

**COGNICIÓN**

IVÁN C. GONZÁLEZ  
PERCEPCIÓN  
CATEGORIZACIÓN  
CONCEPTUALIZACIÓN



Este libro presenta un panorama de atractivo filosófico sobre nuestra capacidad de conocer, esto es, sobre la cognición (varios de ellos de renombre internacional) han encontrado en tres temas clásicos de filosofía y ciencias cognitivas: la categorización, la percepción y la conceptualización. Estos temas deben ser vistos como tres cuerdas que, por su relevancia mutua, forman una trenza teórica y empíricamente coherente. Aunque la mayoría de estos expertos son filósofos, también encontramos psicólogos y neurocientíficos contribuyendo a la obra, la cual nos ofrece un amplio abanico de perspectivas contemporáneas sobre los temas mencionados y sobre la cognición en general.

**ÉTICA**



Esta obra aborda los problemas éticos que desde la antigüedad se refieren a los problemas de la acción humana, donde entran en conflicto los deseos y los deberes, en el marco de la cultura, fundada en la ley, los principios y los valores que hacen lazo social entre los hombres y las mujeres, y que les impele a actuar en consecuencia. Este texto nació en medio de las discusiones en torno al desencanto ante el proyecto moderno ilustrado, para retomar la filosofía moderna sin olvidar nuestra condición humana, tratando de superar los obstáculos que permitan proponer un fundamento ético a los problemas relativos al actuar humano, en un mundo donde es urgente tener respuestas realizables para la convivencia humana, la sociedad laica y multicultural, de cara al imperialismo globalizado, frente a los conflictos étnicos y religiosos, los problemas que enfrenta la medicina con la vida y la muerte humanas, además del auxilio que exige la preservación de la vida del planeta.



La presente obra indaga sobre la tenue línea divisoria entre los discursos de lo que hemos llamado filosofía y literatura. Cuestión de frontera, de imagen no siempre visible, en este libro se sostiene la idea de la casi identificación entre las funciones cognoscitivas, estéticas, referenciales y de cierta aplicabilidad. Del poder de los discursos de la filosofía y la literatura. La última consecuencia del giro lingüístico del pensamiento, y de nuestros hábitos culturales alrededor de la enorme profusión de textos filosófico-literarios o literario-filosóficos, se interpreta así como la posible, acaso provocada, disolución de los géneros discursivos. Un lenguaje que se distingue por su continuidad, contingencia y siempre problemática referencialidad, es lo que el autor pone en juego al querer leer como casos paradigmáticos de esta disolución discursiva a Borges, Cortázar, R. Arenas o Kafka, pero también a Nietzsche, Foucault, Derrida o Deleuze.

■ Nueva Época ■ Año 30 ■ Número 38 ■ Invierno 2006

*dialéctica*

■ Nueva Época ■ Año 30 ■ Número 38 ■ Invierno 2006 ■

**30 AÑOS**

**DE PENSAMIENTO CRÍTICO**

TEXTOS DE:

- Atilio A. Borón ■ Fernando Quesada Castro ■ Ramón Eduardo Ruiz
- Doménico Losurdo ■ Stefan Gandler ■ Gabriel Vargas Lozano
- José Ramón Fabelo Corzo ■ María Rosa Palazón Mayoral ■ Gerardo de la Fuente Lora
- Miguel Candel ■ Jaime Ornelas Delgado ■ Roberto Hernández Oramas

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

\$ 50.00 pesos

# dialéctica

■ Nueva Época ■ Año 30 ■ Número 38 ■ Invierno 2006 ■

**Editorial** • México, un país en crisis, 2

**Ensayos** • Las "reformas del Estado" en América Latina: sus negativas consecuencias sobre la inclusión social y la participación democrática, *Atilio A. Boron*, 9 • Democracia, ciudadanía y virtudes públicas, *Fernando Quesada Castro*, 51 • Causas y consecuencias de la Revolución. Los casos de México y Cuba, *Ramón Eduardo Ruiz*, 81 • El origen norteamericano de la ideología del Tercer Reich. Guerra preventiva, americanismo y antiamericanismo, *Doménico Losardo*, 93 • Releer a Marx en el siglo XXI. Fetichismo, cosificación y apariencia objetiva, *Stefan Gandler*, 119

**Artículos** • Perspectivas del pensamiento crítico, hoy, *Gabriel Vargas Lozano*, 135 • Dialéctica y pensamiento crítico, *José Ramón Fabelo Corzo*, 144 • Buena salud para el intelecto en medio de la anomia social. Homenaje a los 30 años de Dialéctica, *Maria Rosa Palazón Mayoral*, 148 • Pensar, otra vez, la democracia, *Gerardo de la Fuente Lora*, 152 • Dialéctica sin dogma, *Miguel Candel*, 154

**Comentario de Libros** • Esbozo histórico, *Jaime Labastida*, 162

**Dialéctica recomienda** • 166

**Buzón de Revistas** • 171

**Noticias** • PRESENTADA DIALÉCTICA EN DIVERSOS MARCOS ACADÉMICOS CUBANOS, 194 • CENTRO PARA LA JUSTICIA GLOBAL "Otro mundo es necesario. Justicia, desarrollo sustentable y soberanía" Julio de 2006, 194 • CONSEJO PARA LA ACREDITACIÓN DE PROGRAMAS EDUCATIVOS EN HUMANIDADES, A.C., 197 • ANIVERSARIO DE DIALÉCTICA, 197 • DIALECTICA EN EL PRIMER COLOQUIO NACIONAL, "LA OBRA DE CARLOS MARX FRENTE AL SIGLO XXI", 198 • CINCUENTA AÑOS DE AUTONOMÍA UNIVERSITARIA, 198

**Semblanza** • Alfonso Vélez Pliego. *In memoriam* (1945-2006), *Jaime Ornelas Delgado*, 200

**Documento** • Entre el exilio y la utopía. En homenaje al Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Roberto Hernández Oramas*, 208 • Por qué ser Marxista hoy, *Adolfo Sánchez Vázquez*, 213 • Don Quijote como utopía, *Adolfo Sánchez Vázquez*, 218



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DE PUEBLA

RECTOR  
ENRIQUE AGÜERA IBAÑEZ  
SECRETARIO GENERAL  
JOSÉ RAMÓN EGUIBAR CUENCA

*dialéctica*

DIRECCIÓN

ROBERTO HERNÁNDEZ ORAMAS  
GABRIEL VARGAS LOZANO

CONSEJO EDITORIAL

JUAN MORA RUBIO+  
ALFONSO VÉLEZ PLIEGO+  
SILVIA DURÁN PAYAN  
MARÍA DEL CARMEN GARCÍA  
AGUILAR  
MARIO SALAZAR VALIENTE +  
JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO  
LUIS ARTURO JIMÉNEZ MEDINA  
GERARDO DE LA FUENTE LORA  
GILBERTO VALDES 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 Rocas+, Luis Cardoza y Aragón+, Adam Schaff (Polonia), Giuseppe Vacca (Italia), Elmar Altvater (Alemania), Vjdoslav Mikecín (Croacia), Francisco Fernández Buey (España), Ruy

Mauro Marini + (Brasil), John Holloway (Inglaterra), Juan Brom, Samir Amin (Senegal) Arturo Andres Rong (Argentina), Victor Flores Olea, Nestor García Canclini, Arnaldo Codova, Lucio Oliver Costilla.

CONSEJO DE COLABORACIÓN  
NACIONAL

Enrique Doger Guerrero, Severo Martínez Peláez+, Carlos González Durán, Alberto Saladino, José Luis Balcárcel, Miguel Concha, José Marián Doger Corte, Enrique Dussel, Enrique de la Garza, Carlos Vilas, Bolívar Echeverría, Arnoldo Martínez Verdugo, Raquel Sosa, María Rosa Palazón, Héctor Díaz Polanco, Salvador Millán, 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 Marín, Roberto Escudero, Felipe Campuzano, Raúl Páramo Ortega, Carmen Galindo, Magdalena Galindo, Norma de los Ríos.

Revista *Dialéctica* No. 38

Impresa en los talleres de:

LunArena Arte y Diseño SA de CV

14 Sur 5328 Col. San Manuel

Puebla, Pue., México

*dialéctica* nueva época. año 30 núm. 38

invierno 2006

Revista cuatrimestral.

Precio por ejemplar: \$50.<sup>00</sup>

CORREO: [revistadialectica@hotmail.com](mailto:revistadialectica@hotmail.com)

Palafax y Mendoza 227

Col. Centro.

C.P. 72000

Tel. y Fax: +01-222-2461002

Puebla, Pue.

