régimen de Pinochet, un verdadero laboratorio social para su experimentación práctica.

Fue en este complejo entramado de relaciones políticas, económicas y sociales donde se gestó una atmósfera intelectual que empalmaría perfectamente con la filosofía y la sociología positivista importada de Europa. Este positivismo latinoamericano permeado de un evolucionismo social, cuyo rasgo principal desde el punto de vista conceptual era el ascenso progresivo de lo superior, propugnó la destrucción de las

relaciones consideradas como inferiores, vale decir, no modernas. De ahí el famoso lema de la civilización contra la barbarie que, dada la existencia de una población indígena difícilmente asimilable al proyecto de modernidad que se pensaba construir, adquirió un marcado matiz racista.

En *Conflicto y armonía de las razas en América*, Sarmiento expresaba la esencia de este pensamiento al escribir: «Sin más rodeos ¿qué distingue a la colonización de Norteamérica? El hecho de que los anglosajones no admitieron a las razas indígenas como asociales y menos como esclavas en su sociedad. ¿Qué distingue a la colonización española? El hecho de que hizo un monopolio de su propia raza, que cuando emigró a América no abandonó la Edad Media, y que absorbió en su sangre a una raza prehistórica y servil» (Sarmiento 1986,362).

De la aplicación con que el estado argentino siguió los dictados de intelectuales como Sarmiento da fe la actual composición racial de la población de este país. Jorge Luis Borges bromeaba con la ironía que lo caracterizaba, al declarar: «Nosotros somos los únicos verdaderos europeos, pues en Europa, la gente es, ante todo, francesa, italiana, española...».(Borges 1989,417)

Resulta en extremo interesante que las valoraciones sobre la evolución del pensamiento social sitúen a este período como antecedente inmediato de la sociología latinoamericana. Autores como Gino Germani, Ignacio Sotelo o Velia Cecilia Bobes coinciden al denominar como presociológica a esta etapa. No es de extrañar entonces que una parte de los sociólogos contemporáneos se comporten como herederos de este pensamiento y convengan en la vigencia casi absoluta de la tesis civilización-barbarie. La diferencia hay que buscarla, más que en la lógica, en el uso de nuevos vocablos técnicos. En vez de civilización, se recurre a términos como desarrollo, progreso, integración, formalización, etc., mientras que el concepto de barbarie es sustituido por palabras como subdesarrollo, tradición, marginalidad o informalidad.

Llama la atención la persistencia de esta ideología del desarrollo, aún cuando los datos estadísticos que la propia CEPAL ofrece nos hablan del descalabro de las políticas modernizadoras. Es probable que una de las razones de su obstinada permanencia radique en la ausencia de un análisis crítico totalizador que, sin renunciar a la idea de progreso, enjuicie sus fundamentos evolucionistas y la versión unilineal de la historia y la sociedad.

En los inicios de un nuevo milenio, el balance de lo realmente alcanzado por el industrialismo desarrollista y las diferentes políticas modernizadoras se presenta como impostergable; si bien no es necesario esperar por éste para observar la frustración por la realización inconclusa del proyecto de la modernidad en esta parte del mundo. La modernidad se comporta en América Latina como una hija bastarda, y como tal, despojada de los derechos y ventajas de los hijos legítimos.

En *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz ofrece un impactante cuadro de la realidad mexicana al observar: «En nuestro territorio conviven no sólo distintas razas y lenguas, sino varios niveles históricos. Hay quienes viven antes de la historia; otros, como los otomíes, desplazados por sucesivas invasiones, al margen de ella y, sin acudir a estos extremos, varias épocas se enfrentan, se ignoran o se entredevoran sobre una misma tierra o separadas por unos kilómetros» (Paz 1950,18).

En esta reflexión, valedera también para el conjunto de la América Latina, Paz describe plásticamente, tal vez sin proponérselo, la parcialidad de la modernidad en estas tierras. Pero además, subraya una cuestión que no debe quedar inadvertida: la coexistencia de niveles históricos y culturales diferentes.

La absoluta confianza con que historiadores y científicos sociales se entregaron a una concepción eurocéntrica de la historia nos ha jugado una mala pasada. El carácter progresivo y unidireccional que dimana de ésta ha impedido comprender la verdadera naturaleza de nuestras realidades y dictado un comportamiento extraño a las mismas. Por ello, hoy más que nunca antes resultan necesarias las advertencias de José Martí en *Nuestra América* para encontrar una armónica relación entre la erudición verdadera y la naturaleza americana.

Bibliografía citada

Borges, Jorge Luis, 1989. Palabras de Jorge Luis Borges. En : Alain Rouguie. *La América Latina: Introducción al extremo occidente*. México. Editorial Siglo XXI,416-419

Martí, José, 1992. *Nuestra América*. En Obras Escogidas. En tres tomos. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales: Centro de Estudios Martianos.Tomo II, 488.

Mires, Fernando, 1993. *El discurso de la miseria o la crisis de la sociologia en América Latina*. Caracas. Editorial Nueva Sociedad.

Paz,Octavio, 1950. *El laberinto de la soledad*. México.Cuadernos Americanos. UNAM.

Sarmiento, Domingo Faustino, 1986. *Conflicto y armonia de las razas en América*. En :Ideas en torno a Latinoamérica. México. UNAM. Volumen I, 360 365.

Zea, Leopoldo, 1976. *Filosofia y cultura latinoamericana*. Caracas. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

PROYECTO DE
FILOSOFÍA EN ESPAÑOL
Universidad de Oviedo
España

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

FILESP

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

Los filósofos que vendrán: camus, deleuze, derrida

gerardo de la fuente lora

I

En su momento Gilles Deleuze diagnosticó que hablar era, había sido hasta entonces, juzgar. Imposible nombrar neutralmente, siendo todo acto de referir gesto de condenar, sentenciar, erigir una evaluación, una calificación o anatema. Decir como apostrofar lo real, marcarlo, identificarlo. Designar como la operación judicial de encerrar lo que es en las paredes de un perímetro restringido, en la celda del *sí mismo* de seres y cosas.

A partir de ahí la obra entera del autor de *Lógica del Sentido* puede comprenderse como una invocación, una llamada, el envío de una solicitud a un pensamiento por venir en el que, quizá, la palabra se vestiría no sólo de sentencias y sanciones, sino de fugas, de líneas y velocidades de escape, de pliegues, de matorrales y rizomas entre los que, danzando alrededor de mil mesetas, lo que es podría devenir eternamente, fluir sin encerrarse o coagularse en una u otra entidad o palabra, sino darse a lo que el filósofo llamaba el «plano de inmanencia»: ámbito fundamental de comunicación de flujos y remolinos de ser, a cuyo nivel todo lo que pudiera percibirse sería la configuración azaroza de una tormenta, un remolino, pero no, nunca, cosas, personas, objetos ni, desde luego, sujetos sentenciados a enclaustrarse en sus nombres propios.

Pero, objetaría el espíritu crítico, este «plano de inmanencia», ¿no sería un simple reaparecer de viejos ontologismos? ¿El Uno, el *Elan* vital?

–Debemos reparar– hubiese contestado Jacques Derrida en un texto que no escribió–, en que Deleuze emplea justamente la palabra «plano». ¿Se mienta con ese vocablo, quizá, el fundamento del ser que subyace a todas sus manifestaciones ónticas? ¿Se invoca tal vez el plano cartesiano en que, sostenida por el sujeto, la vida cotidiana podría matematizarse?, ¿O puede ser que, sobre todo, el filósofo se refiera al cine y el «plano de inmanencia» no sea sino una forma de encuadre de la imagen, como podría ser el «plano americano» o la toma abierta?

¿Sería Derrida el filósofo del porvenir, la palabra no judicial, no condenadora que Deleuze estuvo invocando, esperando, llamando?

Quien escribe, quien piensa, seguramente pronuncia siempre un ruego –y pone en juego una voluntad de suerte– a fin de que el destino le haga llegar una palabra diferente, abierta; una filosofía del porvenir en la que el sentido sea otro, el concepto se clarifique y las antinomias se rindan, o por lo menos acepten moderar su angustia. Pensar es llamar a un pensamiento que quizá vendrá y que, en cierta forma, pero no real, sino espectral, ya ha venido y tanto que seguimos teniendo la esperanza que nos hace perseverar, escribir, asentar la siguiente palabra. Arriesgarse a meditar es llamar a alguien, a un pensador original y profundo que quizá llegue a niosotros pero que, es lo más seguro, vendrá después de tiempo, cuando nosotros mismos nos hayamos ido.

¿Y si cada pensamiento que tenemos nosotros, cada uno, en presente, fuese la contestación a una invocación que hizo alguien que no alcanzamos a conocer, alguien que elevó un ruego antes de nuestro tiempo? ¿Somos el suplemento que esperaba, el fármaco que hubiera aliviado la búsqueda de algún otro? ¿Somos la respuesta que por fin cede a una oración? ¿La filosofía de Derrida es quizá el pensamiento que estuvo esperando alguien hasta que murió?

II

En su gran reflexión sobre la amistad y sus políticas[1] Jacques Derrida no hace referencia a Albert Camus. Y ello es extraño porque hacia el final de *El Hombre Rebelde* sí se cita, se convoca formalmente a comparecer, a los que, como el autor de *La Gramatología*, suben del maghreb hacia las llanuras europeas trayendo consigo una racionalidad y una rebeldía otras:

> Pero la juventud del mundo sigue encontrándose alrededor de las mismas costas. Precipitados en la innoble Europa donde muere, privada de belleza y amistad, la más orgullosa de las razas, nosotros, los mediterráneos, seguimos viviendo de la misma luz. En plena noche europea, el pensamiento solar, la civilización del doble rostro, espera su aurora.[2]

¿El sol con sueño de las calles de Argel, más aún que sus escritos, habrá sellado el compromiso, la amistad, de dos que vinieron de los márgenes y que escasamente coincidieron en vida? Porque el texto de Camus no sólo anuncia y llama a Derrida, sino que le dicta las preguntas que debería contestar alguien si es que alguna vez se escribieran libros como *Políticas de la Amistad*.

No habremos comprendido nada, observa Albert Camus al comienzo de *El Hombre Rebelde*, mientras no sepamos si todo actuar significa dar la muerte y si toda revuelta, más aún, toda ética, desemboca en la justificación del asesinato:

> Se trata de saber si la inocencia, desde el momento en que actúa, no puede evitar matar. No podemos actuar sino en el momento que es el nuestro, entre los hombres que nos rodean. No sabremos nada mientras no sepamos si tenemos el derecho de matar a ese otro que está ante nosotros o de consentir que lo maten. Puesto que toda acción desemboca hoy en el asesinato, directo o indirecto, no podemos obrar antes de saber si, y por qué, debemos dar la muerte. [3]

Los hombres rebeldes dicen «No, ya basta, ha sido demasiado», y al levantarse así no ejercen un acto de negación, sino una afirmación fundamental, no de su narcicismo, sino de lo que hay de universal en el marginado. Siguiendo una partitura hegeliana, ejecutada también por Marx, Camus afirma que al rebelarse, el esclavo se emancipa, pero libera a su vez al amo, rebelde magnífico que culmina por un instante la humanización del hombre. Al menos por un instante, al menos durante el acontecimiento de la revuelta.

Pronto el rebelde se va a enfrentar a la aporía, pues si quiere que la emancipación permanezca, incluso simplemente para que el *Ya Basta* efectivamente imponga un límite al dominio, acaso tenga que ejercer violencia y, por qué no, matar al opresor. Pero someter o aniquilar, es decir, excluir radicalmente al otro, ¿no es eso negar la universalidad y unidad general de lo humano, aquello mismo que enarbolaba la

rebelión, la definía y le otorgaba su valor como algo más que un exabrupto de resentimiento, crimen pasional o capricho?

En su densa, angustiada reconstrucción de los caminos por los que, al enfrentar sus paradojas, la rebelión deviene asesinato, Camus traza, entre otras, tres derivas posibles que interesa resaltar, a saber, el sendero revolucionario, el anarquista, y la que podríamos denominar *vía derrideana*.

El revolucionario acepta la necesidad de matar, pero la universalidad que valoriza su accionar se funda en una fraternidad general que se pospone siempre un día más, un cabo y otro cabo. No es, como en la culminación hegeliana, que la emancipación vaya a llegar hacia el fin de los tiempos, sino que siempre está ya a punto de realizarse, sólo falta un paso, otro. La revolución, gesto fáustico de los que tienen prisa, que quieren para todos todo ya hoy, deviene sin embargo estrategia de diferición. Cada día otro renglón al programa, alguna nueva meta a alcanzar que justifica la permanencia del control, de la violencia; y la gesta no culminará hasta que no sólo algo sino todo del hombre sea universal. No solamente que la humanidad sea una, sino que lo sea en su totalidad. Amputar partes de la sociedad puede ser una vía eficaz para lograrlo. La masacre, el genocidio, observa crudamente Camus, pagan aún su tributo al ideal de la fraternidad. El arrasamiento, podríamos decir nosotros, en tanto medio para la fraternización de los sobrevivientes, constituye una extravagante pero real política de la amistad.

El rebelde puede negarse, sin embargo, a devenir revolucionario. Cuando enfrenta la enormidad de su acción, el asesinato que su *Ya Basta* convoca; cuando comprende que su gesto emancipatorio le inviste de pronto con un poder absoluto, divino, la potencia de matar, el rebelde magnífico anarquista descubre que justamente la revuelta es tal sólo si propugna porque el poder tenga límites. La universalidad de su resistencia radica en la negación de la ilimitación del sometimiento que el amo había impuesto. ¿Cómo sin dejar de rebelarse, recusar el poder absoluto, cómo no dar la muerte? En este punto Albert Camus, como todos los grandes pensadores de la política, comienza asumiendo una posición pesimista: no se puede evitar, rebelarse implica matar. Pero apuesta por un tipo de rebelión que quizá advenga, en la que con todo y muerte se mantenga al menos el valor de la revuelta en tanto tal. Ese sería el caso únicamente si el rebelde que realiza el atentado se quitara la vida él mismo, si cambiase su existir por el del Otro, si se matara después de matar para que ningún poder absoluto fuera posible.

Gran parte de la obra de Camus consiste en el ruego, en el llamado para que este tipo de rebelde y de política anarquista, lleguen por fin del por venir. En *Los Justos* delinea el retrato del de los insurrectos que anhela y parece ofrecer recompensas a quienes le den informes sobre ellos; en varios ensayos, especialmente cuando estudia los movimientos anarquistas rusos o la Comuna de París, Camus parece querer mostrar que el anarquista magnífico puede advenir porque ya ha estado entre nosotros.

Aunque el autor de *El Extranjero* manifiesta abierta proclividad por la vía anarquista, hacia el final de su gran ensayo sobre la revuelta, a la vez que llama a los pensadores por venir desde los márgenes tropicales de Europa, convoca un nuevo pensamiento de la rebelión que fuese capaz de sostenerse sin desbarrancarse hacia ningún lado en el nudo de sus contradicciones; que no fingiera la inocencia, pero que tampoco, so

pretexto de realismo, cediera al impulso de convalidar el asesinato.

A la espera de Camus parece responder la filosofía derrideana; después de leer *El Hombre Rebelde* nos enfrentamos al texto de Jacques Derrida, y le preguntamos: ¿cuándo vendrás?

III

No habremos entendido nada, no podremos actuar incluso, hasta que sepamos si toda acción significa dar la muerte. ¿No será que toda la fuerza camusiana se juega aquí en el tono, en el lamento casi bluseado con que se pintan estas palabras? Como Nietzsche, Derrida, maestro de música, nos enseñó a escuchar los armónicos, las modulaciones tonales. La deconstrucción encuentra en cada matiz conceptual un timbre distinto, un ánimo que descoyunta sentidos, que marca diferencias o señala suplementos significativos. Así, toda acción podría significar dar la muerte. ¿Pero ese don sería necesariamente terrible?

La meticulosa y sorprendente lectura derrideana de los textos del mundo, observa que la amistad convoca al fantasma de la muerte. Es amigo aquel con quien nos une un lazo tan fuerte que, sabemos, sobrevivirá al fallecimiento; aquel que podemos confiar en que pronunciará nuestro elogio junto a nuestra tumba. La amistad nos hace de entrada sobrevivientes y a través de ella, y por ella, accedemos a una fantasmización, a una espectralización anticipada en la que realizamos aquella vieja definición batailleana de erotismo: la afirmación de la vida hasta en la muerte. Al sellarse, entonces, la amistad da testimonio y testamento, es ya el don de un legado por nuestra ausencia. Los amigos son los que pueden faltar irse, perecer, pero también son, y desde ya, los espectros que van a volver y que de hecho están ya con nosotros. En un sentido bastante abstracto pero efectivo, real, práctico, los amigos se dan mutuamente la muerte. ¿Qué es lo que diferencia a esto del crimen, especialmente del crimen político, y por qué un don podría ser aceptable y otro no? Toda ética, tendría a fin de cuentas razón Camus, supone una invocación de la muerte, pero no todo dar la muerte significa un asesinato, como él lo creyó en *El Hombre Rebelde*.

Derrida lee cuidadosamente a Carl Schmitt; deconstruye, sin ceder un ápice a beleidades románticas, la distinción amigo/enemigo como fundamento nodal de lo político. Acepta la contundencia del enunciado schmittiano, a saber, que la distinción no se da como simple juego de inclinaciones afectivas y que de lo que trata la política es de la posibilidad real –casi siempre contenida– de la eliminación, del daño físico al adversario. El fundamento de la política es la hostilidad absoluta.

Pero ¿quién es el amigo, quién el enemigo? No puedo seguir aquí todas las derivas de la reflexión derrideana sobre lo político. Sólo destaco tres cuestiones. En primer término, la recuperación que el autor de *Glas* realiza de Schmitt frente a la idea al uso de que ante la caída del muro de Berlín acontecería o bien la depolitización general por la falta de adversario, o bien la búsqueda desesperada de creación de enemigos, los que fuesen, para que pudiera seguir existiendo un ámbito de lo político.

Derrida observa cómo la distinción amigo/enemigo, en Schmitt, funda e incluso opera en lo político aún cuando la guerra no esté presente de facto. Es suficiente con que la hostilidad sea *virtualmente* posible para que la política se dé. Y más aún, el envite de la distinción se vuelve apremiante cuando la posibilidad de la muerte física

de la guerra o del crimen se hace excepcional. Mientras más extraordinario sea el asesinato, más acuciante su influjo político. Paradójicamente, pues, la difuminación o rarificación del enemigo lleva a una sobrepolitización en la que todo parece volverse agónico y polémico.

No «des» sino «hiper» politización. Todo depende de que la existencia del enemigo se mantenga abierta al menos como posibilidad real.

El segundo punto de la lectura derrideana de Schmitt que me interesa destacar es que el enemigo siempre es público. Lo es en el sentido de que la hostilidad que marca su comportamiento y el nuestro no se rige por las pasiones pequeñas e incontrolables de los sujetos. Hacia el enemigo no mueven los celos, el resentimiento, el odio, esos exabruptos que enegrecen los días en el trato con los demás y que parecen emerger de las entrañas; las pasiones yendo y viniendo en toboganes incomprensibles que nos superan. No, al enemigo, por el lado de las afectividades pequeñas, se le respeta, se le quiere. La hostilidad política se refiere a un tipo nuevo de apasionamiento que no tiene nada de calor sino que es gélido. El crimen político nunca es pasional, es frío. El genocidio, por ejemplo, no puede describirse como arrebato de ira o desprecio, consecuencia de alguna debilidad o fortaleza de carácter; la maldad que pone en juego la masacre es una hostilidad sistémica y astuta, política en último término.

¿La posibilidad de un enemigo así, público, no de un contrincante individual, berrinchudo y caprichoso, sino de un adversario absoluto al mismo tiempo frío, empeñado y contundente, letal, ha desaparecido? Basta con la posibilidad real, con el espectro. Para empezar a comprender las diferencias, los matices y tonos que se juegan en las diferentes formas del actuar que da la muerte es necesario reparar en un tercer aspecto de la lectura derrideana de Schmitt, a saber, la denuncia del filósofo francés de la prevalencia en el texto schmittiano –pero no sólo ahí– de un paradigma naturalista y fraternalista de la amistad. El modelo del amigo ha sido hasta ahora el del hermano. La republicana búsqueda de fraternidad universal, acaba refiriéndose a la comunión de los consanguíneos, los que comparten el nacimiento, la nación, justamente, de acuerdo –y esto es un aspecto fundamental de la cuestión– con las actas, documentos y certificaciones que otorgan los Estados. El asunto tiene un aspecto falo-logo-céntrico: en la hermandad nunca han tenido cabida las hermanas, aunque a la hora del fratricidio ellas también han muerto.

No podrá acontecer una reflexión que se sostenga sin ceder en medio de las aporías de la rebelión, subraya Derrida, mientras se siga manteniendo un modelo fraternalista del amigo. Hace falta, entonces, invocar a un pensamiento político y una democracia que vendrá en la que fuera posible pensar no sólo el encono enorme, sino también la amistad absoluta, ya no el amar a los hermanos, sino el amar, brindar hospitalidad, a los absolutamente extraños, a los Otros, a los extranjeros. Jaques Derrida emite un llamado y espera a una filosofía que vendrá que fuese capaz de pensar la imposibilidad, el quizá, de una amistad no fraterna y no naturalizada. Amistad de sobrevivientes y de extraños.

> (...)no se forzarán demasiado las cosas, afirma en *Políticas de la Amistad*, si se dice que la cuestión que orienta este ensayo (...) sería la de una amistad sin hogar, una *philía* sin *oikeiótés*. En el límite sin presencia, sin semejanza, sin afinidad, sin analogía.[4]

IV

En el último texto que publicó, Gilles Deleuze puso un ejemplo de lo que él entendía por *plano de inmanencia*[5]. Un criminal, un hombre desalmado, es atropellado en medio de la ciudad al cruzar una calle; los transeúntes se acercan y le ayudan, se conduelen, ruegan por él, no porque sea alguien con tal identidad y apellido, sino porque es Uno, como todos y al mismo tiempo singular, único sin ser sujeto y siendo a la vez absolutamente extraño, un remolino irremplazable en el plano de inmanencia de la ciudad.

La amistad absoluta de los que no son hermanos, los unos, los que se sostienen en medio de las aporías de la acción y se niegan a dar la muerte como asesinato. Tal vez lleguemos a pensarlo, quizás seamos capaces, tal vez seamos nosotros los filósofos del porvenir que responderán a las llamadas de Camus, Deleuze, Derrida.

¿Pero cuándo vendremos?

Notas

[1] Jacques Derrida, *Políticas de la Amistad*, 1a edición, Madrid, Editorial Trotta, 1998.

[2] Albert Camus, *El Hombre Rebelde*, 1a edición, Madrid. Alianza Editorial, 1982. p. 334.

[3] *Ibid.*, p. 10[4] . Jacques Derrida, *Políticas de la Amistad*, op. cit., p. 178.

[5] Gilles Deleuze, *«L'immanence, une vie..»*, *Deux Régimes de Fous*, 1ª edición, Paris. Les Éditions de Minuit, 2003

XVI COLOQUIO NACIONAL SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA.
FILOSOFÍA, HUMANISMO Y EDUCACIÓN EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

El Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía A. C., la Universidad Autónoma de Chihuahua y la Escuela Nacional Preparatoria de la UNAM, organizaron del 28 al 30 de octubre del 2004, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua, el XVI COLOQUIO NACIONAL SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA. FILOSOFÍA, HUMANISMO Y EDUCACIÓN EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN.

Teniendo como eje teórico la educación en la sociedad de la información los temas versaron sobre "Información y la sociedad actual", "Filosofía en México y Latinoamérica", "Ética y Bioética", "Filosofía de la Religión", "Filosofía y Literatura", "Filosofía y Educación", "Filosofía de la Ciencia", "Didáctica de la Educación", "Filosofía de la Historia" y "Filosofía Contemporánea". El congreso se inició con la Conferencia Inaugural "Sociedad y Cuerpo en la Sociedad de la Información" presentada por el Dr. Arturo Rico Bovio, exdirector de la Facultad e Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua. Las conferencias magistrales en esta ocasión estuvieron a cargo del Dr. Roberto Hernández Oramas, Director de la Revista *Dialéctica"* y exdirector de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con el tema: "Ética y política. En busca de nuevas alternativas"; y del Dr. Enrique Pallares Ronquillo de la Universidad, exdirector de la Facultad e Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua, con el tema: "La Parodia de Alan Sokal y su importancia en la Enseñanza de Filosofía".

Como actos especiales y distintivos de este coloquio, se llevaron a cabo dos merecidos homenajes póstumos, uno a la Dra. Graciela Hierro Pérezcastro a través de dos mesas de análisis sobre Género y Filosofía y el otro enfocado al análisis de la obra del Dr. Leopoldo Zea.

Como suele hacerse en estos encuentros, los trabajos académicos estuvieron enmarcados por actividades culturales de cine, teatro y presentación de libros.

Cabe destacar la siempre activa participación de la mesa directiva del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía encabezada por su presidente Gustavo Escobar Valenzuela, quien desde la fundación del Círculo se ha empeñado en la difusión de los trabajos filosóficos que se desarrollan en las universidades del interior del país vinculados con la enseñanza de la filosofía.

Este año, la convocatoria para el XVII Coloquio Nacional sobre la Enseñanza de la Filosofía, ya está en circulación. Desde aquí les deseamos el mismo éxito que les ha caracterizado desde hace ya 17 años.

¡ENHORABUENA!

FRIEDRICH KATZ, DOCTOR HONORIS CAUSA DE LA BUAP

A propuesta de la planta de maestros del Colegio de Historia, de la Facultad de Filosofía y Letras, el H. Consejo Universitario de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla resolvió conceder el Doctorado Honoris Causa al Doctor Friedrich Katz.

El Doctor Friedrich Katz, nacido el 13 de junio de 1927 en Viena, Austria y formado académicamente en Nueva York, "mostró un constante y temprano interés por la historia de México, como lo demostró su trabajo de tesis doctoral *Las relaciones socioeconómicas de los aztecas en los siglos XV y XVI*. Desde entonces ha explorado recurrentemente diversas etapas de la historia mexicana, proponiendo nuevos enfoques, temas y fuentes tal y como se revela en sus trabajos más sobresalientes: *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana* (1976); *La guerra secreta en México* (1982) y *The Life and Times of Pancho Villa*. Su aguda mirada, su pasión por la historia y su interés por los temas asociados a nuestro pasado, materializado en su basta producción escrita, le han valido reconocimiento nacional e internacional".

En el bello Salón Barroco del Edificio Carolino, principal aula magna de la BUAP, el día 25 de mayo se llevó a efecto el acto solemne de entrega del Doctorado Honoris Causa y el reconocimiento e integración al Claustro Académico de la Universidad.

JORNADAS LATINOAMERICANAS DE TEORÍA POLÍTICA
ENTRE LO NACIONAL Y LO COSMOPOLITA

Bajo los auspicios del Departamento de Ciencia Política, de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Sao Paulo, Brasil, se llevaron a efecto las jornadas latinoamericanas de Teoría Política los días 4 al 6 de julio de 2005.

Es necesario recordar que esta es fundamentalmente una iniciativa que promueve el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), cuya sede se encuentra en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, y que preside Atilio Borón. Estas jornadas latinoamericanas se realizan cada dos años en algún país de América Latina; hasta ahora se han realizado en Brasil, Argentina y México.

El tema central en esta ocasión fue la relación "Entre lo Nacional y lo Cosmopolita". Las exposiciones se organizaron en nueve mesas:

- El problema nacional en la teoría política.
- Teoría democrática en América Latina.
- El desarrollo como problema de la teoría política.
- Problemas sobre justicia y desigualdad.
- República, republicanismo y tradición republicana.
- La situación de la periferia en el pensamiento político.
- Sociedad civil y Estado.
- Alternativas de la comunidad política.
- La teoría política entre lo nacional y lo cosmopolita.

Se contó con la participación de representantes de: Argentina, Brasil, Colombia, México, Uruguay y Venezuela. A diferencia de otras ocasiones se optó por no incluir Conferencias Magistrales, dando así igual oportunidad y equidad a los diferentes participantes conjugando la experiencia, en estos temas, de maestros consagrados, a sí como de jóvenes promesas que sin duda, por la brillantez demostrada, alientan esperanzas para el futuro, no sólo del desarrollo de la filosofía política en los países latinoamericanos, sino en las transformaciones sociales y democráticas. Es necesarios hacer notar, también, la apertura y pluralidad mostrada a los diferentes enfoques y apreciaciones tanto en los análisis teórico-políticos, como a los juicios y postura sobre la realidad política y social actuante en nuestros países, sin por ello renunciar a los propios principios.

Con la certeza de no ser justos, pues deberíamos nombrar a cada uno de los ponentes y a los temas expuestos, y de antemano acudiendo a las disculpas, permítanos hacer mención de la presencia de Atilio Borón de Argentina y de Guillermo Hoyos de Colombia. Por parte de México estuvieron presentes Rosa María Palazón, Enrique Dussel y Roberto Hernández Oramas.

Sin duda alguna las expectativas de los organizadores se vieron cumplidas, dejando en claro la necesidad de continuar promoviendo estos enriquecedores intercambios que conducen a una mayor compresión de lo que hoy está aconteciendo, no sólo a nivel mundial sino en los rumbos y derroteros necesarios para una convivencia más equitativa, justa y democrática para los pueblos que integran América Latina.

Dialéctica, fiel a su compromiso, alienta y alentará este tipo de iniciativas que, como saben nuestros lectores, siempre serán bienvenidas. A través de estas páginas reciban nuestro agradecimiento y felicitación todos los organizadores.

40 ANIVERSARIO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP

La hoy Facultad de Filosofía y Letras, enmarcada dentro de la filosofía universitaria, durante 40 años (1965-2005) ha impulsado el desarrollo de las humanidades y ha proyectado su visión humanista a la docencia, la investigación, la extensión y la difusión de la cultura, tanto en la BUAP como en el entorno local y regional. Ha colaborado en la formación integral del profesional incidiendo favorablemente en la solución de la problemática humanística del mundo actual. Sin duda alguna, la incorporación de la investigación ha sido un elemento indispensable para la creación y recreación de los conocimientos filosóficos, históricos, antropológicos, lingüísticos, literarios, artísticos y humanísticos en general junto con la participación indispensable de los docentes de ffyl.