### MÉXICO, UN PAÍS EN CRISIS

México es un país que se encuentra hundido en la crisis. Lo demuestran las cifras que nos proporcionan los estudios realizados por la ONU, la OCDE, la OMS o el propio gobierno mexicano. Las preguntas que surgen de lo que a continuación mencionaremos son dos: primera ¿por qué causas, un país tan rico en recursos naturales y humanos, llegó a esta situación? Y segunda ¿cómo salir de ella?

1. México tiene 103.3 millones de habitantes.

La falta de oportunidades y el bajo poder adquisitivo de los salarios han expulsado del mercado laboral a 11.2 millones que han tenido que emigrar a Estados Unidos. Se estima que más de 5.3 millones de ellos en calidad de indocumentados.

**Primera conclusión de este simple dato: si existieran oportunidades de trabajo en las localidades, pocos optarían por un camino tan difícil y peligroso como éste.**

2. 32.1 millones de personas han sido excluidas, marginadas y expulsadas de la economía formal.

En el sector agrícola el 23% no recibe ingresos, 40% gana menos de 1 salario mínimo, 20% hasta 2 salarios, 3% hasta 5, y solo el 2% más de 5 salarios (Encuesta Nacional de Empleo 2004, STYPS)

Las salarios Mínimos se han incrementado de 40.35 pesos del 1° de enero de 2001 a 48.67 a partir del 1° de enero de 2006, 21% en 5 años.

**Segunda conclusión: la política económica aplicada ha producido un sector de la población que ha tenido que sobrevivir como ha podido y otro acepta salarios de miseria.**

3. La población no derechohabiente es de 51 millones 403 mil personas.

Cincuenta por ciento de mexicanos no tienen protección social alguna.

Once estados de las República Mexicana tienen poblaciones con más del 50%

sin seguridad social: Chiapas y Oaxaca 76%, Guerrero 74%, Michoacán 70%, Puebla y Tlaxcala 63%, Hidalgo 62%, Veracruz 59%, Zacatecas 56%, Morelos 55% y el Estado de México 53%.

**Tercera conclusión: no sólo la mitad de la población no tiene seguridad social sino que los estados más pobres sobrepasan dicho porcentaje.**

4. Ocho entidades: Estado de México, Distrito Federal, Veracruz, Jalisco, Puebla, Guanajuato, Chiapas y Nuevo León concentran 53% de la población total. Once entidades 31%, nueve 13% y cuatro 3%.

Las zonas metropolitanas del Valle de México, Guadalajara, Monterrey, Puebla-Tlaxcala y Toluca concentran 30% de la población total del país.

Esta situación implica problemas serios de transporte; de dotación, calidad y contaminación de agua, suelo y medio ambiente; inseguridad, infraestructura y equipamiento urbano, y desempleo entre otros.

**Cuarta conclusión: a pesar de que la concentración de la población es una forma propia del capitalismo, en el subdesarrollo se ha acentuado en forma dramática. Se trata de un desarrollo anómalo que requiere un equilibrio.**

5. Población Indígena.

En México, según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, se hablan 62 lenguas indígenas, además de diversas variantes.

De acuerdo al Censo de Población y Vivienda 2005, la población que forma parte de hogares en donde la jefa o el jefe de familia o el cónyuge hablan alguna lengua indígena es de 9.5 millones (9%).

La población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena es de 6 millones (63%) de personas; de ellos 5.1 millones (86%) hablan español y 720 mil (12%) son monolingües y no hablan español.

Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Durango y Nayarit rebasan la media nacional de población que no habla español.

32 lenguas indígenas tienen más de 12 mil hablantes; en conjunto 5.4 millones, 89% de la población de 5 años y más.

18 lenguas con más de 50 mil hablantes; 5.4 millones (89%): Náhuatl, maya, 760 mil (13%); lenguas mixtecas, 423 mil (7%); zapotecas, 411 mil (7%); tzetzal, 372 (6%); tzotzil, 330 mil (5%); otomí, 240 mil (4%); totonaco, 231 mil (4%); mazateco, 206 mil (3%); chol, 185 mil (3%); huasteco, 150 mil (2%); lenguas chinantecas, 126 mil (2%); mixe, 116 mil (2%); mazahua, 12 mil (2%); purépecha, 106 mil (2%); tlapaneco, 99 mil (2%); tarahumara, 75 mil (1%); y, zoque, 54 mil (1%).

14 lenguas con menos de 49 mil hablantes; 380 mil (6%): Tojolobal, 43 mil; chatino, 42 mil; amuzgo de Guerrero, 38 mil; huichol, 36 mil; popoluca, 35 mil; mayo 33 mil; chontal de tabasco, 32 mil; trique, 24 mil; tepehuano de Durango, 22 mil; cora, 17 mil; popoloca, 16 mil; suave 16 mil; yaqui, 14 mil; y, cuicateco, 13 mil.

La población de 0 a 4 años de edad es de 1.1 millones (12%)

La población de 5 a 14 años es de 2.4 millones (25% de la población indígena) y 11% de la población nacional de 21.4 millones.

De ella 1.3 millones (55%) hablan lengua indígena, 1.1 millones (46%) hablan español y 209 mil (9%) no hablan español.

(Censo de Población y Vivienda 2005, y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas).

**Quinta conclusión: la población indígena es la más marginada del país y sin embargo, es poseedora de una extraordinaria riqueza cultural que tiene que ser valorada e incorporada a las concepciones de vida vigentes.**

6. Pobreza.

La población que sufre pobreza alimentaria es de 18 millones de personas, de capacidades 25.6 millones y de patrimonio 48.9 millones.

Frente a ello, tenemos:

Riqueza.

La revista Forbes considera 11 mexicanos que tienen más de mil millones de dólares:

a) Carlos Slim, 30 millones de dólares (número 3, después de Bill Gates III [52,800] y Warren Buffett y antes de los Walton, Silvio Berlusconi y Georges Soros)  
Compañías: Inbursa, Carso, Telmex, Impulsora del desarrollo económico de América Latina.

b) Jerónimo Arango (4.6) número 134  
Cifra se une a Wall Mart.

c) Ricardo Salinas Pliego (3.1), número 221.  
Tv Azteca, celulares, tiendas.

d) Alberto Bailleres (2.8), número 245.  
Penoles, GNP, Palacio de Hierro.

e) María Asunción Arámbaro Zavala (2.0), número 382.  
Grupo Modelo.

f) Roberto Hernández (2.0), número 382.  
Se hizo multimillonario con la venta de Banamex a Citigroup.

g) Lorenzo Zambrano (1.8), número 428.  
CEMEX.

h) Emilio Azcarraga Jean (1.7), número 451.  
Televisa.

i) Alfredo Harp Helú (1.4), número 562.  
Se hizo multimillonario en 2001 con la venta de Banamex a Citigroup.

j) Isaac Saba Raffoul (1.4), número 562.  
Productos farmacéuticos, Textiles, Hoteles Marriott.

Ya no figura en la lista de 700 más ricos del mundo.

k) Carlos Peralta (1.3).

De acuerdo con el INEGI hay 250 000 empresarios. De ellos: 0.1% constituyen la gran burguesía; 6.2% burguesía media y 93.6% pequeña burguesía.

**Sexta conclusión: no sólo hay una profunda desigualdad entre riqueza y pobreza, lo que implica una injusta distribución de la riqueza sino que existen profundas desigualdades en el mismo sector empresarial.**

7. Educación.

La tasa de analfabetismo es de 8.4%, el porcentaje más alto se presenta en las mujeres y en las zonas rurales.

Diez estados presentan las tasas más altas de analfabetismo:

Chiapas (21.3%),  
Oaxaca (19.9%),  
Guerrero (19.3%),  
Veracruz (13.4%),  
Hidalgo (12.8%),  
Puebla (12.7%),  
Michoacán (12.6%),  
Yucatán (10.9%),  
Guanajuato (10.4%),  
Campeche (10.4%)

No saben leer ni escribir 2.5 millones (10%) de jefes de familia; 64% hombres y 37% mujeres (Censo de Población y Vivienda 2005).

7.4 millones (30%) no tienen estudios o primaria incompleta,  
4.8 millones (19%) primaria,  
866 mil (3%) estudios técnicos o comerciales y secundaria incompleta,  
4.4 millones secundaria completa,  
1.2 millones preparatoria incompleta,  
2 millones (8%) preparatoria completa,  
3.2 millones (23%) profesional y  
293 mil (1%) postgrado.

14.3% de la población tiene estudios de primaria incompleta.

22.7% de población es analfabeta o tiene primaria incompleta.

17.7% tiene primaria completa.

40.4% de la población tiene como máximo estudios de primaria.

Por promedio de escolaridad, entre 30 países estamos en la posición 29 en la OCDE.

13.6% estudios de educación superior.

En el país, actualmente, 38 mil 783 personas se dedican a la investigación y el desarrollo tecnológico.

El número de investigadores de nivel dedicados a la investigación básica y al desarrollo tecnológico (2006) es reducido.