A lo largo de estos 40 años, la ffyl ha tenido como DIRECTORES a:

1965-1969	Mtro. Joaquín Sánchez McGregor
1969-1972	Dr. Angelo Altieri Megale
1972-1975	Dr. Angelo Altieri Megale
1975-1978	Lic. Alfonso Vélez Pliego
1978-1980	Psic. Manuel Muñoz y Vargas
1980-1983	Psic. Manuel Muñoz y Vargas
1983-1986	Dr. Adrián Gimate-Welsh
1986-1989	Psic. Abraham Quiroz Palacios
1989-1992	Psic. Ma. Teresa Arellano Díaz
1992-1996	Dra. María Teresa Colchero Garrido
1996-2000	Dr. Roberto Hernández Oramas
2000-2004	Dr. Roberto Hernández Oramas
2004-	Mtra. María del Carmen Romano Rodríguez

La Escuela de Filosofía y Letras fue creada por el Consejo Universitario de la UAP y se inaugura el 5 de abril de 1965 en el Salón Barroco, con la apertura de los colegios de Filosofía, Historia, Letras Españolas y Psicología.

Actualmente la División de Estudios de Grado ofrece las Licenciaturas de Antropología Social, Filosofía, Historia y Lingüística y Literatura Hispánica

La División De Estudios De Posgrado promueve:

- la Especialidad de Ética y Cultura Profesional en el Mundo Contemporáneo
- las Maestrías de Educación Superior, Estética y Arte, de Ciencias Sociales y de Literatura Mexicana
- el Doctorado Internacional en Ciencias Pedagógicas y de la Educación
- los Centros:

  - de Estudios de la Ciudad
  - de Idiomas
  - de Estudios del Género
  - de Estudios Universitarios
  - de Redacción
  - de Investigaciones sobre lo Imaginario
  - de Investigaciones Filosóficas
  - de investigación de Historia Económica y Social
  - de Investigaciones Teatrales
  - de Estudios Interdisciplinarios sobre la Diversidad Religiosa

- las Cátedras Extraordinarias.

  - Adolfo Sánchez Vázquez
  - Samuel Ramos.
  - Gastón Bachelard
  - Jacques Lacan
  - Graciela Hierro Pérezcastro
  - María del Carmen Millán.

Con motivo de la celebración de los cuarenta años, la Rectoría de la Universidad rindió un merecido reconocimiento a los ex directores por su labor al frente de la Facultad. Cabe resaltar que afortunadamente, al día de hoy, todos aún viven.

Dialéctica se une a este reconocimiento y agradece el apoyo que todos ellos y ellas han brindado a esta revista durante sus ya casi 30 años.

MUJERES Y GLOBALIZACIÓN ENCUENTRO INTERNACIONAL

María del Carmen García Aguilar

El pasado 27 de julio, en la ciudad de San Miguel de Hidalgo, Guanajuato; se iniciaron los trabajos del Encuentro Internacional "*Mujeres y Globalización*", organizado por el Centro para la Justicia Global, A. C., cuyas actividades concluyeron el 3 de agosto del año en curso.

Este encuentro tuvo la particularidad de reunir tanto a activistas y luchadoras sociales, como a teóricas de diversas disciplinas, todas ellas preocupadas por mejorar las condiciones de exclusión, subordinación, violencia y extrema pobreza que prevalecen hacia las mujeres. De ahí que los temas giraron en torno a: Globalización y su impacto en la mujer; Trabajadoras y derechos socioeconómicos; Violencia contra las mujeres; Feminismo trasnacional; Teoría, Migración; Guerra y género; Mujeres de Asia y resistencia contra el neoliberalismo; Pobreza; Globalización y trabajo infantil; Las mujeres en la producción alternativa; Salud; Luchas en sitios de trabajo; Feminismo en las instituciones; y El impacto de la globalización en la maternidad. Las mesas de análisis y discusión estuvieron acompañadas por talleres, videos, actividades artísticas y una expoventa de artesanías. La mesa de conclusiones y evaluación coincidió en la necesidad de incrementar estos encuentros en donde la coincidencia de intereses permite que la reflexión teórica y la lucha social adquieran un mismo matiz de cambio. El próximo encuentro se realizará en dos años; mientras tanto, los diferentes grupos y personas participantes tendrán como tarea avanzar en el logro de sus objetivos, mismos que serán puestos nuevamente en la mesa de las discusiones en el siguiente encuentro internacional por una justicia global.

V Encuentro de Filosofía: Cuba-México. IV Coloquio Internacional de Estética y Arte, La Habana, Cuba

Dando continuidad a la iniciativa surgida en 1996 de celebrar encuentros periódicos entre filósofos cubanos y mexicanos y cumplimentando la cláusula que al respecto existe en el Convenio de Colaboración vigente entre el Instituto de Filosofía de La Habana y la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, entre el 5 y el 8 de agosto de 2005 se celebraron, en las instalaciones del Instituto Superior de Arte de La Habana, el V Encuentro de Filosofía Cuba-México y del IV Coloquio Internacional de Estética y Arte. Este último, en esta ocasión, también albergó a su interior, el II Seminario Internacional Ciencia-Arte, el I Encuentro de Jóvenes sobre Estética y Arte y la I Exposición Colectiva de Plástica Mexicana en Cuba, por iniciativa, esta última, de los estudiantes de la Maestría en Estética y Arte de la BUAP.

Otras instituciones, además de la BUAP y el Instituto de Filosofía, colaboraron entusiastamente en la concepción y organización de estos eventos, entre ellas el Instituto Superior de Arte de La Habana, la Corporación Síntesys de Chile; la UNAM, el Centro Nacional de las Artes de México y la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, la Universidad de la Habana y la Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas.

Presentaron ponencias en esta ocasión, a propósito del V Encuentro, 17 colegas mexicanos y 34 cubanos. En el IV Coloquio se contó con 25 intervenciones mexicanas, 18 cubanas y 1 per cápita de Colombia, Chile y Estados Unidos. En resumen, participaron, entre visitantes y anfitriones y en diferentes momentos de los dos eventos cerca de 100 ponentes, con sendos programas de trabajo que abarcaron dos conferencias magistrales, de Desiderio Navarro y Ana María Martínez de la Escalera, por las partes cubana y mexicana, respectivamente, y el trabajo de 11 comisiones. Hubo, además, una exposición de plástica y una puesta de teatro.

Los retos filosóficos que presupone la globalización, en el caso del V Encuentro, y las relaciones contradictorias entre la estética, el arte, las nuevas tecnologías y la sociedad de consumo, en los marcos del IV Coloquio, se constituyeron en los temas centrales de debate de cada uno de los eventos.

RECTOR PARA 2005-2009

Conforme a los tiempos señalados por los estatutos universitarios, durante los meses de agosto y septiembre se desarrolló en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla el proceso de elección rectoral. Este proceso se ha pensado para que se logre, en lo posible, una equidad en la participación de los integrantes, por una parte, y por la otra se propicien las transformaciones necesarias sin que por ello se realicen rupturas innecesarias. La elección incluye la participación, no sólo de los sectores, sino de todos y cada uno de los universitarios. Formalmente es el Consejo Universitario, quien a su vez ha sido electo a través del voto universal y directo, el que elige y nombra al Rector. Pero esta elección se funda, a su vez, en el mandato que sus representados, quienes a través del voto directo, universal y secreto se expresan en las urnas. Con ello se busca la participación democrática, inherente a una universidad pública, pero a la vez conjuntar el carácter académico esencial e indispensable a un centro de educación superior.

Dentro de estos parámetros democráticos y académicos la comunidad de la Universidad Autónoma de Puebla, participando de manera contundente, expresó su mandato. El 72% de los integrantes universitarios manifestaron su voluntad. De las tres opciones que se le presentaron, masivamente se pronunciaron a favor del Rector interino, depositando en él la confianza para que esta Benemérita Universidad continúe siendo una de las principales universidades públicas del país.

La Revista *Dialéctica*, su consejo de redacción, su consejo nacional e internacional, a través de la dirección de la misma felicitan al Maestro Roberto Enrique Agüera Ibáñez por su nombramiento, con la seguridad de que seguiremos avanzando.

DOCUMENTO

Palabras de la señora Rigoberta Menchú Tum en la BUAP con motivo de la entrega de Doctorado *Honoris Causa*

Según el calendario Maya, el día de hoy es 'akmak' es un tiempo, es un signo de humildad, es cuando las personas reconocen que tienen fallas, que cometen errores, y probablemente sea un día para pedir perdón.

Todas las familias mayas que de alguna manera se han ofendido o que han estado en una relación negativa o que podrían estar a punto de cometer un error tienen la oportunidad de no cometerlo, es decir, es como prevenir; si uno se da cuenta que el día es propicio para también cometer un error.

El 'akmak' es el 'Ahau' que vigila las conductas para garantizar de alguna manera la armonía. En primer lugar quisiera agradecer profundamente a don Enrique Agüera por invitarme a esta hermosa Universidad Autónoma de Puebla, por ser parte de esta Institución. Felicitar con todo corazón a los distinguidos miembros del Consejo Universitario.

Quiero saludar con mucho cariño a nuestra mesa de *presidum*, a las maestras, a los maestros, a los estudiantes, a los jóvenes, a las personalidades que están aquí presentes, a la señora María Elda Varillas, Directora de la Fundación Rigoberta Menchú Tum en México. A las distinguidas lideresas y líderes que me acompañan, la señora Feliciana Mendoza, y aquí una mujer que quiero mucho que es la última hija de mis

padres que es Anita Menchú y a sus distinguidas hijas María Rigoberta y Juana María –a propósito– esta es la segunda vez que me acompañan a recibir un Doctorado *Honoris Causa* y hoy faltaron a la escuela y prefirieron venir aquí, que es una parte de la escuela de la tía que es autodidacta.

Quiero, en primer lugar, aceptar este Doctorado *Honoris Causa* para reafirmar la lucha de los pueblos por su dignidad, la lucha de los seres humanos por sus derechos, la lucha de los ciudadanos por no permitir violencia, por no permitir racismo, intolerancia, asesinatos, muertos. Reafirmar esa lucha porque yo tengo convicción de

que si los ciudadanos conocemos nuestros derechos no vamos a permitir que se abusen de estos, porque parten del derecho personal y del colectivo.

Si algo ha permanecido en la cultura de los pueblos milenarios es precisamente combinar la parte del derecho colectivo con el derecho individual y viceversa, no puede haber respeto si no se respeta a los individuos, pero no puede haber respeto si en la colectividad no existe respeto. La base comunitaria de la convivencia de las personas y las culturas, pero también para reafirmar que nada puede cambiar en los tiempos y en la sociedad si no se tiene una forma de vida en el respeto, es decir, la misión de la academia, de la ciencia, es la pertinencia social; si hay un profesional que se educa para tener misión social este mundo va bien, pero si hay un profesional que se educa para su aprovechamiento personal únicamente, no va a haber cambio en la sociedad.

Por eso creo en la academia porque todos nosotros, nuestros hijos, nuestras generaciones, quisiéramos que fueran actores sociales, líderes con responsabilidad, personas que puedan con su ejemplo, su entrega, su trabajo, su dedicación hagan un servicio social y practiquen de alguna manera en su vida el trabajo voluntario.

Yo soy una hija del trabajo voluntario, durante muchísimos años en mi vida no gané un salario, sin embargo no pasé hambre porque siempre hubo personas que compartían su alimento, su aliento, su solidaridad, su apoyo a todo lo que hacíamos, por lo que cuando las personas combinan la satisfacción social con la satisfacción personal –porque todos nosotros quisiéramos tener algo propio– podrá entonces la sociedad practicar más equilibrios, y si existe eso no se puede tolerar que un hermano sea torturado, que otro hermano muera de hambre, de soledad, o muera de abandono o de indiferencia.

Los abusos no sólo son legales contra los pueblos indígenas, los marginados, los enfermos de sida, de cáncer, las personas más humildes de la tierra que no tienen comida no tienen educación, sino que existen abusos que ya son culturales, es decir, que la gente que los comete ya no lo siente, y esa es la más peligrosa, porque el no cumplimiento de una ley se llama impunidad, y todavía se tiene la esperanza de invocar la justicia, acudir a los tribunales, a la investigación, cuantificar los hechos y tratar de encontrar alternativas o contribuir en el pensamiento de la transformación.

Pero los abusos como rasgos culturales, eso es más delicado porque ya no tenemos ocurrencias para las cosas buenas, no tenemos salida para las cosas y simplemente vivimos en algo que no sabemos que es malo, y eso se llama conducta y forma de vida, y creo que algo que a mí se me ha enseñado es precisamente la grandeza de la espiritualidad Maya, eso de practicar todos los días en la vida de uno que significa un signo de calendario Maya, allí encuentro mis fortalezas, porque si el día de hoy es de autoridad, y tengo que apegarme a esto para saber si de verdad soy una autoridad o no.

Y autoridad no quiere decir que tenga poder, maneje ejércitos, maneje compañías u otras cosas, sino autoridad de la fuerza moral de lo que uno hace todos los días; en fin, si algo nos ha ayudado a salir adelante es precisamente una base fundamental de la coexistencia de los Mayas es la espiritualidad y esto no es sinónimo de religión, yo puedo tener muchas religiones, pero tal vez nunca alcance un equilibrio espiritual para vivir. Creo que las enseñanzas de los pueblos indígenas no sólo es su tragedia, porque el genocidio que vivimos en Guatemala no es del pasado, sino que

es genocidio prolongado que seguimos viviendo hoy, ¿de qué manera? En las fosas comunes en los últimos años he dedicado buena parte de mi vida en las exhumaciones.

Admiro los alcances de la ciencia y la tecnología, cómo es posible que a través de una ADN se pueda detectar el grado de crueldad con que se mató a una mujer, a un hombre, a un niño o a un anciano, y esto se puede establecer con precisión, pero también cómo es posible que a la intemperie haya osamentas de los nuestros que se quedaron 25 años cobijados por una madre que es la madre tierra. Cómo los pueblos indígenas han entendido a la tierra como su madre, pero cómo hoy la tierra también es un protector de las osamentas, de las víctimas, de la crueldad como es el genocidio cometido en Guatemala.

Me impresiona cuando hemos encontrado restos mortales de la gente en las 'fosas comunes', incrustados los huesos, incrustados de los tejidos multicolores, es impresionante, a veces uno piensa que el hueso fue fundido con el tejido multicolor, y esas evidencias de la crueldad es algo muy grande que no lo aguantaríamos si no tuviéramos una alta dosis de espiritualidad, es decir, que el rencor estaría a punto de invadir los sentimientos de cualquier generación frente a esa crueldad.

Pero no quiero hablar hoy de las 'fosas comunes', aquí en esta Universidad Autónoma de Puebla podemos seguir esta relación; me imagino que aquí hay jóvenes antropólogos forenses o antropólogos sociales o personas que tienen una vocación de defender derechos humanos; podrían tener una extraordinaria escuela en esa realidad para poder contribuir a qué, para qué sacamos a los muertos de las 'fosas comunes' sólo por la satisfacción de traerlos, no, sino es simplemente nuestra misión de dignificar a los muertos. Queremos dignificar la memoria de cada uno de ellos y que tenga una tumba digna, darles un entierro digno, resarcir los daños morales y los daños espirituales causados, solamente para rendirles un homenaje y darles un último adiós.

Pero, también tiene que ver con la perspectiva futura del pueblo Maya y su cultura, para nosotros los Mayas cuando nuestros muertos no están en el lugar adecuado ellos no descansan en paz, simplemente no tienen paz, por lo tanto están en los ríos, están en los barrancos, llegan a visitar la casa; su presencia con los vivos significa desarmonía, enfermedades, mala cosecha, otro tipo de alteraciones que nos obliga a dignificarlos a 'ellos' a través de un entierro digno.

Pero también tenemos sed de justicia y la justicia que buscamos no es haciendo lo mismo, sino simple y sencillamente honrar las normas, las leyes y para eso se hicieron un conjunto de códigos que armonizan nuestras relaciones, quisiéramos entonces que los tribunales accionen todo su aparato para esclarecer y dignificar nuestra verdad, porque si no la verdad queda en nuestro lado y el lado de las instituciones tiene su otra verdad, debemos ponernos de acuerdo en una verdad para el bien de nuestro país, y el bien de la humanidad.

Pero también hay otras cosas buenas que es precisamente lo que hemos aprendido, yo quiero hacer un resumen de lo que hemos hecho en los últimos 20 años, y considero que es muy difícil y por esa razón quiero decir que todos nosotros tenemos mucha fuente de donde sacar fuerzas y convertir la historia de un país centroamericano vecino de México, porque con México nos hemos abrazado en historias extraordinarias y convertirla en un fortalecimiento de nuestros quehaceres en la ciencia, en la sociedad, en la población,

en la participación ciudadana, en fin, creo que es también el motivo por el que estamos aquí.

La Fundación Menchú se creó como producto del Premio Nobel de la Paz, y es aquí en México que encontró su primer lugar, que creó su primera institución y por eso la Fundación contribuyó al diálogo en las negociaciones de los refugiados guatemaltecos, y pasé por este hermoso pueblo, tantas veces en mi vida, a veces me quedaba aquí y tenía que tomar otro autobús para continuar. Pero la Fundación contribuyó al retorno organizado, al retorno digno de los guatemaltecos y los que se quedaron aquí, porque de alguna manera contribuyó para que tuvieran una FM2, una FM3, para que cambiaran los techos de cartón que tenían, muchas cosas chiquitas hemos ido haciendo, sin embargo, en los últimos años hemos cambiado un poco la perspectiva de nuestra Fundación, y hoy estamos impulsando un hermoso programa que es la red de las comunidades indígenas exitosas, digo exitosas, porque han sabido proyectar un desarrollo integral a partir de sus propios recursos.

Recursos basados en otras experiencias de investigación, de diagnósticos; se han hecho tanto en los últimos años, pero cómo 'aterrizar' esa teoría técnica académica en la comunidad, y para 'aterrizar' eso hay que optimizar el papel del liderazgo local, el campesino que ahí está todos los días, que está con la comunidad, que resuelve todos los días y no solamente que llega ocasionalmente para intentar resolver los problemas.

Le ponemos a su disposición la red que dirige nuestro amigo Daniel Aguilar, que es de San Juan Parangaricutiro, Michoacán, que el mismo San Juan es una referencia extraordinaria de este programa que la Fundación está impulsando con varias regiones de México. La Fundación no sólo trabaja en Guatemala, si fuera solamente en Guatemala me siento verdaderamente feliz por los éxitos que hemos tenido, las influencias que ejercemos, a veces no nos ven como influyentes, pero sí ejercemos influencia en la mente de los maestros, en la mente de los líderes y actualmente también en la mente de los empresarios, porque tener una empresa no siempre significa ser antisocial ¿por qué tiene que ser antisocial? El sentido social de las empresas debe cada vez reflejarse, por un lado para que paguen sus impuestos y no los evadan impuestos –ya saben ustedes lo que hacen algunos de ellos.

Pero cómo estamos influenciando procesos y eso es lo que yo quisiera dejar aquí como inquietud, cómo es iniciar procesos, y ya si los hijos hacen suyos esos procesos, es su misión, es su tarea, pero el deber de los que pasamos por el mundo es generar estos procesos de diálogo, de respeto, de encuentros, cuando nos hemos encontrado qué maravilloso porque nos tomamos cariño uno y otro, se dice que el cariño en las personas no tiene límite, una es a la novia, a la esposa, al esposo, pero otra es el ser humano que cuando se identifica plenamente puede desarrollar grandes cualidades para poder hacer grandes cambios.

Rindo un gran homenaje a la lucha de los pueblos indígenas del Estado de Puebla. Rindo un homenaje a la lucha de la Universidad Autónoma de Puebla por promover estos grandes intercambios en la ciencia, en la tecnología, en haber sido cobija para grandes profesionales, intelectuales y académicos guatemaltecos, muchos guatemaltecos han sido catedráticos de esta Universidad.

Pero también rendir un homenaje al futuro, porque éste está intacto y por eso

podemos construirlo o podemos construirnos dentro de ese futuro. Yo siento que este *Honoris Causa* es también un aliento para mí. Ustedes saben –a través de las noticias– que ocurrió una nueva masacre en las tierras guatemaltecas; y la hemos impugnado y estamos resueltos a establecer la verdad de esos hechos y quienes sean los responsables deben ir a la cárcel, porque no se puede permitir retroceder, después de tanta esperanza de recuperar un país de genocidio para construir el futuro sin violencia.

Eso quiere decir que tenemos que cambiar a nuestros policías, tenemos que investigar bien cuáles son los tentáculos que están dentro de las mafias corporativas que siguen existiendo, y estas mafias probablemente están incrustadas en el sistema legal, en el sistema militar, en el sistema policiaco y en los impartidotes de justicia en general.

Cuesta cambiar esa actitud, lo va a cambiar Rigoberta Menchú, no, lo va a cambiar la sociedad, la valentía de quienes toman decisiones, lo va a cambiar la honestidad de los guatemaltecos; juntos lo haremos, es cierto, por eso creo que los procesos no los vamos a concluir, sin embargo, los hemos iniciado.

Termino rindiendo un homenaje a la fuerza cultural de los poblanos. Los poblanos me han dado mucha oportunidad, en Nueva York, y otros países donde presentan la belleza de Puebla, además de que: como el mole, no hay otro. Qué lindo es cuando en México se ha logrado preservar mucho la identidad. Un pueblo sin identidad, es un pueblo que ha perdido su perspectiva, en cambio la identidad aquí es muy fuerte, así que exhorto a los hermanos indígenas a que sigan luchando por sus derechos día a día.

Conquisten más corazones a su favor, y también exhorto a los hermanos indígenas a que mantengan sus idiomas. Mantengan sus trajes y mantengan la identidad que les haga una distinción de ser parte de una cultura milenaria, porque nosotros los Mayas no sólo cada vez somos más numerosos, sino que cada vez tenemos más influencia en la academia, en la ciencia, en la capacitación personal, en el esmero, en no perder una oportunidad; y ustedes en los próximos años verán nuevos científicos en nuestra población.

Hemos avanzado, hemos contribuido. Queremos la Universidad Maya, queremos que la Academia de Lenguas Mayas siga perfilando en la sistematización de nuestros idiomas y en la aplicación de estos mismos, y queremos contribuir en el desarrollo integral sustentable para las comunidades, y que tengamos lo que siempre hemos soñado: oportunidades para vivir mejor.

Así que gracias por este intercambio y yo como guatemalteca y mexicana –no soy naturalizada mexicana– pero obviamente aprendí a volar desde aquí, nadie me cortó acá las alas y por eso tengo alas, probablemente el genocidio me hubiera cortado las alas, pero aquí México tiene mucha referencia en los últimos 20 años, eso vengo a confirmar y a reafirmarlo. Si en algún momento ustedes creen que ya no lucho por derechos humanos, están perdidos, porque mi lucha contra la impunidad es de por vida, no es de un rato, y tengo muchos motivos para que me acepten así.

Muchas gracias.

SUSCRÍBASE A

MEMORIA

REVISTA DE POLÍTICA Y CULTURA

Un año 350 pesos

y recíbala en su casa cada mes en todo el país

Deposite en la cuenta BBVA-Bancomer 0453132854 a nombre del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista A. C. y envíenos por fax o por correo electrónico una copia de su recibo con sus datos: NOMBRE, DOMICILIO, CIUDAD Y ESTADO, CÓDIGO POSTAL, PAÍS, y la recibirá a vuelta de correo.

Norte, Centro y Sudamérica: 70 dls., Europa: 80 dls., Africa, Asia y Oceanía: 90 dls.

Informes y suscripciones: al teléfono (55) 55449826
e-mail: memoria@memoria.com.mx

www.memoria.com.mx

DIALÉCTICA RECOMIENDA

GRAMSCI EN RÍO DE JANEIRO

Dora Kanoussi (coordinadora)
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
Plaza y Valdés editores, México 2004.

Desde 1985 Dora Kanoussi se ha manifestado una ferviente difusora del pensamiento Gramsciano, lo que le ha redituado una fuerte cercanía al Instituto Gramsci de Roma y una presencia en la Internacional Gramsci Society (IGS). Este libro, precisamente, recoge los trabajos presentados en uno de los últimos encuentros de la asociación. La presentación de la misma compiladora nos da una idea del contenido de la publicación cuya lectura ampliamente recomendamos: «Del 19 al 22 de septiembre de 2001 tuvo lugar en la escuela de Servicio Social de la Universidad Federal de Río de Janeiro el encuentro de la Internacional Gramsci Society», «Leer a Gramsci, entender la realidad», coordinado y organizado por Carlos Coutinho y Andrea de Paula Teixeira.

Los principales temas del encuentro fueron: hegemonía y contra-hegemonía en el inicio del milenio, americanismo y fordismo hoy, sociedad civil y estado en la era de la globalización, Gramsci en el mundo de hoy.

El debate fue rico en matices y diversidad de ángulos. Como siempre, en nuestros encuentros hubo dos diferentes líneas y modos de abordar a Gramsci, uno puramente teórico o filosófico y otro más político y militante. En ello consiste la peculiaridad que caracteriza con frecuencia la riqueza de las discusiones entre estudiosos de Gramsci, y ello se confirma en los trabajos del seminario que, creemos, vale la pena publicar, aunque sea con algún atraso».

IRAK:

Causa e impactos de una guerra imperialista
Jorale Editores, México 2004
Camilo Valqui Cachi (coordinador)

Este libro, producto de un loable esfuerzo de la Unidad Académica de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero, UAG, y de la Secretaría de Educación del Estado, es un trabajo colectivo bajo la coordinación de Camilo Valqui Cachi, que refleja no sólo la actitud crítica de su autores sino también su compromiso social, con una clara concepción ética, y una acentrada inclinación humanística. A decir de ellos mismos: «Analizan y discuten acerca de la filosofía, la economía política, la geopolítica, la recolonización, la cultura, la crisis, las contradicciones y la descomposición del imperialismo, particularmente de Estados Unidos. El contexto es la guerra de exterminio contra el pueblo iraquí, en el que trasnacionales optimizan su tasa de ganancia imponiéndose a millones de seres humanos. Queda al desnudo el envilecimiento de quienes usan la ciencia y la tecnología para consolidar ese dominio de corte neocolonial, valiéndose del falso argumento de la neutralidad de la academia. Hoy abundan la complicidad, el cinismo y la prostitución de ideólogos, académicos, intelectuales, políticos, científicos, sindicatos, iglesias, medios masivos de comunicación y no pocos sectores de la sociedad estadounidense».

Sin duda que este esfuerzo merece nuestra consideración y por supuesto recomendamos ampliamente su lectura.

LA CREACIÓN DEL IMAGINARIO DEL INDIO EN LA LITERATURA MEXICANA DEL SIGLO XIX.

Conrado Gilberto Cabrera Quintero
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2005.

Una investigación que se inicia como un trabajo de posgrado y que culmina con esta publicación que intenta romper con los tradicionales moldes metodológicos en la investigación histórica para poder así mostrar cómo se fue construyendo, por los literatos del siglo XIX lo imaginario del indio, un imaginario, al parecer del autor, distinto del México en general y de lo mexicano. Vale la pena la referencia a las palabras introductorias que justifican y explicitan la intención del mismo:

«La idea central de este trabajo es mostrar cómo los literatos mexicanos del siglo XIX, a través de sus obras, construyeron el imaginario de lo indio y del indio, por encima de sus diferencias políticas, sociales religiosas e incluso filosóficas, con la evidente finalidad de conformar un sustento más de la identidad nacional.»

Sin duda alguna esta obra enriquece el conocimiento tanto histórico como literario sobre el siglo XIX, indispensable para la comprensión de la realidad actual del México contemporáneo.

BREVE HISTORIA DE LA DIALÉCTICA:

Angelo Altieri
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Mexico 2004

El doctor Angelo Altieri Megale, integrante del grupo fundador de la revista *Dialéctica*, se ha manifestado como un incansable maestro empeñado en compartir sus conocimientos humanistas de manera clara, didáctica y profunda con la certeza de contribuir, no solo en la formación integral de los futuros profesionistas, sino también y sobre todo en la reflexión y profundización de los fundamentales temas de la filosofía, la historia y la literatura.

En la *Breve historia de la dialéctica*, nos presenta, más allá de toda moda intelectual, un panorama general del nacimiento y desarrollo de la dialéctica en sus variadas y distintas aceptaciones. Partiendo de los griegos, Zenón, Demócrito, Platón , Aristóteles etcétera, profundiza en los planteamientos, sobre todo de Kant, Hegel, Marx y Engels.

El primer capítulo: "Dialéctica dicotómica y Dialéctica tricotomita", recupera, como lo recordarán los asiduos lectores de la revista *Dialéctica*, su artículo aparecido en nuestro primer número. Un artículo, para aquel entonces polémico que le inyectaba frescura e interés a la búsqueda de un marxismo crítico ajeno a cualquier sombra de dogmatismo.

Para el doctor Altieri los temas permanentes de la filosofía transcienden las vicisitudes coyunturales y permanecen presentes en la formación y discusión filosóficas. Por ello vuelve a lo debatido hace dos décadas y nos ilustra con sus reflexiones sobre: La crisis del hegelianismo y su resolución en el materialismo histórico. (Capítulo 2°). El pensamiento engelsiano en

sus rasgos más genuinos y originales. (Capítulo 3°), El neohegelianismo. Italiano. (Capítulo 4°).

La editorial universitaria presenta esta investigación en su colección «textos UAP» con la intención de subrayar lo que sutilmente el autor nos da a entender, como buen ítalo-mexicano. A pesar del derrumbe, a pesar del neoliberalismo, a pesar de la enajenante globalización, hay ideas que todavía están, hay pensamientos que no sólo tienen vida, sino que tienen vitalidad, o para decirlo en pocas palabras: *E pur si muove.*

LA FILOSOFÍA EN COLOMBIA MODERNIDAD Y CONFLICTO

Manuel Guillermo Rodríguez Valbuena
Laborde Editor, Colombia 2003

Quizá resulte un poco difícil la adquisición de este texto muy importante para la comprensión y el conocimiento del desarrollo filosófico en Colombia. Ponemos, sin embargo, la mediación de nuestro correo para contactarnos y poder así adquirir esta publicación que se convertirá en un instrumento indispensable para los interesados en los estudios sobre la historia de la filosofía y de las ideas en América Latina.

La dedicatoria deja en claro la intención y orientación teórico ideológica: «Este libro esta dedicado a la memoria de los vencidos, los difamados y los poscritos, que en muchas ocasiones nos mostraría el camino de lo que pudo ser, para alumbrar el futuro, con la ilusión de lo que se pueda construir.

Pero en el medio, en concreto, puesto que aquella no se realiza sola, se dedica a las mujeres y los hombres luchadores, a quienes no se conforman ni se entregan y trabajan cotidianamente por una realidad mejor, alumbrada por el pensamiento».