De un total de 12 mil 500 investigadores del Sistema Nacional de Investigadores,

1 mil 631 (16%) son candidatos a investigador;

8 mil 558 investigadores nacionales (84%);

de ellos 5 mil 784 (68%) tienen el nivel I;

1 mil 898 (22%) el nivel II; y

876 (10%) el nivel III, el más alto.

El número de investigadores en las áreas que pueden incidir más en la capacidad productiva de nuestro país es bajo:

Biología y Química, Ingeniería 1 mil 767 (17%);

Ingeniería 1 mil 437 (14%);

Biotecnología y Ciencias Agropecuarias 1 mil 131 (11%);

Físico-Matemáticas y de la Tierra, 1 mil 878 (18%), área estratégica para impulsar y mejorar los estándares de aprendizaje y aprovechamiento en el sistema educativo, la investigación básica y el desarrollo tecnológico; y

Medicina y Ciencias de la Salud, 1 mil 43 (10%), con los retos que enfrenta nuestra población en esta materia.

**Séptima conclusión: existe una base nacional de analfabetismo de 8.4%, sin embargo, esta cifra es superada en varios estados de la República. Luego, un sector que no sabe leer ni escribir; un sector de una baja escolaridad y la pirámide se reduce hasta una mínima cantidad de investigadores. El sector de la investigación en cuestiones de salud o alimentos es muy limitado. Agregaríamos que el neoliberalismo ha reducido la investigación en ciencia básica y en la esfera de las humanidades.**

Pero además añadiríamos que el conocimiento no trasciende a la sociedad porque lo impiden los medios masivos de comunicación, dedicados a la promoción del fetichismo de la mercancía y la superficialidad; las Iglesias y en especial, la católica, dedicadas a promover el conservadurismo y la orientación oficial del Estado panista (con notables excepciones) y las consejas populares que interrelacionan superstición con auténtica sabiduría.

Y todo lo anterior sin referirnos a las deudas producidas por los fraudes de los banqueros y que, con el aval del PAX, se transfirieron

al pueblo de México; la cuantiosa deuda externa y la incidencia del narcotráfico que controla varias zonas del país.

Frente a esta situación, en las pasadas elecciones del 2 de julio de 2006, se confrontaron dos posiciones: una, abanderada por el PAN y que propuso más de lo mismo y otra, apoyada por la «Coalición por el bien de todos» que buscaba algunos paliativos para esta situación; se oponía a vender el petróleo y la electricidad y advertía que revisaría el *Fobarpoa-Ipab*. Los primeros, apoyados por el gobierno federal; el Consejo Coordinador Empresarial y algunos gobernadores y dirigentes priístas consideraron que los segundos representaban «un peligro para México» y actuaron en consecuencia llevando a cabo un fraude electoral en el que utilizaron hormiguitas, programitas electrónicos, amiguitos consejeros y magistraditos. Fue por ello que la diferencia oficial entre Felipe Calderón y Andrés Manuel López Obrador fue chiquita también. Pero ahora tenemos un magno problema: un Presidente que ellos eligieron y otro que fue proclamado por la Convención Nacional Democrática el 20 de noviembre; una constitución que tiene elementos válidos pero que no se cumple y otra constitución en vías de integración y situaciones de conflicto en los tres estados más pobres del país: Chiapas, Oaxaca y Tabasco. Es, por tanto, necesario: por un lado, terminar con la profunda desigualdad existente y por otro, no dejar que el país se vaya por el despeñadero de la violencia. (G. V. L.)

## LAS “REFORMAS DEL ESTADO” EN AMÉRICA LATINA: SUS NEGATIVAS CONSECUENCIAS SOBRE LA INCLUSIÓN SOCIAL Y LA PARTICIPACIÓN DEMOCRÁTICA

*atilio a. boron*

### Introducción

En un sugestivo debate acerca del avance de las llamadas “reformas económicas orientadas hacia el mercado” y en el cual se abogaba empecinadamente en la necesidad de “achicar” el Estado, Richard Feinberg, quien fuera Jefe del *Policy Planning Staff* del Departamento de Estado del gobierno norteamericano, planteó con fina ironía una instructiva metáfora automovilística: “¿Pero, qué Estado queremos? ¿Queremos que el producto final de la reforma sea un Jaguar, estilizado y de alta performance, o un Yugo minimalista?”<sup>1</sup>

Más allá del debate suscitado por su intervención parece claro que en los despachos oficiales de América Latina la respuesta implícita a la pregunta de qué Estado queremos ha sido un pequeño, débil e ineficiente Yugo antes que un potente Jaguar. De hecho, si algo puede servir como caracterización de los procesos de “reforma del Estado” puestos en marcha en América Latina en las dos últimas décadas, es el fervor con que distintos gobiernos se han abocado a la tarea de dismantelar y destruir al Estado, en la creencia —¿ingenua, desinteresada, negligente?— de que de ése modo lo estaban reformando. No hay que descartar, por supuesto, que el entusiasmo oficial en estas políticas no haya sido también estimulado por la alta dosis de corrupción que rodeó al proceso reformista.

Al referirse a los procesos de reforma que tienen lugar

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.

en Brasil, Francisco de Oliveira anotaba que en realidad el nombre de “reforma del Estado” era un título pomposo. Al igual que ocurre en otros países de la región, bajo ese nombre se oculta una política mucho más pedestre: recorte brutal del presupuesto público, despido masivo de funcionarios del Estado y dramático recorte de los derechos laborales de los

sobrevivientes. Vista en perspectiva histórica a esto se ha reducido la tan mentada "racionalización" del sector público promovida por los gobiernos del G-7, el FMI, el Banco Mundial y el BID por los gobiernos de la región.<sup>2</sup>

Tal como se decía más arriba, las observaciones de De Oliveira son pertinentes también al resto de América Latina, en donde la necesaria e imposterizable reforma del Estado fue acometida por gobiernos dominados por un fundamentalismo neoliberal que los condujo primero a la satanización del Estado y luego a su lisa y llana destrucción. Las consecuencias de estos procesos, promovidos y financiados por las así llamadas "instituciones económicas multilaterales" –eufemismo para designar al Fondo Monetario Internacional, al Banco Mundial, al Banco Interamericano de Desarrollo y la Organización del Comercio Mundial, entre las más relevantes– fue un dramático aumento de la exclusión social en la totalidad de los países de la región y un preocupante debilitamiento del impulso democrático que tantas esperanzas había suscitado en nuestros países desde la década de los ochentas.

En el caso argentino, objeto preferencial de atención en las páginas que siguen debido a los perfiles caricaturescos que entre nosotros adquirió el experimento neoliberal, esto se ha cumplido al pie de la letra. El desmantelamiento del Estado ha llegado tan lejos que si se incendian los bosques naturales de la cordillera –como ocurriera, por negligencia criminal, a comienzos de 1996– ya no se disponen de aviones hidrantes para apagar el fuego ni de equipos adecuados para enfrentar esta catástrofe. Tan lejos ha llegado la impericia oficial que a los efectos de poder contar con algunos elementos para combatir los nuevos incendios el gobierno nacional decidió... idescantar del presupuesto universitario unos cinco millones de dólares para destinarlos a la preservación del bosque patagónico! Otro ejemplo tan absurdo como el anterior lo proporciona el hecho de tener a buena parte de la provincia de Buenos Aires inundada a causa de la falta de mantenimiento de las vías de desagüe de los ríos y lagunas pampeanas y la indefinida postergación de nuevas obras. De este modo, los "ahorros" obtenidos ante la inacción oficial originan pérdidas muchísimo mayores en la producción, pero esto es un detalle menor que no perturba el sueño de los gobernantes, empeñados como están en lograr un ajustado "cierre de cuentas fiscales" que apacigüe las iras de las misiones del FMI y facilite la obtención de nuevos préstamos. Todo esto no sería tan grave si, al mismo tiempo, los voceros del neoliberalismo no se desvivieran asegurando que es necesario reducir aún más el gasto público

las "reformas del estado" en américa latina

y, para "atraer" las inversiones, reducir o simplemente suprimir impuestos.

Fiel a esta creencia, en su momento el gobierno argentino hizo suya la propuesta del por entonces Ministro de Economía Domingo Felipe Cavallo de eliminar los "impuestos discriminatorios" que injustamente gravaban a las bebidas cola, el champagne y las alfombras de lujo. Como esto suponía una merma de unos 300 millones de dólares anuales en ingresos tributarios el gobierno propuso, a cambio, aumentar en dos años la edad mínima de jubilación de las mujeres, de 60 a 62 años, y de ese modo aprovechar las excelentes condiciones de salud y atención médica de que se dispone en la Argentina para compensar los ingresos perdidos por la supresión de aquellos impopulares impuestos. Ejemplos tragicómicos como éstos podrían multiplicarse *ad infinitum*, especialmente si se recuerda que el caso argentino si bien fue el más radical estuvo lejos de haber sido el único en la región. La verdadera "cruzada" que los gobernantes de nuestros países han emprendido en contra de una institución como el Estado, completamente satanizada por la ideología dominante, es un monumento a la irracionalidad, no sólo en términos sociales –pues resulta en una verdadera "eutanasia de los pobres," como se aprecia con singular nitidez en el caso argentino– sino también en función de la propia lógica del desarrollo capitalista.<sup>3</sup> En las páginas que siguen trataremos de explorar algunos de estos asuntos.

### Una tipología de los avances "reformistas"

La década de los ochenta dió inicio a una verdadera oleada reformista en nuestra región. Antes de presentar sus contornos más sobresalientes conviene, empero, detenerse brevemente para despejar una cuestión semántica nada intrascendente.

Resulta que se ha convertido en un lugar común hablar de "reformas" para referirse a lo que, en la tradición del pensamiento político occidental responde mejor a la expresión "contra-reforma." Hemos explorado este tema en otro lugar, razón por la cual no nos extenderemos ahora en esa consideración.<sup>4</sup> Bástenos con decir que, en realidad, las políticas llevadas a cabo en nuestra región lejos de haber introducido "reformas" –esto es, cambios graduales en una dirección tendiente hacia una mayor igualdad, bienestar social, y libertad para el conjunto de la población– lo que hicieron fue potenciar una serie de transformaciones que recortaron antiguos derechos ciudadanos, redujeron dramáticamente las prestaciones sociales del Estado y consolidaron una sociedad mucho más injusta y



desigual que la que existía al comienzo de la etapa "reformista". Lo que ocurre es que la victoria ideológica del neoliberalismo se expresa, entre otras cosas, por un singular deslizamiento semántico que hace que las palabras pierdan su antiguo significado y adopten otro nuevo. En ese sentido, las "reformas" padecidas por nuestras sociedades en las últimas décadas son, en realidad, acentuados procesos de involución social.

Uno de los más militantes ideólogos de esta peculiar forma de "reformismo", Sebastián Edwards, economista y ex jefe del Banco Mundial, brindaba una versión extraordinariamente optimista de lo acontecido desde los años ochenta:

A mediados de 1993, los analistas y medios económicos internacionales recibían las reformas hacia una política de mercado como un éxito y proclamaban que varios países latinoamericanos iban camino de convertirse en una nueva generación de 'tigres'. Los inversores extranjeros se aproximaron rápidamente a la región y los consultores y estudiosos se apresuraron a analizar las experiencias de Chile, México y Argentina con el fin de aprender de primera mano cómo unos países que, sólo unos años antes, habían parecido no tener esperanza, se habían vuelto tan atractivos para el dinero internacional. (Edwards, 17)

En función de esta peculiar apreciación, Edwards procede a dividir a los países de la región en cuatro categorías, como puede verse a continuación:<sup>5</sup>

**Pioneros, o primeros reformadores** (reformas iniciadas a finales de los años setenta y comienzo de los ochenta)

Bolivia  
Chile  
México

**Reformistas de la segunda oleada** (reformas iniciadas a finales de los ochenta)

Costa Rica  
Ecuador<sup>6</sup>  
Jamaica  
Trinidad y Tobago  
Uruguay

**Reformadores tardíos, o reformistas de la tercera oleada**  
(reformas iniciadas en los años noventa)

*las "reformas del estado" en américa latina*

Argentina  
Brasil  
Colombia  
El Salvador  
Guatemala  
Guyana  
Honduras  
Nicaragua  
Panamá  
Paraguay  
Perú  
Venezuela

**No reformistas**

Haití  
República Dominicana



**Resultados**

El tiempo transcurrido desde la iniciación de estas "reformas" permite evaluar de forma más completa los méritos de los distintos "reformadores." Ya no se trata de algún que otro dato circunstancial sino de un análisis mucho más profundo, que permite identificar las tendencias de largo plazo que se han desarrollado al calor de las nuevas políticas implementadas desde el auge de las ideas neoliberales en los años ochenta y noventa.

En este sentido, el veredicto de la historia es inapelable: estas reformas fracasaron. Y esta frustración se puede determinar en tres aspectos fundamentales: a) no lograron promover un crecimiento económico estable; b) no lograron aliviar la situación de pobreza y exclusión social que preveía en nuestra región como producto del desplome del modelo de industrialización sustitutiva de importaciones y la crisis de la deuda; c) lejos de fortalecer las instituciones democráticas y su legitimidad popular, este modelo tuvo como consecuencia debilitarlas y desprestigiarlas hasta un nivel sin precedentes en la historia latinoamericana.

*a) el desempeño en relación al crecimiento económico*

En relación al crecimiento de la economía, el primero de los puntos a tratar considerado más arriba, la transformación de las economías latinoamericanas a partir de 1980 difícilmente podría haber sido más decepcionante. El producto bruto interno creció a un ritmo anual medio de 1.7% en la década de los ochenta, y a 3.4% en

la siguiente. Dado que en la primera de las décadas el crecimiento de la población se situaba en el 2.0% anual esto significó una caída en el PIB por habitante de alrededor 0.3% por año a lo largo de toda la década, con justa razón denominada la "década perdida". En la siguiente, con la tasa de crecimiento poblacional un tanto más disminuída apenas si se revirtió la tendencia, quedando el crecimiento del PIB per cápita en una cifra cercana a un modesto 1.7% anual. Siendo positiva esta magnitud equivale a menos de la mitad de las tasas de crecimiento del PIB per cápita que prevalecían en la región en las tres décadas comprendidas entre los años de la posguerra y la crisis de mediados y finales de la década de los setenta, cuando según los diagnósticos del FMI y el BM, las políticas económicas en vigencia adolecían de incurables defectos (Banco Mundial, pp. 279, 295).

Edwards sostiene que los pioneros en el reformismo de mercado avanzaron muy rápidamente en el terreno de las transformaciones estructurales. Por cierto, esta afirmación se realiza sin abrir una discusión, más que necesaria, sobre el signo de tales transformaciones. Es decir, sin examinar quiénes fueron sus beneficiarios y quiénes sus víctimas, para no hablar de una valoración más abarcativa que nos indique si, finalmente, estas "reformas" colaboraron en la construcción de una sociedad mejor o si, por el contrario, dejaron como legado, una sociedad más injusta y desigual que la que le precediera. Nuestro autor exhala el caso chileno, "porque comenzó las reformas en 1975, casi diez años antes que todos los demás." (p. 20) Es por eso que en dicho país las reformas están muy avanzadas y han marcado casi todas las facetas de la vida económica, política y social, si bien no constituye un dato menor, o anecdótico, el hecho de que tales reformas se iniciaron en el contexto de la más sangrienta dictadura jamás conocida por Chile, tema "político" sobre el cual el economista no se explava. Además, Edwards pasa completamente por alto el hecho de que la aplicación de estas políticas —que según nuestro autor comienzan inmediatamente después del golpe de estado de Pinochet, en 1973— desembocó en el fenomenal crash financiero de 1982, y que recién luego de 1985 la economía chilena retomó un sendero de crecimiento pero adoptando una política que se apartaba en algunos aspectos fundamentales de las recomendaciones del Consenso de Washington, tema sobre el cual volveremos

hacia el final de este trabajo. Por otra parte, el caso de México, que en una primera versión de este libro fuera también señalado como habiendo llegado a la madurez y hallarse en vías de consolidación, aparece en la versión definitiva bajo luces mucho menos brillantes.<sup>7</sup> Haciendo gala de la tradicional retórica supuestamente técnica y valorativamente neutra del saber económico convencional, Edwards apunta que "los acontecimientos sociales (sic!) de Chiapas a principios de 1994 y el asesinato del candidato presidencial Luis Donald Colosio han introducido ciertas dudas respecto a la dirección exacta en la que van a avanzar las reformas mexicanas durante los próximos años." (p. 20) Como si lo anterior no fuera suficiente, ¿cómo soslayar el papel jugado por esa verdadera "anexión económica" que el país del norte experimentó con el ingreso al nafta y que reforzó extraordinariamente la vulnerabilidad externa de la economía mexicana? Y, en todo caso, ¿no sería prudente tomar en cuenta la elocuente coincidencia de este proceso con la aparición de la guerrilla zapatista, no tan sólo un mero "acontecimiento social" sino síntoma de la lacerante "deuda social" que aún hoy prevalece en México y que sus empeños "reformistas" no lograron extirpar?