El autor intenta llenar un espacio que hasta ahora no ha captado la atención de los especialistas tanto de la filosofía como de la cultura en general. Sin embargo, de unos años a la fecha empieza a despertarse cierto interés lo que, sin duda motiva la aparición de una obra, de mayor envergadura. Por una parte, aunque muy joven, la producción filosófica colombiana reclama ser conservada, registrada y difundida de manera profesional por la labor del historiador de la filosofía. Como en la generalidad de los países latinoamericanos, en la misma Colombia, esta viene a ser una actividad que recién se inicia y que podríamos decir que los anteriores intentos hay que considerarlos, sin restarles importancia, como precursores de lo que hoy tenemos en frente.

Rodríguez Valbuena intenta presentarnos un panorama lo más completo posible sobre el desarrollo de la filosofía colombiana de los siglos XIX y XX, periodo que él fundamentalmente llama de la modernidad. Un período a partir del cual, se puede afirmar, empieza a existir en sentido estricto la filosofía en este país.

La historia de la filosofía, sin embargo, como la filosofía misma, para el autor, no es neutral y no se puede convertir en una simple enumeración de problemas y pensamientos sino que refleja el modo de pensar, las intenciones e ideologías de sus autores. Consideración que lo obliga a reflexionar sobre los problemas metodológicos y enjuiciar las formas de historiar la filosofía en América Latina.

Sostiene Rodríguez Valbuena que una objetiva historia de la filosofía no puede ser ajena a las circunstancias histórico sociales y económico políticas en las que surgieron las teorías y filosofías. Anhela la existencia de una historia de la filosofía ha ejemplo, dice, de las historias de la literatura recientes.

El problema metodológicamente considerado que surge ante este planteamiento es la advertencia que ya Gaos, representante del historicismo ortegiano, hacía: "¿De qué historia estamos hablando? ¿De una historia de las ideas? ¿De una historia del pensamiento latinoamericano en general?" Resulta, nos parece inaceptable la concesión de Gaos de conformarnos para América Latina con una historia de las ideas filosóficas, o del pensamiento en general.

A salvo de una reflexión y discusión más profunda sobre sus planeamientos metodológicos, la aportación que en este texto se hace es de un gran valor para el conocimiento actual de la filosofía en Colombia.

UN PROYECTO DE INVESTIGACIÓN ERÓTICO-POLÍTICA

De la Fuente Lora Gerardo y Flores Farfán Leticia, Georges Bataille. El Erotismo y la Constitución de Agentes Transformadores, la edición, México, BUAP, 2004

En las últimas décadas aportaciones de autores como Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze y otros, han abierto una fecunda perspectiva en la que el Sujeto –categoría fundacional del pensamiento filosófico moderno– se ha descentrado, diseminándose y apareciendo como efecto, y no fundamento, de dispositivos sociales específicos. El libro de Gerardo de la Fuente y Leticia Flores: *Georges Bataille. El Erotismo y la Constitución de Agentes Transformadores,* se inserta dentro de esta corriente.

Los autores parten de la postura que considera al Sujeto un producto de la reproducción de las formaciones sociales y asumen a este proceso como un acontecer en que fuezas diversas se entrecruzan, chocan y engarzan dando lugar a lo que Althusser llamó efecto-sociedad. Sobre tales bases, sin embargo, la preocupación central que guía la reflexión se ubica en el propósito de pensar no tanto los mecanismos que sigue el sujetamiento, sino la emergencia de los momentos en que los sujetos se rompen y transforman; en otras palabras, la finalidad radica en pensar qué ocurre con los sujetos en las fracturas del orden y la organización que recorren y atraviesan todas las esferas o niveles de la formación social.

La obra de Georges Bataille, nos dicen De la Fuente y Flores, su propuesta del erotismo, arroja luces sobre esta problemática de la mutación de la subjetividad al mostrar que, en el momento de la ruptura, de la desgarradura y fusión de los cuerpos, acaece una verdadera fractura del sentido y del discurso que disloca a los sujetos, a las identidades, e instaura nuevos agentes transformadores. Así, los límites que todo sentido establece para el campo de lo humano se dislocan al hacerse patente que, justo, lo imposible es que lo posible tenga límites.

La propuesta batailleana del erotismo aparece en su radicalidad como la forma en que tiene lugar la transgresión en este mundo que nos ha tocado vivir. Lo erótico establece una relación íntima entre cuerpo y discurso, donde ambos términos se identifican. Erotismo es desgarradura y desestructuración de la corporeidad en la que es posible pensar la materialidad del discurso-cuerpo y la materialidad de la ausencia del discurso-cuerpo. Lo erótico funda una nueva comunidad de los no sujetos, de los entes libres que pueden ser todas las cosas.

Una teoría del erotismo, concluyen los autores, sólo puede ser en tanto se encuentre y sea ella misma una nueva práctica de la política en la que la verdad de su ficción esté ligada al criterio de lo que ella misma establece: la comunidad, el cuerpo erótico. Nueva política que parta de las relaciones cotidianas, de la conformación diaria y a cada momento de los cuerpos, en la que el problema del Estado pase por la actividad común, abriendo así una nueva posibilidad de comprensión de lo moral como profunda e inegablemente político.

Georges Bataille. *El Erotismo y la Constitución de Agentes Transformadores* es así un proyecto de creación teórica y, sobre todo, una invitación acuciante a pensar la transgresión posible de nosotros mismos y de nuestro tiempo.

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 publicarán trabajos de creación literaria
Todas las publicaciones serán sometidas a dictamen de nuestros consejos de asesores: nacional e internacional
De preferencia, deberán ser capturados en *WinWord, Word Perfec* 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 pondrá recurrir a cualquier forma aceptada internacionalmente.

Oficinas de dialéctica de Puebla:
Av. Palafox y Mendza 229, Centro, 72000, Puebla, Puebla.
Tel y fax: 01(222) 246 10 02
e-mail: dialec@servidor.unam.mx

En la Ciudad de México:
Apartado postal 21-579, México, DF
Tel y fax: 01(55) 56 17 79 27

Karl Marx: La indiscreta fascinación de lo inacabado

marcello musto

De unos años a la fecha ha recuperado la atención de los estudiosos internacionales un autor casi olvidado: Karl Marx. Su pensamiento, tan fuera de moda aparentemente, como irrenunciable todavía para la comprensión del presente ha retornado a los campos libres del saber. Su obra, liberada de la odiosa función de *instrumentum regni* a la que había sido constreñida instrumentalmente, se ha convertido en objeto de renovado interés.

El ejemplo más significativo lo constituyen las publicaciones de la *Marx- Engels -Gesamtausgabe* (MEGA²) reiniciadas en 1998 después de la interrupción que siguió al colapso de los países socialistas (Cfr. «el índice», 2001, n.7-8), la intensa fase de organización de las directivas editoriales (Richard Sperel, *Edition auf hohem Nibeau. Zu den Grundsätzen der Marx- Engels- Gesamtausgabe* (MEGA), pp. 215, **E** 12, 90, Argument, Hamburg 2004) y el cambio de su dirección hacia la *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*. De los 114 volúmenes previstos, de los cuales cada uno consta de dos tomos, con el texto y su aparato crítico, acaba de aparecer, recientemente, la entrega del volumen no. 50, el décimo de la reiniciada empresa.

Muchas de las adquisiciones filológicas presentes en la nueva edición histórico-crítica evidencian una característica peculiar de la obra de Marx: lo inacabado. En efecto, él dejó muchos manuscritos incompletos de los que tenía sin entregar a la imprenta, mismo que acontece también con *El Capital*, cuya completa publicación, que incluye todos los trabajos preparatorios a partir de 1957, se realizará finalmente en la segunda sección de la MEGA² por el 2007.

Fue Engels, después de la muerte de Marx, el primero en dedicarse a la dificilísima tarea, dada la dispersión de los materiales, lo oscuro del lenguaje y lo ilegible de la escritura, de entregar a la imprenta el *Nashlass* fragmentario del amigo. La aparición del tercer libro de *El Capital* (MEGA², II/15. Karl Marx, *Das Capital. Kritik der Politishen Ökonomie. Dritter Ban. Hamburg* 1894, pp. 1420, **E 178,** Academie Verlag, Berlin 2004), el único al que Marx no logró ni siquiera de manera aproximativa darle una forma definitiva, replantea también esta problemática. La intensa actividad de redacción realizada por Engels, a la que le dedicó sus mejores energías durante el largo periodo del tiempo comprendido entre 1885 y 1894, produjo la transformación de un texto bastante profesional, compuesto de «pensamientos escritos *in statu nascendi*» y apuntes preliminares, a otro unitario que originó la figura de una teoría económica sistemática y completa, previsoria de muchas interpretaciones mal entendidas. De mayor consideración al respecto, lo es el volumen precedente (MEGA², II/14. Karl Marx – Friedrich Engels, *Manuskripte und redaktionelle Texte zum dritten Bush des,, Kapi-*

tals", 1871 bis 1895, pp. 1183, **E** 168 Akademie Verlag, Berlin 2003). El que en efecto, contiene los últimos seis manuscritos de Marx correspondientes al tercer libro de *El Capital* escritos entre 1871 y 1882, de los cuales el más importante es el voluminoso *Mehwertrate und Profitrate mathematisch behandelt* de 1875, así como los textos añadido por Engels durante su trabajo como curador. Precisamente éstos últimos muestran, con inequívoca exactitud, el camino recorrido hasta la versión publicada y, resaltando la cantidad de las intervenciones sobre el texto, muy superiores a las hasta ahora aceptadas, permiten finalmente formular una valoración cierta sobre su rol de editor, resaltando el valor y los límites. A reserva de una posterior confirmación del mérito de este libro, se subraya que 45 de los 51 textos presentados se publican por primera vez.

La investigación filológica de MEGA² produjo resultados importantes también en la sección primera, que comprende las obras, los artículos y los esbozos de Marx y Engels. De los dos últimos volúmenes publicados, el primero (MEGA², I/14. Karl Marx- Friedrich Engels, *Werke, Artikel, Entwürfe. Januar bis Dezember 1855*, pp. 1695, **E** 188, Akademie Verlag, Berlin 2001) incluye 200 artículos y esbozos, redactados por los autores para el *New-York Tribune* y la *Neue Oder-Zeitung* de Breslau en 1855. Junto al total de los escritos más sobresalientes, inherentes a la política y a la diplomacia europea, las reflexiones sobre la coyuntura económica internacional y la guerra de Crimea, los estudios realizados hicieron posible añadir otros 21 textos, que anteriormente no se les había atribuido ya que fueron publicados anónimamente en el importante diario americano. A su vez el segundo (MEGA², I/31. Friedrich Engels, *Werke, Artikel, Entwürfe. Oktober, 1886 bis Februar* 1891, pp. 1440, **E** 168, Akademie Verlag, Berlin 2002) presenta parte de los trabajos del último Engels. En el volumen se alternan proyectos y apuntes entre los que se encuentra el manuscrito *Rolle der Gewalt in der Geschichte*, liberado de las intervenciones de Bernstein quien cuidó la primera edición; dedicados a las organizaciones del movimiento obrero; prólogos a la reimpresión de escritos y artículos anteriormente publicados. Entre estos últimos tienen un especial interés *Die auswärtige Politk des rüssischen Zarentums*, historia sobre dos siglos de la política exterior rusa publicada en <<Die Neue Zeit>> prohibida posteriormente por Stalin en 1934, y *Juristen-Sozialismus*, escrito junto con Kautsky, a quien se le reconoce, por primera vez con certeza, la paternidad de cada una de las partes.

Las novedades de la edición histórico-crítica se pueden también constatar en la tercera sección, la dedicada a la correspondencia. El tema principal del reciente volumen (MEGA², III/13. Karl Marx-Friedrich Engels, *Briefwechsel Oktober 1864 bis Dezember 1865* pp. 1443, **E** 168, Akademie Verlag, Berlin 2002), lo constituye la actividad política de Marx en el seno de la *International Working Men's Association*, que se había establecido en Londres el 28 de septiembre de 1864. Las cartas documentan lo realizado por Marx en el periodo inicial de la vida de la organización, y durante el cual obtuvo rápidamente el puesto de mayor prestigio, y pudo realizar su deseo de conjuntar a la vez la aceptación del público, que lo veía nuevamente, después de 16 años, en primera línea, con el trabajo científico. Entre los temas que se debatieron: la función de las organizaciones sindicales cuya importancia resaltó a la vez que puntualizaba contra Lassalle y su propuesta de establecer corporativas financiadas por el Estado Prusiano que: «la clase obrera es revolucionaria, o no es nada»; la polémica contra el owenista Weston, que apareció en el ciclo de conferencias reunidas posteriormente en 1896 con el nombre de *Salario, Precio y Ganancia*; las consideraciones sobre la guerra civil en los Estados Unidos; el opúsculo de Engels *La Cuestión Militar Prusiana y el Partido Obrero Alemán*.

El otro volumen sobre la correspondencia recientemente editado (MEGA², III/9. Karl Marx- Friedrich Engels, *Briefwechsel Januar 1858 bis August 1859*, pp. 1301, **E** 168, Akademie Verlag, Berlin 2003) tiene como fondo la recesión económica de 1857. Esta revive en Marx la esperanza de una revitalización del movimiento revolucionario después del reflujo iniciado con la derrota de 1848: «la crisis ha ahondado como un hábil viejo topo». Esta expectativa le impregna una renovada productividad intelectual y lo impulsa a delinear las orientaciones fundamentales de su teoría económica «antes del *déluge*, tan esperado, y hasta ahora no realizado. Precisamente en este periodo, escribe Marx los últimos cuadernos de sus *Grundrisse* –Observatorio privilegiado para seguir el desarrollo de la concepción del autor- y decide publicar su obra en fascículos, el primero de los cuales, editado en julio de 1859, lo intituló *Para la crítica de la economía política*. En el plano personal esta fase se caracteriza por la «lacerante miseria»: «no creo que algún otro haya escrito sobre el dinero con tanta carencia del mismo». Marx lucha desesperadamente para que la precariedad de su propia condición no impida llevar a buen término su «Economía» y declara: «Yo debo lograr a toda costa mi intento sin permitir a la sociedad burguesa transformarme en una *money-making machine*». Sin embargo, aunque se dedicó totalmente a la redacción del segundo fascículo, éste jamás aparecerá, y para la conclusión del primer libro de *El Capital*, el único terminado será necesario esperar hasta 1867. La parte restante de su inmenso proyecto, contrariamente al carácter sistemático con el que se le ha constantemente caracterizado, será realizada de manera parcial y permanecerá extraordinariamente llena de manuscritos abandonados, esbozos provisorios y proyectos inconclusos.

Fiel compañero y destino de la obra de Marx, lo inacabado persiste también en sus obras juveniles. El primer número de la nueva serie sobre Marx-Engels-Jahrbuch (Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, *Die deutsche Ideologie*, pp. 400, **E** 59, 80, Akademie Verlag, Berlín 2004) dedicado en su totalidad a la *Ideología Alemana*, es una prueba irrefutable. Este libro, anticipo del volumen I/5 de la MEGA², cuya aparición se prevé para el 2008 ofrecerá partes del manuscrito correctamente atribuido a Moses Heb, a diferencia de las ediciones realizadas hasta ahora, publica las cartas de Marx y Engels tal como las dejaron, es decir, sin ningún intento de reconstrucción. Las partes incluidas en el anuario correspondiente en los capítulos *I. Feuerbach y II. Sankt Bruno*. Los siete manuscritos sobrevivientes a la «crítica roedora de los ratones» han sido reunidos como textos independientes y ordenados cronológicamente. A su vez el fragmento, completamente inédito, de Joseph Weydemeyer, escrito con la colaboración de Marx, ha sido ubicado en el apéndice. En esta edición se manifiesta, con claridad, el carácter no unitario del escrito y, en particular, que el capítulo sobre Feuerbach está completamente inconcluso. Se aportan, por consiguiente nuevas y definitivas bases a la investigación científica para

reconsiderar con atención la elaboración teórica de Marx. *La ideología alemana*, considerada muchas veces como la exposición exhaustiva de la concepción materialista de Marx, es restituida a su originalidad fragmentaria.