En todo caso, y prosiguiendo con el hilo de nuestra argumentación, los gobiernos reformistas habrían logrado, de acuerdo con la visión ahora "oficiosa" del Banco Mundial, despejar del camino hacia el crecimiento autosostenido los graves obstáculos que habían frustrado las expectativas latinoamericanas en las décadas precedentes. Sin embargo, una lectura más atenta y menos voluntarista de las cifras que el propio Edwards proporciona en su libro permite extraer otras conclusiones. En efecto, si bien en los años inmediatamente posteriores a la crisis de la deuda (1982-1986) la totalidad de los países de la región experimentó una dramática caída en las tasas de crecimiento del PIB per cápita, el período posterior muestra variaciones muy significativas en el ritmo de la recuperación económica. Sin duda que Chile logra, a partir de 1985, salir de la fenomenal crisis en que había caído cuando adoptó con la fé de los conversos las nefastas enseñanzas de la Escuela de Chicago. Pero la acentuada recuperación económica de aquellos años no era sino la contrapartida del descenso a los abismos producido en 1982. En todo caso, ya en los años posteriores esta



tendencia se reafirmó para reflejar un nuevo dinamismo nacido de las renovadas condiciones en que se desenvolvía la economía chilena.

El caso de Bolivia, en cambio, otro "pionero", es bien diferente. Este país fue durante un cierto tiempo monitoreado y gestionado casi personalmente por uno de los máximos gurúes del neoliberalismo contemporáneo, el economista de Harvard Jeffrey Sachs. Fiel a su convicción de que cualquier actividad que emprenda el Estado en la vida económica es contraproducente, deficitaria en términos de costos y una permanente tentación para la corrupción, Sachs no ahorró consejos para lograr que el gobierno pusiera en marcha un programa económico que respondiera puntualmente a cada uno de los mandamientos del catecismo neoliberal. No obstante ello la tasa de crecimiento del PIB per cápita en el país andino fue de apenas el 0.7% anual para el período 1987-1992 (Edwards, p. 18), al paso que datos más recientes de la CEPAL y que abarcan el decenio 1991-2000 reflejan que dicha tasa para todo este período fue del 1.3% por año, muy inferior a la registrada por uno de los países que Edwards califica como "no reformador", la República Dominicana, cuya tasa de crecimiento del PIB per cápita para la década fue del 4.0% anual (CEPAL, *Anuario Estadístico 2002*, Cuadro A-8).

Comentario similar podría hacerse en relación a México, uno de los primeros reformadores y, en cierto sentido, uno de los ejemplos que permanentemente exhiben los economistas vinculados al Banco Mundial y al Fondo Monetario Internacional. El país azteca sale de la gran crisis de la deuda de 1982, gatillada precisamente por el *default* mexicano de agosto de ese año, con una tasa de crecimiento del PIB per cápita para el período 1987-1992 del 1.0% anual. Pese a las optimistas expectativas de Edwards, durante el resto del decenio el comportamiento de la economía mexicana hizo bien poco para avalar la presunta sensatez de las recetas neoliberales. Si en el período 1987-1992 el crecimiento mexicano fue sensiblemente inferior al experimentado por dos países hasta entonces refractarios al reformismo, como Colombia y Venezuela (con tasas del 2.0 y 1.6% por año), las cifras del período 1991-2000 ilustran de forma aún más contundente las dimensiones de esta decepción.

Polarización del Ingreso en América Latina, 1980-95

	1980	1985	1990	1995
A) 1 % más pobre	\$ 184	\$ 193	\$ 180	\$ 159
B) 1 % más rico	\$ 43 685	\$ 54.929	\$ 64.948	\$ 66.363
Ratio B/A	237	285	361	17

Fuente: Londoño, Juan Luis y Miguel Szekely, "Sorpresas distributivas después de una década de reformas", en *Pensamiento Iberoamericano. Revista de Economía Política*. (Número Especial, 1998)

En efecto, el desempeño de la economía mexicana alcanza apenas a una tasa del 1.8% por año, que contrasta desfavorablemente con la de otros países mucho más refractarios a las prédicas del pensamiento único, como la República Dominicana, que crece en ese mismo período a una tasa del 4.0%; Panamá, con el 2.7%, y Uruguay, en donde un plebiscito popular puso coto a la política de privatizaciones, con una tasa del 2.2 por ciento.

#### b) el holocausto social provocado por las políticas neoliberales

En relación a este tema, la evidencia histórica ofrece un veredicto no menos contundente. Lejos de ser portadoras del progreso social, las políticas neoliberales precipitaron un holocausto social sin precedentes en la historia de la América Latina contemporánea. Esto se tradujo en un aumento dramático de la exclusión social, la pobreza y la vulnerabilidad de amplios sectores de las sociedades latinoamericanas.<sup>8</sup> Veamos lo que resulta de un breve examen de la experiencia en algunos de los países de la región.<sup>9</sup>

#### i) Chile

Cabe recordar en este sentido que durante un tiempo tanto el Banco Mundial como el Fondo Monetario Internacional se habían empeñado en señalar que México y Chile eran los países "modelo", cuyas políticas debían ser imitadas por quienes aspirasen a recoger los mismos éxitos que aquellos. La irrupción de la guerrilla en Chiapas, el asesinato de Colosio, la crisis del Tequila y la irrupción del zapatismo hicieron que las imágenes sonrientes y confiadas del presidente Salinas de Gortari y su Secretario de Hacienda, Pedro Azpe, desaparecieran abruptamente de las tapas de los principales diarios y revistas de la "comunidad financiera internacional".

Con mayor discreción, las publicaciones del Banco Mundial y del FMI sacaron furtivamente de la vitrina al caso mexicano, convertido de la noche a la mañana en una experiencia impresentable al paso que redoblaban sus alabanzas al ejemplo chileno. Éste, liberado ya de la incómoda presencia del dictador Pinochet, fue explícitamente consagrado como el "modelo" a imitar.

Pero retomemos el hilo de nuestra argumentación: en el caso particular de Chile las tendencias hacia una concentración regresiva del ingreso y, consecuentemente, hacia la exclusión social, han sido sumamente acentuadas. No es por casualidad que la expresión "deuda social" haya sido puesta en circulación en ese país, precisamente con el advenimiento del régimen democrático en 1990. Esta frase ponía de relieve los enormes costos sociales incurridos por la aplicación de las políticas "orientadas hacia el mercado" que tantos elogios despertara en las instituciones monetarias internacionales. Es que en la ideología neoliberal el tema social —y por ende, el carácter excluyente de los procesos de acumulación— constituyen apenas "factores endógenos" o, para utilizar una terminología bélica que, sin embargo, parece bien apropiada, meros "daños colaterales" de un proceso que dogmáticamente se presenta como la segura ruta hacia la prosperidad general.

Para formarse una idea clara de lo acontecido en Chile bastaría con recordar que en 1988, es decir, quince años después de haberse iniciado la restructuración económica de la mano del régimen de Pinochet, el ingreso per cápita y los salarios reales eran apenas levemente superiores a los de 1973, a pesar de los altos niveles de desocupación padecidos por los trabajadores —15% como promedio entre 1975 y 1985, con un pico de 30% en 1983— supuestamente como el necesario trago amargo para el posterior disfrute de los beneficios del progreso económico. Al comienzo del reciente *boom* de la economía chilena, en el bienio 1985-86, la participación de los asalariados en el ingreso nacional era del 34.8%. Sin embargo, cuando el auge maduró, en 1992-93, momento que Edwards celebra como la consolidación definitiva del reformismo neoliberal, dicha participación no sólo no aumentó sino que declinó levemente al 33.4%. (Bermúdez, 1996, p. 2) Otras mediciones arrojan resultados similares: entre 1970 y 1987 la proporción de

hogares con ingresos por debajo de la línea de pobreza creció del 17 al 38%, y en 1990 el consumo per cápita de los chilenos era todavía inferior al que habían accedido en 1980 (Meller, 1992). Informes oficiales indican que en el primer turno del gobierno democrático la pobreza descendió al 27%, cifra que se presenta como indicativa de los logros oficiales en materia de políticas sociales. No obstante, aún siendo así no puede ignorarse que ese guarismo representa casi el doble del que existía en los comienzos del gobierno de Salvador Allende en 1970. Una investigación independiente de la anterior, comentada en un excelente libro del sociólogo chileno Tomás Moulián, demuestra que dentro de una muestra de 62 países ordenados por un indicador de equidad a comienzos de los años 90, el Chile del "milagro" ocupa el lugar 54. Tan sólo Sudáfrica, Lesotho, Honduras, Tanzania, Guinea Ecuatorial, Panamá, Guatemala y Brasil presentan una distribución del ingreso más injusta que la chilena. Moulián también observó que pese al aumento del gasto social efectuado por los gobiernos de la Concertación, la tendencia de la distribución de ingresos per cápita continuó su marcha polarizante, llegando a una diferencia de casi 40 veces entre el primer y el último decil (Moulián, 1997: pp. 93-96). Un estudio del propio Banco Mundial demuestra que en la década de los ochenta, cuando se afianza el "milagro chileno", la desigualdad económica medida a partir del coeficiente de Gini se incrementó en Chile desde un valor de 0.52 a 0.57, sólo superado por Brasil (que registró un índice igual a 0.63) y Guatemala y Honduras, cuyos índices fueron de 0.59, mientras que los restantes 14 países latinoamericanos incluidos en el estudio exhibieron índices de desigualdad económica menores que los de Chile (World Bank, 1993: pp. 16 y 23). Seguramente habrá sido a causa de este penoso desempeño en materia social que pocos años atrás un documento de la CEPAL haya expresado su beneplácito ante las "importantes mejoras" experimentadas por los salarios mínimos urbanos en Chile entre 1990 y 1992, al haber recuperado en este último año el poder de compra que habían alcanzado... ¡en 1980! (CEPAL, 1994, p. 10).