Insistiendo sobre el joven Marx, se menciona la reedición de la colección de las obras juveniles cuidada por los estudiosos socialdemócratas Landshut y Meyer (Karl Marx, *Die Frühschriften*, pp. 670, **E** 19,80, Kroner, Stuttgart 2004) que en 1932, contemporáneamente a la primera *Marx-Engels Gesamtausgabe*, hicieron posible la difusión, aunque con diversos errores sobre los contenidos y la sistematización de varias partes de los textos y con una deficiente interpretación sobre los originales, de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* y de *La Ideología Alemana*, hasta entonces inéditos.

Después de tantos momentos marcados por una profunda y reiterada incomprensión de Marx, comprobada por la sistematización de su teoría crítica, por el empobrecimiento que ha acompañado su difusión, por la manipulación y la censura de sus escritos y su utilización instrumental en función de las necesidades políticas, lo inacabado de su obra se manifiesta con una fascinación indiscreta, libre de soluciones de continuidad con las interpretaciones que anteriormente la han desnaturalizado hasta convertirla en una fragante negación.

De esta resurge la riqueza de un pensamiento, problemático y polimorfo, y del largo horizonte sobre el que la *Marx Forschung* tiene todavía tantos senderos por recorrer.

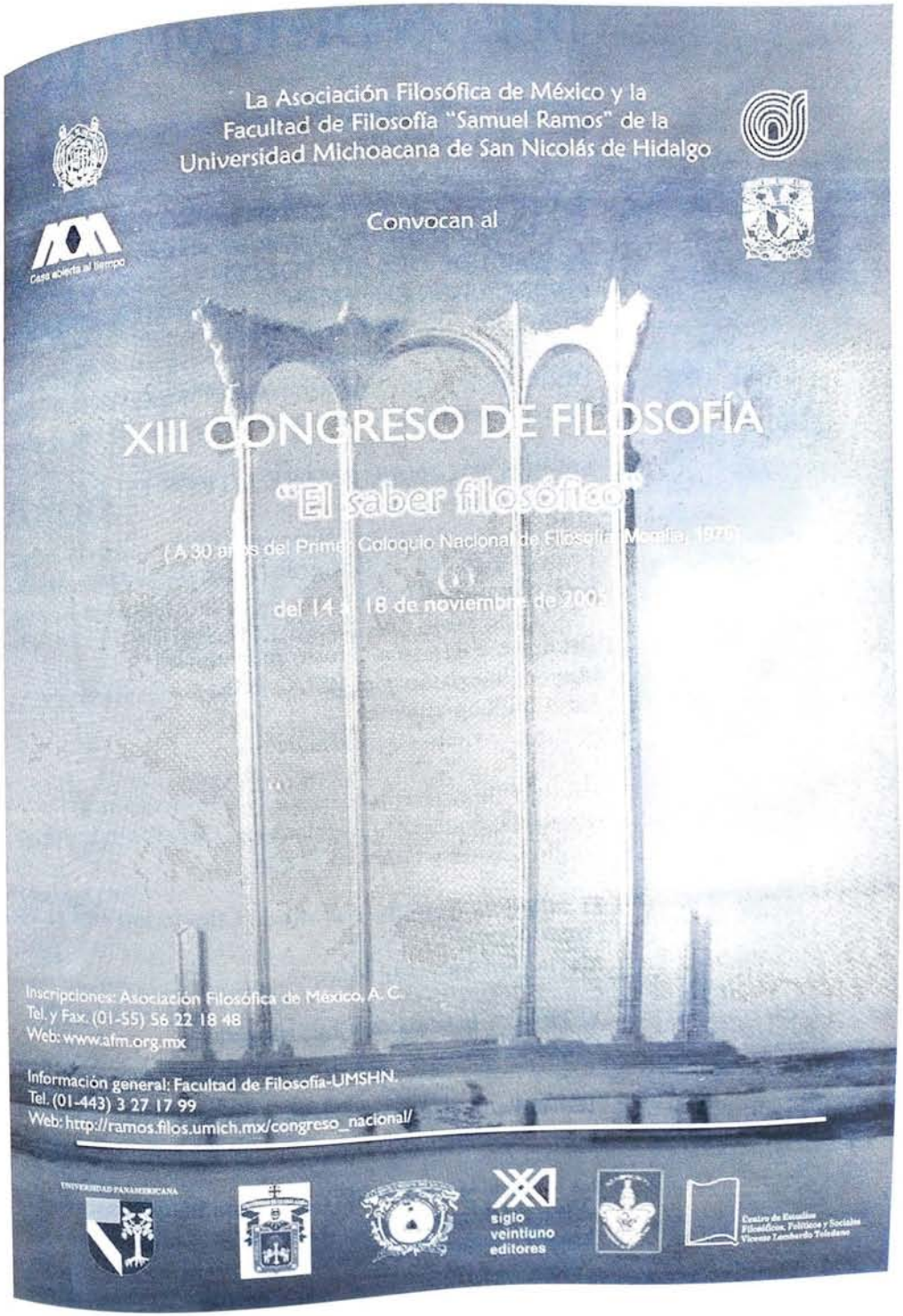
Traducción: Roberto Hernández Oramas

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



BUZÓN DE REVISTAS

Le informamos, a partir de ahora, sobre las revistas que llegan a la redacción.

UTOPÍAS

REVISTA DE DEBATE POLÍTICO
EDITADA POR EL PARTIDO COMUNISTA DE ESPAÑA
NÚMERO 200, VOL. II/2004

DIRECTOR
Pedro Marset

EN SUS PÁGINAS, ENTRE OTROS ESCRITOS, PRESENTA:

Presentación Del 1e Congreso sobre la Historia del PCE
José Hinojosa Durán

Del mayo parisino al agosto praguense.
Manuel Sacristán y el PSUC-PCE:
Salvador López Arnal
apuntes para una apróximación)

Historia de una colaboración y competición política durante el franquismo: Las relaciones PCE-PSOE (1944 -1974)
Sergio Gálvez y Gustavo Muñoz

El PCE y la llamada a la unidad de acción con el PSOE (1956 -1959)
María José Valverde Márquez

El PSUC y la crisis de Checoslovaquia
Giaime Pala

Teoría y práctica democrática en el PCE 1956-1982
Jesús Sánchez Rodríguez

La influencia del Partido Comunista italiano sobre el PCE al final del franquismo
Amadeu Sanches Labiós

Cuba en el periodo especial: De la igualdad a la equidad
Juan Valdés Paz

China: Evolución económico-social en el 2003
Julio A. Díaz Vázquez

Comparación entre Euro-stipendium y la renta básica como medios de evitar la regresión social en la UE. IX Jornadas de economía crítica
Francisco José Martínez

A vueltas con los clásicos
Cayetano Bolivar: Diputado del pueblo
Eduardo J. del Rosal Fernández

DIÁNOIA

EDITADA POR LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MÉXICO, A TRAVÉS DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
NÚMERO 52 (VOLUMEN XLIX) MAYO 2002

DIRECTOR
Guillermo Hurtado

SUS ARTÍCULOS Y DISCUSIONES:

Principios lógicos y principios morales: La identidad de los indiscernibles.
Raúl Quesada

Heidegger y la indicación formal: Hacia una articulación categorial de la vida humana.
Jesús Adrián Escudero

Nietzsche: génesis y validez de la moral
Enrique Serrano Gómez

La trama temporal del arte.
Sixto J. Castro

Algunas observaciones sobre la educación poético-musical en la exposición de la *República de Platón de Averroes.*
Luis Javier López Farjeat

Dussel y el suicidio
Julio Cabrera

Sobre algunas críticas a la ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera
Enrique Dussel

Breve historia del movimiento de la hermenéutica (1993-2003)
Napoleón Conde Gaxiola

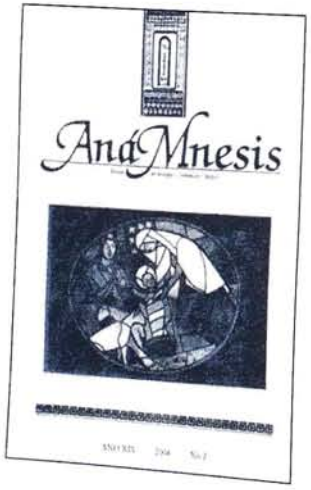
RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS
La pobreza: Un estudio filosófico (Graciela Hierro+)
Paulette Dieterlen

La paradoja de Orayen (Atocha Aliseda)
Alberto Moretti y Guillermo Hurtado (comps.)

Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles (Carmen Trueba Atienza)
Lucas Soares

Tractatus logico-philosophicus (Jesús Padilla Gálvez)
Ludwig Wittenstein

Historia de la fenomenología en México (María Dolores Illescas Nájera)
Antonio Zirion Quijano



ANÁMNESIS

REVISTA DE TEOLOGÍA, DOMINICOS CON MÉXICO
NÚMERO 2 (AÑO XIV) DICIEMBRE 2004

DIRECTOR:
Gabriel Chico Sánchez

SUMARIO
La oración sacerdotal de Jesús (jn 17,1-26): Breve comentario.
J. Loza Vera O. P.

¿El evangelio de Mateo es antijudío? A próposito del último documento de la Pontificia Comisión Bíblica
Jorge Piedad-Sánchez

¿El Presbitero como ministro del sacramento del Orden?
Fernando Soto-Hay García S. I.

¿El espíritu y la mano en la liturgia católica de ordenaciones?
José Ángel del Moral O. P.

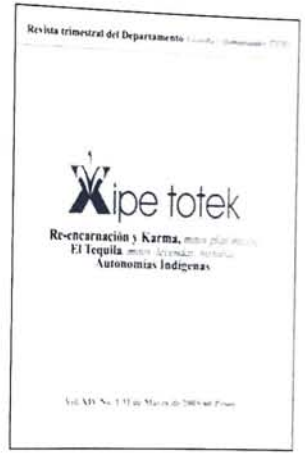
"Fuera del mundo no hay salvación". Edward Schillebeeckx OP: Un ensayo sobre su biografía y su obra
Ulrich Engelo O. P.

El hombre como persona: Icono fontal del bien común (Santo Tomás de Aquino)
Ciro E: Schmidt Andrade

La concepción arcaizante del texto en Gadamer
Alberto Carrillo Canán

XIPE TOTEK

REVISTA DE DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES DEL ITESO
NÚMERO 1/31 DE MARZO 2005 (VOLUMEN XVI).



DIRECTOR:
Jorge Manzano

Xipe-totek inicia su año 14. Objetivos de las conferencias y de la revista: tomar conciencia de las cadenas en la que la sociedad se haya atrapada, y encontrar los caminos de liberación. Hay artículos de contenido académico y rigor científico, y otros recogen experiencias, opiniones. Todos forman un conjunto de larga investigación. Un tema especial es el del saber que tiene el cuerpo.

FILOSOFÍA
Ciclo reencarnación y karma, 1ª Parte Parteintento

Mitos platónicos y reencarnación
Dr. Jorge Manzano

El filósofo, un anhelo
Andrés Yepes

CULTURA
Mitos, leyendas e historia del tequila, 1ª parte

DERECHOS HUMANOS
El desafío de las autonomías indígenas
Dr. David Velasco Yañez, sj

Las Islas Marías
Francisco Ornelas, sj

MEDIA, ARTE
Jescom, 2004
Francisco de Anda, sj

Biografía en el cine
Dr. Luis García Orso, sj

Elegía
Guillermo Cervantes G.

COATEPEC

REVISTA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA UAEM
NUEVA EPOCA, AÑO III, NÚMERO 5

DIRECTOR
Pedro Canales Guerrero

FILOSOFÍA
El problema de la síntesis cultural en Latinoamérica
Andrei Kofman

Aforismos morales y paradojas antropológicas
Mijaíl Malishev

ESTUDIOS LITERARIOS
Terra nostra, de Carlos Fuentes: claves para una nueva lectura
Park Young Mee

Composición y solución artísticas de *El águila y la serpiente,* de Martín Luis Guzmán
Aidée R. Sánchez

HISTORIA
Gran Bretaña y Latinoamérica en el siglo XIX: el caso de Paraguay. 1811-1870
E. N. Tate

Grupos sociales y mestizaje en el Estado de Río de Janeiro a fines del siglo XIX
José Luis Petruccelli

ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
Los partidos políticos y la democracia en Nicaragua
Juan Monroy García

MISCELÁNEA, RESEÑAS, LIBROS Y NOTICIAS
Las crisis de subsistencia y la demografía de la Francia del Antiguo Régimen
Jean Meuvret

El hombre: Un ser multifacético, de Mijaíl Malishev
Rubén Mendoza Valdéz

CATHEDRA

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
CUARTA ÉPOCA AÑO IV-NÚMERO 8.

A partir del Número 7 de su Cuarta Época los editores de la revista han modernizado su formato, y anexan a la entrega de la misma un cuaderno de poesía con la finalidad de difundir sus propios autores.

DIRECCIÓN ESTA A CARGO DE:
Minerva Margarita Villareal

Con la colaboración de Pablo García, editor y Rosamaría Hernández, coordinadora editorial.

NOS PRESENTAN LOS SIGUIENTES TEMAS:

Diez tesis sobre el principio de Dios
Enrique Verástegui

Sodomas y Gomorra
Luis Armenta Malpica

Irma Palacios: vuelta a la página
Jaime Moreno Villareal

Apremios
Cristian Maldonado

En el centenario de María Zambrano
Alfonso Rangel Guerra

Sueños
Rodolfo Hasler

Pablo Neruda, sangre enamorada
Ximena Subercaseux

The Waking
Theodore Roethke

El teatro de Villaurrutia o la coartada del silencio
Coral Aguirre

Xavier Villaurrutia o la crítica como creación
Víctor Barrera Enderle

Dos poemas
Jorge Saucedo

El ritmo multimodal de la telenovela mexicana
Rodney Williamson
Candice Macdonald

La construcción social de las emociones
Rogelio Luna Zamora

La apertura del *currículum* a la investigación histórico-cultural
Rosa Martha Romo Beltrán

Las manifestaciones de la fe: El «santuario» de Guadalupe en Monterrey
María Olimpia Farfán Morales
Jorge Arturo Castillo Hernández
Ismael Fernández Areu

La lengua mixteca en la ciudad Benito Juárez, N.L.
Ismael Fernández Areu

VARIA INVENCIÓN
¿Que es la filosofía?
Teresa Ribes Bonfill

Simonetta, nombre sólo
Miguel Angel Cuevas

Santa Prosa de Lima: literatura, centralismo y globalización en el Perú de los 90
Fernando Iwasaki

De pájaros y elefantes: Una poética del recuerdo
Aurora Piñeiro

Negativos de un ensayo
César Alejandro Uribe

ACUSES
Fabular la fábula
José Kozer

Laberinto de fábulas
Irving Juárez
Tamara De Estela

El perro de Koudelka o los placeres esdrújulos
Jorge Saucedo

Poemas vanguardistas
Martín Gerardo Aguilar

Poesía y humanismo en Juan Bañuelos
Margarito Cuéllar

Paz, el otro, el mismo
Carolina Olguín

Mito, filosofía y literatura en la Modernidad: Un texto caleidoscópico
María Eugenia Flores Treviño

Estado de sitio: preocupaciones de poeta
Leticia Herrera

Comentarios a *Estudiantes y valores*: El caso de la Facultad de Filosofía y Letras.
Ana Hirs Adler

REVISTA CUBANA DE CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 35 AÑO XXIII/2004

DIRECTORA
Romelia Pino Freyre

REVISTA CUBANA DE CIENCIAS SOCIALES 35/2004 EDITADA POR EL INSTITUTO DE FILOSOFÍA CIUDAD DE LA HABANA, DE PARTE DEL MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGIA Y MEDIO AMBIENTE. ESTE NÚMERO CORRESPONDIENTE A LOS MESES DE ENERO, JULIO DEL 2004, OFRECE EL SIGUIENTE CONTENIDO:

Sobre El marxismo en América Latina
Pablo González Casanova:

Lucha de clases y perpectivas anticapitalista: una mirada que incluye a América Latina
Daniel Campione

Democracia y transformación revolucionaria en Marx
Gabriel Vargas Lozano

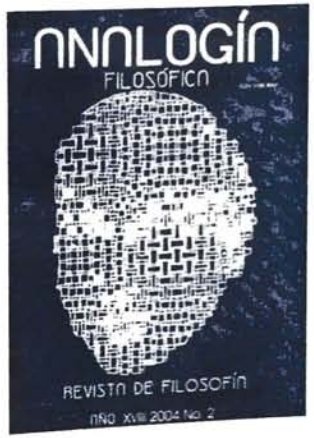
Historia de la Filosofía de la Ciencia ¿Un tema de actualidad?
Romelia Pino Freyre y Edwin Pedro González

Contra el neofascismo
Iñaki Gil de San Vicente

Sujeto para la revolución y revolución para el sujeto; síntesis peculiar de confirmación popular
Roberto Lima Ferrer

El enfoque clasista y los movimientos sociales en América Latina
Alberto Pérez Lara

Poder más allá del poder. Algunas reflexiones de la experiencia cubana.
Elena Martínez Canals



ANALOGÍA

REVISTA DE FILOSOFÍA E INVESTIGACIÓN Y DIFUSIÓN FILOSÓFICA DEL CENTRO DE ESTUDIOS DE LA PROVINCIA DE SANTIAGO DE MÉXICO DE LA ORDEN DE PREDICADORES.

AÑO XVIII 2004 Número 2

DIRECTOR
Mauricio Beuchot

ARTÍCULOS
Inteligencia aferente: la luz sumergida
Andrés Ortiz-Ostés

Recepción, incidencias e influencia de la filosofía de Zubiri en América Latina
Germán Martínez Argote

Tendencia, casualidad y representación en Fichte
Manuel Luna Alcoba

Hacia una ciencia personalista y comunitaria
Juan R. Coca

Meditación sobre la filosofía y la muerte según el pensamiento de José Rubén Sanabria
Juvenal Cruz Vega

El desencantamiento del mundo
Alberto Buela

Racionalidad analógica y conocimiento humano
J. Alejandro Salcedo Aquino

El carácter ontológico de la ética de Aristóteles
Luis César Santiesteban

El proceso de la argumentación y construcción de la analogía: Las bases aristotélicas en el maderamen persuasivo del texto literario
David García Pérez

Lo incondicionado del amor, la verdad y la justicia. Ensayo sobre la raíz de *Ethos*
Luis Aguilar Sahagún

La posmodernidad y la hermenéutica analógica
Joao Roberto dos Santos de Costa e Silva

NOTAS
La hermenéutica analógica y la interpretación de América Latina
Mario Magallón Anaya

RESEÑAS
José Luis Suárez Gallardo (Coord), *Primeras aplicaciones de la Pedagogía de lo Cotidiano*
Mario Rueda Beltrán

Franscisco Piñon Gaytán, *Filosofía y fenomenología del poder. Una reflexión histórico-filosófica sobre el moderno Leviatán*
Mauricio Beuchot Puente

CUADERNOS AMERICANOS 113

NUEVA ÉPOCA

Septiembre-Octubre del 2005

REPRESENTACIONES LITERARIAS LATINOAMERICANAS Y CARIBEÑAS

Jorge RUEDAS DE LA SERNA. Literatura como sistema: México y Brasil
Hermenegildo BASTOS. Sólo lo literario nudo del problema (amplitud y confinamiento en *Pedro Páramo*)
Edith PÉREZ SISTO. Representación de lo mítico-religioso en la obra del escritor trinitario Earl Lovelace
Lilia DAPAZ STROUT. El papagayo y el anillo de oro: alquimia y chamanismo en "La isla" de Luisa Mercedes Levinson
Martha Patricia REVELES ARENAS. Creando la incertidumbre: analogías estructurales entre *A paixão segundo G.H.* y *Farabeuf*

APROXIMACIÓN A CANADÁ

Ian ANGUS. Louis Riel y el pensamiento político canadiense
Johannes MAERK. Dependencia e imperio: algunos aspectos comparativos del pensamiento en Canadá y México
Teresa GUTIÉRREZ-HACES. La proyección internacional de Canadá hacia América Latina

DIMENSIÓN GLOBAL

Manuel de Jesús CORRAL C. Utopía y comunicación mediá-tica en América Latina
Fernando GUZMÁN TORO. Ernesto Sábato y la crítica de la globalización

IMAGINARIO MEXICANO

Alicia CASTELLANOS GUERRERO. Exilio y alteridad en México: españoles y vascos
Alma Patricia BARBOSA SÁNCHEZ. Artesanias indígenas mexicanas: funciones económicas y culturales

TESTIMONIOS

Jorge TURNER. Carlos Fuentes desde el principio
Teodoro HAMPE MARTÍNEZ. Un gigante de la historiografía peruana
Declaración del Primer Foro Internacional de Filosofía de Venezuela

RESEÑAS

Cuadernos Americanos

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

Adjunto giro bancario núm. / Enclosed money order nº. _____
Por la cantidad de / Amount: $ _____
A nombre de *Cuadernos Americanos*, importe de mi / made out to *Cuadernos Americanos* for my
Suscripción / Subscription ○ Renovación / Renewal ○

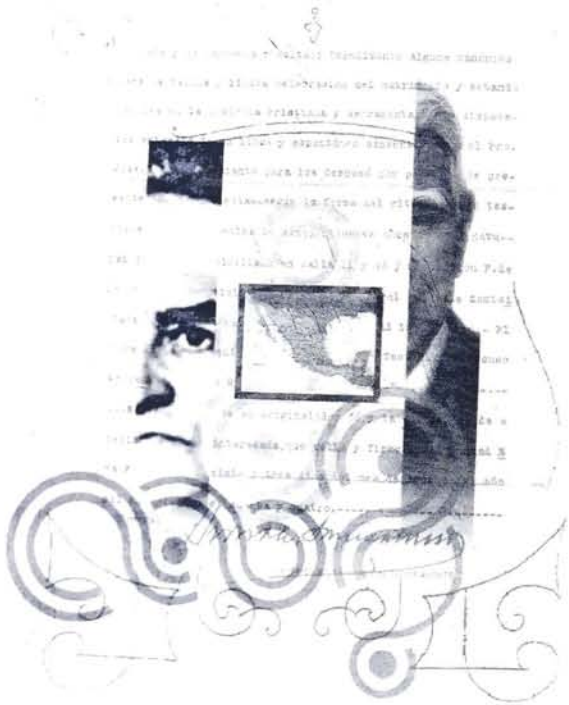
Nombre / Name: _____
Dirección / Address _____ Código Postal / Zip Code _____
Ciudad / City _____ Estado / State _____
Pais / Country _____

Precio por año (6 números) / Price per year (6 numbers)
México $200
Otros paises / Other countries $133 dls (tarifa única)

Redacción y Administración: 2º piso, Torre I de Humanidades, Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.
tel.: (52) 55-5622-1902; fax: 616-2515, e-mail cuadamer@servidor.unam.mx
Giros: Apartado Postal 965 México 1, D.F.

Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX)
y otros ensayos

Gabriel Vargas Lozano



IDEAS

REVISTA DIALÉCTICA NUEVA ÉPOCA

INDICE

REVISTA DIALÉCTICA

En junio de 1979 se publicó el primer número de la revista *dialéctica*, como órgano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla. El grupo que promovió esta iniciativa estaba integrado por: Gabriel Vargas Lozano, Juan Mora Rubio, Oscar Walker (dirección) y Angelo Altieri Megale, Oscar Correas, Roberto Hernández Oramas, Alfonso Vélez Pliego, entre otros profesores.

La revista se fundó con varios propósitos: en primer lugar, dar origen a un medio que tuviera un alto nivel académico, para contrarrestar la tesis de que el carácter democrático de la Universidad estaba reñido con la calidad, y en segundo lugar, publicar ensayos y artículos filosóficos, históricos, literarios o científico-sociales que ofrecieran un análisis esclarecedor de los grandes problemas mundiales desde una perspectiva mexicana y latinoamericana.

El primer número de la revista contenía, entre otros, notas sobre la muerte de Martín Heidegger; sobre el pensamiento de F. Engels; George Lukács, el Polifemo de Góngora; el sujeto de la historia; epistemología; Pablo Neruda y la filosofía aristotélica.

Durante su primera etapa, que se extendió hasta 1988, la revista publicó textos de autores como: Angelo Altieri Megale; Louis Althusser; Perry Anderson; Adam Schaff; Jürgen Habermas, Pablo González Casanova; Georges Labica, Jaime Labastida; Luis Cardoza y Aragón, Adolfo Sánchez Vázquez, Wenceslao Roces, Carlos Illescas; Herbert Marcuse, Manuel Sacristán y muchos otros pensadores de trascendencia internacional.

En esa primera época, la revista organizó mesas redondas, ciclos de conferencias y coloquios, sobre los temas abordados, en las ciudades de Puebla; Monterrey, Toluca, Guadalajara; Ciudad de México, Zacatecas y otros lugares. Una de sus iniciativas fue la integración de un comité nacional para la conmemoración del centenario de la muerte de Marx, en marzo de 1983 que culminó con un acto extraordinario en el Palacio de las Bellas Artes. De igual forma, en abril de 1987 llevó a cabo un importante coloquio titulado "Marxismo y cultura política en la crisis actual", cuyas ponencias se publicaron en el número 19 de julio de 1988. Posteriormente, la revista también realizó un coloquio titulado "Ilusiones y desilusiones de la democracia" en el Salón Barroco de la Universidad Autónoma de Puebla, con la participación de muy distinguidos filósofos, políticos y científico-sociales.

A partir de 1991, la revista ingresó en una segunda época. Se reorganizó el consejo editorial debido a que algunos de los fundadores iniciales se habían retirado, por

diversas razones y otros habían fallecido. Por otro lado, el derrumbe del llamado "socialismo real" que se efectuó de 1989 a 1991, así como el inicio, en 1985, de la política neoliberal por parte del gobierno mexicano, había producido un retraimiento de las posiciones críticas. Fue justamente por ello que la revista dedicó su número 21 al "colapso del socialismo real" que incluyó colaboraciones de Adolfo Sánchez Vázquez; Enrique Semo, Michael Löwy, Carlos Figueroa, Enrique de la Garza y Mario Salazar Valiente, entre otros. En ese número también se abordaron temas como los de la democracia y las alternativas para el pensamiento crítico.

A partir del número 22 se publicaron ensayos sobre América Latina; la crisis de los paradigmas sociales; el liberalismo; la historia de México; el "trauma de la conquista" desde la perspectiva sicoanalítica; la crisis Yugoslava; la nación; la rebelión zapatista y otros. El número 26 estuvo dedicado por completo a examinar la obra del importante pensador italiano Antonio Gramsci y el número 27 a problemas como la globalización. La revista organizó en estos años una "Conferencia internacional de filósofos y científicos sociales México–Estados Unidos y Canadá", conjuntamente con la Radical Philosophy Association.

Los números posteriores dieron a conocer textos de Adam Schaff sobre el nuevo socialismo; sobre José Carlos Mariátegui; el fin de la utopía; feminismo; marxismo fordista; capitalismo y democracia; ética y psicoanálisis; textos sobre Henri Lefebvre y Bertold Brecht, entre otros.

Finalmente, el número 34 recoge una fiel y bien cuidada transcripción de los debates que se llevaron a cabo en la Primera Reunión de la Izquierda Mexicana, celebrada en la BUAP, bajo la coordinación del historiador Enrique Semo y con la participación de un conjunto de intelectuales procedentes de diversas disciplinas.

Habría que agregar que tanto en la primera época como en la segunda se realizó una serie de entrevistas de primera importancia con filósofos como Adam Schaff, Manuel Sacristán, Carlos París, Jacques Bidet, Georges Labica e historiadores como Wenceslao Roces y Pierre Vilar. La revista Dialéctica ha sido reconocida en México, América Latina, los Estados Unidos, España, Francia y Alemania como una de las más importantes revistas de pensamiento crítico.