En pocas palabras: después de más de un cuarto de siglo de políticas neoliberales la experiencia chilena comprueba la impotencia de éstas para resolver el



problema de la pobreza y para lograr algún avance, por mínimo que sea, en el terreno de la equidad. Haciendo un análisis de esta evolución en el largo plazo, entre 1969 y 1999, el economista de la CEPAL Ricardo Ffrench Davis concluye, en consonancia con lo que decíamos más arriba, que

(E)n todo caso, cualquier informe –incluso el más favorable– dice que estamos peor que entre el 69 y el 70. Treinta años después no estamos mejor, y lo normal en un mundo que se moderniza es que la equidad aumente, que la distribución sea más igualitaria. (Ffrench Davis, p. 20)

Recapitulando: puede ser que, como lo pregonan los partidarios del ajuste neoliberal, en el Chile actual los pobres sean menos pobres que antes. Pero ante esto pueden formularse tres objeciones fundamentales. Primero, que siendo la pobreza un fenómeno relativo a su necesaria contraparte dialéctica, la riqueza, el hecho de que las clases populares tengan acceso a bienes que antes les estaban vedados no necesariamente significa que sean “menos pobres” que antes. Marx decía que sólo una vez que el señor feudal edificaba su *chateaux* junto a la modesta vivienda del campesino ésta se convertía, ante los ojos de sus moradores, en una choza miserable. Los pobres del neoliberalismo chileno son tales no por relación a un parámetro absoluto y supra histórico; ni por comparación con los indigentes de Calcuta. Lo son por su relación con la ostentosa riqueza de la nueva oligarquía chilena. Segundo, que aún cuando los pobres pudieran ser “menos pobres” que antes lo cierto es que su proporción en relación al conjunto de la población es más del doble de la que se registraba a finales de 1971, al cabo de un año de gobierno de Salvador Allende, situación ésta tanto más inadmisible en cuanto se verifica dentro de un acentuado proceso de crecimiento económico que, además, contó con el beneplácito y el apoyo de las clases y grupos más poderosos del capitalismo internacional. Por último, la tercera objeción se refiere al hecho de que la inequidad distributiva, esto es, la desigualdad entre ricos y pobres, se agigantó hasta niveles sin precedentes en la historia chilena. De ser uno de los países más igualitarios de América Latina Chile se

ha convertido en uno de los más desiguales.

En un país cuyas clases dominantes y sus perros guardianes no le otorgaron a Salvador Allende ni siquiera un año para superar la pesada herencia que dejaba, en palabras de Aníbal Pinto, “un caso de desarrollo frustrado” como el de Chile, las casi tres décadas de políticas neoliberales parecen ser un período más que suficiente como para suponer que la situación de pobreza, exclusión y desigualdad sociales unánimemente percibida deberían haber sido considerablemente atenuadas. Sin embargo, nada de esto ha ocurrido, pese a la rapidez experimentada por el crecimiento económico desde mediados de los ochenta. Peor aún: lo que la experiencia enseña una y otra vez es que las políticas neoliberales no sólo son incapaces de combatir la pobreza sino que, antes bien, son uno de los factores más dinámicos en su creación y en el aumento de la inequidad y la exclusión social. Lo anterior vale no sólo en la periferia del capitalismo sino que también, como lo ha demostrado contundentemente Paul Krugman, en el corazón mismo del sistema, en los Estados Unidos y el Reino Unido (Krugman, 1994).



## ii) Argentina

En el caso argentino las cosas distan de ser más edificantes o promisorias que del otro lado de la cordillera. Según Edwards, la Argentina era junto con Chile y México uno de los tres casos más exitosos de reformismo neoliberal (Edwards, p. 21). ¿Por qué era la Argentina tan atractiva? Muy simple. De los tres campeones de la reforma neoliberal, la Argentina era en esos momentos, mediados de los años noventa, la única que podía exhibir impecables credenciales democráticas. El “modelo chileno”, tan exaltado en la obra de Edwards, originario él mismo de una de las más tradicionales familias de la oligarquía de ese país, cargaba con un “pecado original” difícil de ocultar y más difícil todavía de expiar: era obra del más abominable régimen político de la historia chilena. Por lo tanto, era un modelo que exigía moderación en los discursos que lo postulaban como un ejemplo a imitar, porque contenía muchas cosas que eran inimitables y otras que no debían ser imitadas. México, a su vez, tampoco reunía los requisitos de “ejemplaridad” que necesitaban

los teóricos del Banco Mundial y a los intelectuales orgánicos del capital financiero. Si bien no se presentaba al mundo chorreando sangre de la cabeza a los pies, como Pinochet, los gobiernos del PRI distaban mucho de ser reconocidos mundialmente por la honestidad democráticos. Mario Vargas Llosa calificó al Estado mexicano como "la dictadura perfecta", aludiendo precisamente a esta peculiar combinación de libertad aparente y despotismo real. A mediados de la década de los noventa la Argentina, en cambio, si bien estaba lejos ella misma de constituir un modelo, tenía ciertas ventajas sobre los otros países. A diferencia de Chile y México tenía un gobierno acerca de cuya legitimidad de origen no cabía duda alguna puesto que había surgido de un impecable proceso electoral. Por otra parte, y como si lo anterior no fuera suficiente, el menemismo aparecía ante los ojos de Edwards y sus colegas con un *bonus* adicional: su ratificación plebiscitaria en las elecciones de 1991 y 1993 y por el logro de su objetivo político de máxima: la reelección en las elecciones presidenciales de 1995. En otras latitudes el "ajuste estructural" había sido realizado por una dictadura militar como la de Pinochet en Chile, o por gobiernos liberales como los del PRI en su fase de final descomposición. En cambio, la Argentina de Menem sobresalía por ser el único caso de un país que "hizo todos los deberes" tal cual lo manda la ortodoxia del Consenso de Washington —privatizando casi todo lo que podía privatizarse; desregulando y liberalizando hasta llegar a constituir "mercados salvajes"; destruyendo el Estado; achicando el gasto público; abriendo irresponsablemente la economía; facilitando la especulación financiera; favoreciendo la concentración del ingreso, etc.— y además todo esto lo hizo en democracia. Esta combinación entre un desorbitado celo neoliberal e instituciones democráticas —que lamentablemente avalaron con su voto un ensayo de este tipo— es lo que se encuentra en la base de los incesantes elogios que el experimento menemista recibe de los voceros del FMI, el BM y la prensa y grupos de interés asociados a la "comunidad financiera internacional". Fue a causa de ello que en la asamblea conjunta del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional celebrada en Washington en septiembre de 1998, Michel

las "reformas del estado" en América Latina

Camdessus, Director Gerente del FMI, eligiera a "dos grandes estadistas de las Américas", según sus propias palabras, para pronunciar los discursos principales ante tan magna asamblea. Por un lado, Bill Clinton, por el otro, Carlos S. Menem. Este fue presentado por Camdessus como el gran estadista que supo poner fin a medio siglo de extravíos populistas y socializantes, y el hombre de cuya firme mano la Argentina había entrado por el sendero del progreso indefinido que garantizaba la libertad de los mercados.



Dejando de lado estas notas introductorias vayamos al grano: las gravísimas limitaciones del Plan de Convertibilidad de Menem/Cavallo y su carácter ilusorio y suicida se tornaron más que evidentes hacia finales del menemismo y estallaron por completo durante la increíblemente inepta gestión de la Alianza. Es cierto que durante gran parte del período 1991-2001 la inflación había sido abatida y las cuentas públicas registraban un cierto equilibrio, pero ello no obedecía a factores genuinos sino a, parafraseando a Alan Greenspan, la "exhuberancia irracional de los mercados financieros" que durante todos esos años continuaron ingresando a la Argentina atraídos por las posibilidades de realizar fenomenales ganancias en operaciones especulativas y de muy corto plazo, todas ellas teñidas por fuertes sospechas de corrupción. El resultado fue la total enajenación del patrimonio público y el alucinante aumento de la deuda externa, pese a que cuando el país firmó el ingreso al Plan Brady tanto el Ministro Domingo Cavallo como el Presidente Carlos S. Menem aseguraron *urbi et orbi* que el problema ya estaba controlado. En esos momentos la Argentina debía a sus acreedores externos 62000 millones de dólares. A pesar de haber cumplido puntualmente con todos los compromisos acordados hasta el año 2001 el monto de la deuda ascendió, según estimaciones varias, a unos 13000 millones de dólares.

Por otra parte, la recesión que afecta a la Argentina a partir de 1998, la más profunda y prolongada de su historia, le permitió mantener la paridad cambiaria hasta el estrepitoso colapso de la convertibilidad, a finales del 2001. Pese a que los índices macroeconómicos demostraban que a comienzos de los noventa se había recuperado el sendero de un vigoroso crecimiento, los

frutos del mismo se concentraron cada vez con mayor intensidad en el bloque dominante hegemónico por el capital financiero internacional y sus socios locales. Mientras tanto, había indicios inequívocos que hablaban del dramático empeoramiento de la situación económica y social: la desocupación, cuyas tasas actuales... son diez veces superiores al promedio histórico de la Argentina; el incontenible aumento de la pobreza y la exclusión social, llegando a afectar en la actualidad a más de la mitad de la población; y la pauperización de las clases medias, evidentes no sólo entre los desocupados sino aún entre quienes tienen empleo pero cuyos salarios son insuficientes para sobrevivir.

El estrepitoso y sangriento colapso del gobierno de Fernando de la Rúa no hizo otra cosa que rubricar con una especie de "final wagneriano" la corrupta huída hacia el abismo iniciada por Menem/Cavallo y concluida por De la Rúa/Cavallo en diciembre del 2001, generando un hecho político de colosales dimensiones: una verdadera epopeya popular que amalgamó en las principales plazas de la república al heteróclito universo popular –desocupados, trabajadores "precarizados", informales, jubilados, jóvenes impedidos siquiera de ingresar al mercado de trabajo– condenados a una silenciosa eutanasia por las políticas neoliberales con los sectores medios cuyos ahorros fueron confiscados sin miramiento alguno. Los acontecimientos del 19 y 20 de diciembre del 2001 marcan por eso mismo un hito en la democracia argentina, porque al menos por un momento se superó la trampa mortal de la así llamada "democracia representativa" que, en un orden político carcomido por el cáncer del neoliberalismo ya no es democracia ni representa a nadie, y el pueblo, en cuyo nombre existe el régimen democrático, se hizo por una vez dueño de su propio destino.

Un análisis centrado en las transformaciones de mediano plazo ocurridas en este ámbito demuestra de manera irrefutable la gravedad de los procesos de constitución de un verdadero *apartheid* social en donde la exclusión de grandes sectores se constituyó en el rasgo más distintivo de la época. Así observamos que, en el Gran Buenos Aires, entre 1974 y 2002 la participación del 10 % más pobre de la población sobre el total de los ingresos de la región disminuyó desde un

ya negligible 2.3 por ciento al 1.1 por ciento. Es decir, que los más pobres del país perdieron gracias a las virtudes de las políticas neoliberales aproximadamente el 52 por ciento de sus ingresos, mientras que el decil superior que en 1974 se apropiaba del 28.2 por ciento del ingreso a finales del ciclo neoliberal se adueñaba del 37.6 por ciento, con lo cual su participación en el festín distributivo se acrecentó en un 33.3 por ciento, y todo esto en un prolongado período histórico en el cual sólo por excepción y en algunos años la economía argentina dió muestras de algún crecimiento.<sup>10</sup> Se entienden las razones por las cuales el *establishment* puso a disposición de Menem y sus cómplices parte de sus inmensos recursos e influencias para ayudarlo a cumplir tan magna labor; y las que tuvo esa misma clase social para dominar a su antojo al inepto gobierno aliancista, cuyo servilismo y genuflexión ante los grupos dominantes superó inclusive al propio menemismo. Es interesante anotar en este respecto que la disminución más acusada en la participación de los sectores de menores ingresos se produce durante el gobierno de la Alianza. No sorprende por eso mismo comprobar que la *ratio* entre los más ricos y los más pobres se haya agrandado en la corta experiencia aliancista y su catastrófico desenlace, saltando de una razón de 24 a 1 en 1999 a casi 34 a 1 en el 2002.<sup>11</sup>

Una perspectiva también de más largo aliento permite apreciar la radicalidad de las transformaciones regresivas operadas en la sociedad argentina como ominoso telón de fondo de nuestra recuperación democrática. Pese a lo que diga en contrario la retórica neoliberal, los sectores populares no perciben beneficios, intereses o rentas sino salarios, y la evolución de éstos –o, mejor dicho, su dramática involución para los que aún están empleados, y su ausencia en el caso del vasto ejército de desocupados– muestra signos claros de una escandalosa regresividad. Por otra parte, la crisis fiscal del Estado producida como consecuencia de esas políticas y de su indignante tolerancia ante el "veto contributivo" que imponen unas clases dominantes que desde tiempos de la Colonia nunca tuvieron que molestarse en pagar impuestos precipitó un impresionante desplome en la calidad y cantidad de las prestaciones sociales efectuadas por el Estado.



El resultado de esta trágica aberración que es el neoliberalismo queda sintetizado en dos informaciones. Una, producto de una investigación realizada a mediados del 2002 y que comprueba que en los distritos más pobres del Gran Buenos Aires la edad promedio de las mujeres fallecidas en clínicas disminuyó entre 1992 y 2001 de 75.2 años a 71.3 al paso que las que lo hicieron en sus hogares, seguramente humildes y con escasa o nula atención médica, descendió de 74.1 a 68.8 años; entre los hombres, aquellos que murieron en sus casas descendieron la edad promedio de 66.5 a 62.7 años en el mismo lapso. (Bär, p. 12) Otra, y última: un informe oficial del Ministerio de Economía publicado en los momentos de auge del proyecto neoliberal, en la primera mitad de los noventa, estimaba que unos 15 000 niños morían cada año a consecuencia de enfermedades curables que no podían ser efectivamente controladas debido a los recortes presupuestarios aplicados al sector salud. Una buena medida del carácter letal del neoliberalismo lo da la siguiente comparación: sólo en dos años dichas políticas "desaparecen", en la población infantil, al mismo número de víctimas que el "terrorismo de Estado" exterminó en siete! (Secretaría de Programación Económica, p. 18). La exclusión social resultante de la aplicación de las políticas del Consenso de Washington aparece en toda su desnudez. Una exclusión que significa menos ingresos, más hambre, menos atención médica, menos salud, menos información y, en el fondo, menos libertad. Los excluidos viven sumidos en un mundo de necesidades insatisfechas que les impide acceder a los beneficios de la libertad. La contundencia de estos datos nos exime de mayores comentarios.

### iii) México

Es un hecho que luego de Chiapas, el asesinato de Colosio, las escandalosas revelaciones sobre los alcances de la corrupción en el gobierno, el desplome del peso mexicano y la crisis del "tequila", los famosos "éxitos" de la restructuración ortodoxa en México se desvanecieron como por arte de magia (Moffet, 1996: p. 18).

La involución económica y social experimentada luego de casi veinte años de ajustes ortodoxos es inocultable. La distinguida economista mexicana Ifigenia

Martínez Hernández, abre un documento relativo a la coyuntura económica de finales de los noventa con estas palabras: "(A)l iniciarse 1996 el producto por habitante en México tenía un valor real equivalente al de 1976 y un rezago de 15% con respecto al máximo histórico logrado en 1981." (Martínez Hernández, 1996: p. 5) Pese a la profusa retórica reformista utilizada por distintos gobiernos del PRI para "vender" su conversión al neoliberalismo, los datos oficiales son incapaces de abonar conclusiones diferentes: mediciones alternativas muestran que entre 1980 y 1990 el ingreso per cápita de los mexicanos declinó en un 12.4%. (Altimir, 1992). En esos años la pobreza aumentó significativamente mientras que los salarios reales cayeron en un 40%. Al igual que en el caso argentino dicha caída estuvo bien lejos de ser un traspíe pasajero sino que, en realidad, se trató de una modificación estructural en la distribución del ingreso cuyas consecuencias perduran, agravadas por el "efecto tequila", hasta nuestros días. Ya en 1990 el consumo per cápita se ubicaba en un 7% por debajo de 1990 (Bresser Pereira: 1993). Según anota Jorge Castañeda, Secretario de Relaciones Exteriores durante el gobierno del Presidente Vicente Fox, cuando en 1992 el gobierno mexicano se decidió a publicar los primeros registros estadísticos sobre la distribución del ingreso en los quince años precedentes los datos fueron espeluznantes: "en 1984... el 40% más pobre de la población recibía el 14.4% del ingreso total. Para 1989, el mismo 40% sólo recibía el 12.8%. Pero el 10% de los más ricos disfrutaron de un salto en su participación de 32.4% a 37.9%." (Castañeda, pp. 283-284). Sin embargo, el optimismo oficial no fue perturbado por tales hallazgos. Fue necesaria la insurrección de Chiapas y el colapso del peso mexicano, en diciembre de 1994, para que las élites locales, su corte de asesores, expertos y "técnicos" y sus mentores internacionales —el FMI, el Banco Mundial y varias agencias del gobierno de los Estados Unidos— despertaran ante la amarga constatación de que la situación estaba fuera de control. Si el terremoto de 1985 había puesto al desnudo la corrupción generalizada del estado priísta y su imperdonable deserción de sus responsabilidades esenciales, la crisis del 1994 fue la gota que derramó el vaso.