Gabriel Vargas Lozano

índice

REVISTA NÚMERO 21

	AUTOR	PÁGINA
ENSAYOS		
¿De qué socialismo hablamos?	Adolfo Sánchez Vázquez	7
1989: Revolución Popular en el Este	Enrique Semo	28
Doce tesis sobre la crisis del socialismo realmente existente	Michael Löwy	49
Socialismo y Revolución en Centroamérica	Carlos Figueroa Ibarra	57
La crisis del socialismo real, retos para el marxismo	Enrique de La Garza Toledo	73
Marxismo y filosofía al final del siglo XX	Gabriel Vargas Lozano	89
Marx y el estalinismo ¿extinción o vigencia de Marx?	Mario Salazar Valiente	109
ARTÍCULOS		
Las elecciones del 18 de agosto y la democracia de mercado	Gabriel Vargas Lozano	130
Cuba: ¿Hay una salida?	Lucio Oliver	133

REVISTA NÚMERO 22

ENSAYOS	AUTOR	PÁGINA
Paradigmas y ciencias social es: una aproximación	Pablo González Casanova	8
América Latina: Esbozo de defensa de lo sustancial	Sergio Bagu	25
Reflexiones sobre el atraso mexicano	Ramón Eduardo Ruiz	29
De revolución social a revolución política inconclusa / paz en El Salvador	Mario Salazar	49
La transparencia democrática	Carlos González D.	76
La UAP y la modernización	Roberto Hernández Oramas	94

REVISTA NÚMERO 23/24

ENSAYOS	AUTOR	PÁGINA
¿Ciudadanos o súbditos?: los textos de historia	Juan Brom	6
El capitalismo versus capitalismo	Sol Arguedas	26
El marxismo después del fin de los comunismos	Immanuel Wallerstein	33
La izquierda hoy en América Latina	Juan Valdés Paz	49
Después del «socialismo científico»	Luis Villoro	55
Después del derrumbe: Estar o no a la izquierda	Adolfo Sánchez Vázquez	61
Ser de izquierda hoy	Eduardo Montes	77
Por una nueva izquierda: el foro «Las luchas emancipatorias de fin de siglo»	Alfredo Velarde y Rubén Trejo	83
¿Es aún posible el socialismo?	Gabriel Vargas Lozano	93
Una historia casi sin historia	Saúl Ibargoyen	118
Estados Unidos: Dilema de la izquierda y la falta de alternativa	Pablo A. Pozzi	127
La revolución destituida acerca de los movimientos cívicos en lo que fue la RDA	Wolgang Bautz	139
DOCUMENTOS		
Trauma que nos une / en reflexiones sobre la conquista y la identidad Latinoamérica	Raul Páramo Ortega	175

ENSAYOS	AUTOR	PÁGINA
La actualidad de Gramsci	Guisseppe Vacca	10
Etica y política en el marxismo: el caso de Gorbachov	Iztván Meszaros	22
La tragedia yugoslava	Jose María Laso Prieto	30
Nuestro quinto centenario	Ramon Eduardo Ruiz	59
1968, veinticinco años después	Gabriel Vargas Lozano	74
Posibilidad y cambio democrático en América Latina	Roberto Escudero	81
América latina: Las enseñanzas de la crisis política	Lucio Oliver	89
Las opciones del socialismo después del derrumbe	Gabriel Vargas Lozano	95
El marxismo crítico de Manuel Sacristán	Francisco Fernández Buey	109
El marxismo y la cuestión nacional	Ana María Rivadeo	134
Racismo y masificación	María Rosa Palazón M.	146

ENSAYOS	AUTOR	PÁGINA
Gramsci hoy en América Latina	Gabriel Vargas Lozano	2
Introducción	Dora Kanoussi	7
ENSAYOS		
Gramsci en nuestro tiempo/hegemonía e interdependencia	Guiseppe Vacca	15
Grasmci, intéprete de lo moderno	Francesca Izzo	33
Renacimiento y reformas en los cuadernos de Gramsci	Michele Ciliberto	82
El corporativismo tecnológico en una perspectiva internacional	Alfredo Salsano	115
Gramsci, en el nuevo capitalismo y el problema de la modernización	Mario Teló	130
Gramsci entre Croce y Bujarin: Sobre la estructura de los cuadernos 10 y 11	Gianni Francioni	165

dialéctica

REVISTA NÚMERO 27

ENSAYOS	AUTOR	PÁGINA
El triunfo del capitalismo como tópico en la teoría de la explotación	Pablo González Casanova	3
¿Crisis del Estado-Nación mexicano?	Luis Villoro	14
América Latina frente a la globalización	Sergio de La Peña	24
Filosofía, técnica y moral	Adolfo Sánchez Vázquez	37
Dos notas sobre el socialismo	Ruy Mauro Marini	54
Perspectivas de la historia latinoamericana	Sergio Bagú	79
Historia y marxismo abierto	John Holloway	94
Nuevas tendencias del marxismo analítico	J. Fco. Álvarez	108
ARTÍCULOS		
La nueva cuestíon palestina después de los acuerdos israelí-palestinos	Samír Amín	129
Pobreza, desempleo y narcotráfico en América Latina	Adalberto Santana	134
Ilusiones y desilusiones de la democracia	Gabriel Vargas Lozano	142

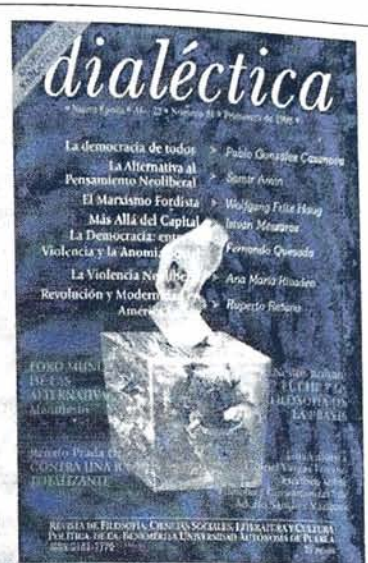
dialéctica

REVISTA NUMERO 28

ENSAYOS	AUTOR	PÁGINA
JCM: La vida como precoz ejercicio de aprendizaje	Javier Mariátegui	4
La crisis de los paradigmas y la teoría de la independencia en América Latina	Adrián Sotelo	18
La nueva izquierda busca un nuevo socialismo	Adam Schaff	40
La experiencia socialista y la situación internacional	Juan Brom	74
Por un materalismo ecológico	Alfred Schmidt	84

REVISTA NÚMERO 29/30

ENSAYOS	AUTOR	PÁGINA
Utopía después de la utopía	Adolfo Sánchez Vázquez	10
La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre el EZLN y el Gobierno Federal	Hector Díaz Polanco	27
La revolución que no fue	Ramón Eduardo Ruiz	42
La cuestión de la democracia	Gabriel Vargas Lozano	51
Deambular (Walter Benjamin y la cotidianidad moderna)	Bolívar Echeverría	72
Giles Deleuze en nombre propio	Gerardo de la Fuente	80
La modernidad de la praxis en arte (un comentario sobre sus manuscritos inéditos de los 60)	Robert Stone y Elizabeth Bowman	84
Aproximación a la hermenéutica de Gadamer	Ramón Gómez Sánchez	88
Sôren Kierkegaard: Afirmación de la «existencia individualista» frente a toda forma de «racionalismo sistemático»	Angelo Altieri Megale	96
DEBATE		
Marxista-feminista: historia de una relación conflictiva	Frigga Haug	106
Aproximación a la filolosofía de Ricardo Soler	Mario Magallón Anaya	123
Estado e insurgencia en Guatemala	Carlos Figueroa	131
¿Derrumbe del socialismo real o de un mito real?	Luis Aresmendi	151



REVISTA NÚMERO 31

ENSAYOS	AUTOR	PÁGINA
La democracia de todos	Pablo González Casanova	4
Hacia un foro mundial crítico	Samir Amin	17
Después de la caída del marxismo fordista	Wolfang Fritz Haug	35
La democracia: Entre la violencia y la anomia social	Fernando Quesada	50
Violencia neoliberal	Ana María Rivadeo	64
La reproducción del metabolismo social Del orden del capital	István Meszaros	73
El problema de la revolución y la modernidad en América Latina	Ruperto Retana	106
El Che Guevara y la filosofía de la praxis	Nestor Kohan	117
Razón, racionalismo y los universales	Renato Prada Oropeza	141

REVISTA NÚMERO 32

ENSAYOS	AUTOR	PÁGINA
Kanankil1968, Conversación entre muchos	Pablo González Casanova	4
Capitalismo y democracia: Conflicto, compatibilidad e instrumentación	James Petras	15
Capitalismo global y la frontera norte	Ramón Eduardo Ruiz	33
Democracia liberal y democracia radicallas dos caras de Jano	Gabriel Vargas Lozano	42
India: El FMI, las reformas económicas y los dalits	Francois Houtart	50
Ética y psicoanalisis. Hacia una ética de la compasión	Raul Páramo Ortega	60
Del postmodernismo al poscolonialismo, solucion al caso latinoamericano	Jose Ramón Fabelo	100
Tesis sobre «diferencias e identidad»	Stefan Gandler	109
Límites de la interdisciplina de totalización del saber	Roberto A. Follari	117
El movimiento de la totalidad de la historia: De la antigüedad a la modernidad	Marcos Winocour	128
DOCUMENTO		
La revolución cubana y el socialismo	Adolfo Sánchez Vázquez	146
Sergio de la Peña, hombre de bien, luchador por la justicia y la democracia	Gabriel Vargas Lozano	152
Deceso de Sergio de la Peña: intelectual y académico	Antonio Ibarra	155

REVISTA NÚMERO 33/34

ENSAYOS	AUTOR	PÁGINA
La dialéctica del progreso y el progreso de la dialéctica	Pablo González Casanova	4
Marxismo y poesía	Georges Labica	21
El proyecto del diccionario histórico-crítico del marxismo	Wolfgan Fritz Haug	41
Introducción. El marxismo y la filosofía política	Atilio A. Boron	53
Reflexiones intempestivas sobre la filosofía latinoamericana	Gabriel Vargas Lozano	79
Racismo y democracia	Richard Schmitt	85
Hermeneútica y símbolo del discurso literario	Renato Prada Oropeza	96
La deriva de Jaques Derrida	Roberto A. Follari	108
Marxismo periférico teoría crítica en México	Stefan Gandler	135
El marxismo de Bertolt Brecht	Francisco Jose Martinez	153
América Latina: Entre la gobernabilidad, la democracia y la sociedad civil	Lucio Fernando Oliver	163
SEMINARIO DE LA IZQUIERDA MEXICANA		178
La democracia exige una izquierda fuerte	Enrique Doger Guerrero	179
Con la Buap se construyó la democracia en Puebla	Enrique Semo Calev	181
En torno a la vida académica	Maria Noel Lapoujade	184

REVISTA NÚMERO 35

	AUTOR	PÁGINA
ENSAYOS		
Los Proyectos Alternativos En México	Luis Villoro Toranzo	17
	Enrique Semo	20
	Luis Hernández	24
	Antonio García De León	31
	Jorge Alonso	36
	Luis Javier Garrido	38
	Enrique Condés	42
	Héctor Díaz Polanco	43
	Gastón Martínez	44
	Octavio Rodríguez Araujo	45
	Carlos Martínez Assad	46
	Macario Schettino	47
	Jorge Meléndez	48
	Arturo Anguiano	49
	Jose Luis Calva	50
	Alberto Betancourt	52
	Luis Villoro Toranzo	54
	Luis Hernández	55
	Antonio García De León	56
	Octavio Rodríguez Araujo	59
	Jorge Alonso	59
Los Cambios En El Mundo	José Luis Calva	63
	Arnaldo Córdova	66
	Martha Lamas	70
	Ilán Semo	75
	Gabriel Vargas Lozano	80

REVISTA NÚMERO 35

	AUTOR	PÁGINA
ENSAYOS	Jorge Alonso	81
	Enrique Montalvo	81
	Hector Díaz Polanco	83
	Víctor Orozco	84
	Luis Hernández	85
	Alberto Bentancourt	86
	Jorge Meléndez	89
	Luis González Souza	90
	García Canclini	92
	Macario Schettino	95
	José Luis Calva	97
	Martha Lamas	100
	Ilán Semo	101
Los Agentes Del Cambio En México	Macario Schettino	107
	Rafael Reygadas	11
	Arturo Anguiano	114
	Jaime Tamayo	117
	Luis Villoro	121
	Carlos Martínez Assad	123
	Ricardo Valero	124
	Enrique Condes	125
	Gastón Martínez	126
	Jorge Meléndes	127
	Víctor Orozco	129
	Marco Aurelio Sánchez	130

REVISTA NÚMERO 35

ENSAYOS	AUTOR	PÁGINA
	Ilán Semo	132
	Marta Lamas	133
	Luis González Souza	134
	Luis Hernández	135
	Jorge Alonso	137
	Ugo Pipione	137
	Paulina Fernández	139
	Marta Lamas	141
	Enrique Condés	141
	Antonio Garcia De León	143
	Jaime Tamayo	144
	Arturo Anguiano	146
	Rafael Reygadas	147
	Macario Schettino	149
Los Proyectos Alternativos En El Mundo	Ricardo Valero	155
	Néstor García Canclini	160
	Heinz Dieterich Pablo González Casanova	171
		176
Final Del Encuentro	Enrique Semo	
	Jorge Meléndez	185
	José Luis Calva	189
	Enrique Condés	190
	Luis Villoro Toranzo	192
		194

REVISTA NÚMERO 36

ENSAYOS	AUTOR	PÁGINA
Transición y consolidación de la democracia en Nicaragua	Juan Monroy García	4
Sobre el carácter de la sociobiología de Eco Wilson: un enfoque dialéctico	Julio Muñoz Rubio	22
La batalla de ideas en la construccion de Alternativaspara una critica de la categoria del Totalitarismo	Perry Anderson	33
La guerra fría y los orígenes del totalitarismo	Domenico Losurdo	59
La teoría económica y política: más allá del capital	István Meszaros	92
Geopolítica del imperialismo Contemporáneo	Samir Amin	121
La filosofía en Marx. El conflicto de las interpretaciones	Gabriel Vargas Lozano	158
ARTICULOS		
La multitud perdida en el imperio	Jacques Bidet	170
El multiculturalismo y las paradojas de la globalizacion	Fernanda Navarro	178
Bourdieu: dialéctica entre pensamiento y acción	Ignacio Medina Nuñez	184
SEMBLANZAS		
A Graciela Hierro: para no olvidarte	Ma. del Carmen García Aguilar	187
Homenaje a Graciela Hierro	Giselda Gutiérrez Castañeda	190
De viaje con las sirenas	Silvia Durán Payán	194

HOMENAJE

Manuel Sacristán

del 23 al 25 de noviembre / 2005

PARANINFO DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

PARTICIPANTES

- Sra. Ma Dolores Albiac: Profesora titular de Literatura Española de la Universidad de Zaragoza
- Sr. Alfons Barceló Ventayol: Catedrático de Teoría Económica de la UB
- Sr. Joan Benach: Profesor titular de la UPF
- Sr. Laureano Bonet: Profesor de literatura española de la UB
- Sra. María Rosa Borras: Catedrática de instituto
- Sr. Jaume Botey: Profesor de Historia Contemporánea de la UAB
- Sr. Miguel Candel Sanmartin: Profesor Titular en la Facultad de Filosofía de la UB
- Sr. J.R Capella: Catedrático de Filosofía del Derecho de la UB
- Sr. Álvaro Ceballos: Investigador de Manuel Sacristán
- Sr. Albert Corominas Subias: Catedrático y vicerector de Ordenación Académica de la UPC
- Sr. Antoni Doménech: Catedrático de Metodología de las ciencias sociales y morales de la UB
- Sr. Albert Domingo: Profesor tutor en la UNED y en el IES Consell de Cent.
- Sr. Francisco Femández Buey: Catedrático de Filosofía moral y política de la UPF
- Sr. Josep Fontana: Catedrático de Historia de las Instituciones económicas de la UPF
- Sr. Rafael Grasa: Profesor de Relaciones Internacionales de la UAB. vicerector de Relaciones Institucionales y secretario general
- Sr. Xavier Juncosa: Director de cine Sr. Salvador López Amal: profesor-tutor de la UNED y profesor del IES Puig Castellar (Santa Coloma de Gramenet)
- Sr. Guillermo Lusa: Profesor de Matemática aplicada de la UPC
- Sr. Joan Martínez Alier: Catedrático de economía e historia económica de la UAB
- Sr. Francisco J. Martínez: Profesor titular de Metafísica en la UNED y responsable de la sección de pensamiento de la FIM
- Sr. Manuel Monereo: Exdiputado del Congreso, Politólogo y vocal de IU
- Sr. Félix Ovejero lucas: Profesor titular del departamento de metodología CC SS de la UB
- Sr. Joan Pallisé: Director del Servei Metereologic de Catalunya
- Sr. Carlos Piera: Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid
- Sr. Gonzalo Pontón: Director general de la editorial Crítica
- Sr. Víctor Ríos: Representante de la FCIM
- Sr. José María Ripalda: Filósofo político, Catedrático en la Facultad de Filosofía de la UNED
- Sra. Rosa Rossi: Profesora de la Universidad de Roma
- Sr. Joaquim Sempere: Profesor de sociología en la UB
- Sr. Enric Tello: Catedrático de Historia e Instituciones Económicas de la UB
- Sra. Virginia Trueba: Profesora Titular de la UB
- Sr. Gabriel Vargas lozano: Director de Dialéctica y del departamento de filosofía de la UAM- México
- Sr. Luis Vega Reñón: Catedrático de Lógica e Historia de la Lógica de la UNED