Los sucesivos programas de ajuste lanzados por el gobierno de Ernesto Zedillo y continuados después por el gobierno del PAN no hicieron sino confirmar las más sombrías predicciones acerca del curso de los acontecimientos. Ya desde el inicio, algunos funcionarios del área económica del gobierno de Zedillo hicieron saber a la población que sería necesario adoptar "duras medidas" de austeridad y restricción del consumo —como si lo ocurrido hasta entonces hubiese sido una orgía consumista en donde los sectores populares daban rienda suelta a sus ambiciones más extravagantes!— que seguramente reducirían aún más el poder adquisitivo de los salarios, ocasionando renovadas deprivaciones y padecimientos a la gran mayoría de las clases y capas populares de México (DePalma, 1995: A 1/10).

Un dato, producido por una reciente investigación sintetiza la miseria del neoliberalismo en el ocaso de la gestión priísta: un estudio médico-social a nivel nacional efectuado sobre los adolescentes mexicanos comprueba que la estatura promedio de los mismos disminuyó en 1.7 centímetros entre 1982, año de comienzo del "ajuste neoliberal" y 1997. Tal como lo observa Asa Cristina Laurell, para que una involución de este tipo sea posible en apenas quince años se requiere someter a la población a penurias económicas y privaciones nutricionales extraordinarias y persistentes, demostrativas del verdadero significado de las políticas "amistosas hacia el mercado" y sus perniciosas consecuencias en términos de exclusión social (Laurell, p. 7). En España, Japón y Corea, para mencionar sino sólo algunos casos, la altura promedio de los adolescentes no ha dejado de aumentar. El reverso de este fenomenal castigo a los pobres ha sido, como bien lo ha notado Carlos Fuentes, la creación de un puñado de multimillonarios mexicanos, que compiten con alemanes, japoneses y norteamericanos en la lista de las más grandes fortunas del planeta. Esta irritante inequidad es también demostrada por Julio Boltvinik, desde otra perspectiva, cuando concluye que "la proporción de mortalidad rural promedio es... más del triple que la de la clase alta urbana. [...] Estos datos significan que dos terceras partes de las muertes rurales —muertes de pobres, básicamente— son evitables." (Boltvinik, 1999: p. 23) Conviene recordar que, según

surge de los datos recogidos por el Censo de 1990, en los municipios rurales con predominio de población indígena 43% de la población percibe ingresos inferiores a un salario mínimo (es decir, unos US\$ 4.- por día), la tasa de analfabetismo asciende al 43%, más de la mitad de los hogares carecen de agua y electricidad y un 82% tampoco tienen drenajes cloacales (Ramírez Magaña, 1999: p. 17).

El contraste entre los sucesivos "paquetes" que el gobierno mexicano instrumentó para asegurar el salvataje de los bancos insolventes y el presupuesto de su principal programa de "combate a la pobreza", el *Progreso*, es escandaloso: mientras que los primeros contemplaban una asignación inicial de 65 000 millones de dólares el segundo apenas ascendía, en 1997, a los 187 millones de la misma moneda. Según estima Laurell, los recursos canalizados a través del *Progreso* equivalían a unos tres dólares por persona pobre o siete dólares por cada uno viviendo en condición de indigencia, una cifra ridícula por sí sola e indignante si se la compara con el esfuerzo realizado para preservar la rentabilidad del capital financiero (Laurell, p. 12). La cifra destinada al salvataje de los bancos equivale, conviene anotar, al presupuesto de la UNAM durante 70 años, precisamente en el momento en que el gobierno de Zedillo está tratando de introducir el arancelamiento universitario. Lamentablemente, el curso de los acontecimientos no ha variado en México con el advenimiento del "recambio democrático." En realidad las bases esenciales sobre las cuales se asentaba el Estado mexicano: la alianza de la dirigencia política con lo que el Subcomandante Marcos llama "los señores del dinero" permanece incólume. Sólo se produjeron modificaciones en la ornamentación externa del Estado, sustituyendo el rostro de los herederos de la vieja "familia revolucionaria" por el de los resplandecientes gerentes de la iniciativa privada. Las rebuscadas ficciones hayekianas —*kosmos*, "orden espontáneo" de la sociedad, constructivismo, etc.— se disuelven sin dejar rastros en medio de la barbarie capitalista en América Latina.

#### iv) Tendencias latinoamericanas

No es necesario ser un crítico empecinado de los capitalismo latinoamericanos para comprobar que la

misión de las políticas neoliberales aplicadas a rajatabla en esta parte del planeta parece haber sido la de potenciar las exorbitantes ganancias de las minorías adineradas de América Latina a cualquier precio. Éste incluía, como necesaria contrapartida, la escandalosa exclusión de crecientes sectores de la población de los beneficios del progreso económico. Por eso es que nuestra región sigue siendo la de peor distribución de ingresos del mundo. Hay multitudes más pobres que las nuestras en el Sur de Asia y en el África Sub-sahariana, pero nadie tiene tantos super millonarios como nosotros en el Tercer Mundo. De ahí que la brecha que separe a unos y otros en esta parte del mundo no tiene parangón en el plano internacional.

La aberrante polarización y exclusión social que prevalece en América Latina en su conjunto se grafica nítidamente cuando se observa, por ejemplo, que el ingreso medio de los ejecutivos de las grandes empresas después del pago de impuestos es en Brasil 93 veces superior al ingreso per cápita de su país, 49 veces en Venezuela, 45 veces en México y 39 veces en la Argentina. Por contraposición, en los capitalismo avanzados, con sociedades inclusivas en vez de excluyentes, este diferencial es muchísimo menos pronunciado: en Canadá, Francia, Alemania y Holanda es de siete veces, en Bélgica y Japón cinco y en Suecia cuatro (Vilas, p. 124). Una medición complementaria de la anterior, como la relación entre el ingreso de los gerentes generales y el salario medio del trabajador del sector industrial, confirma los rasgos extravagantes del capitalismo latinoamericano: en Venezuela los CEOs (*chief executives officers*) obtienen ingresos 84 veces superiores a los de sus empleados, en Brasil 48, en México 43 y 30 en la Argentina, mientras que en Canadá es de 13 veces, 11 en Alemania y Suecia, diez en Japón y ocho en Corea del Sur (Jackson, p. 7). Jackson extrae dos conclusiones principales de estos datos: primero, que la tendencia en los últimos años ha sido hacia una profundización de la grieta que separa los ingresos de los ejecutivos de los de sus empleados. En el caso de la British Petroleum, por ejemplo, esta relación saltó de 16 veces en 1985 a 53 en 1990 y a 60 en 1997, pese a la crisis de la industria del petróleo, la caída en la rentabilidad media del sector y el desplome del precio del crudo

en los mercados internacionales. Es cierto que se trata de una empresa perteneciente al Reino Unido, un país que gracias a las políticas neoliberales de Margaret Thatcher y John Major se ha "latinoamericanizado" notablemente, a punto tal que hoy ostenta el triste título de contar con la estructura de distribución de ingresos más inequitativa y desigual de la Unión Europea. Pero lo ocurrido en British Petroleum se ha reiterado en las empresas norteamericanas y, de modo mucho más acentuado, en los países latinoamericanos. La segunda conclusión es que las exorbitantes diferencias de remuneraciones que se observan en América Latina se corresponden íntimamente con los extraordinarios niveles de pobreza y exclusión social que prevalecen en esta región, mientras que la relativa igualdad existente en el otro extremo de la escala "se asocia con la riqueza pero también con un alto nivel de involucramiento del Estado en la economía," una observación que adquiere renovado relieve al ser publicada por un medio tan ideológicamente comprometido con el neoliberalismo como el *Financial Times* (Jackson, p. 7).

Otros indicadores se mueven en la misma dirección. Una medida que examina las disparidades existentes entre los extremos de la distribución de ingresos de la región demuestra conclusivamente el sostenido avance de la polarización social en América Latina y la enorme magnitud del hiato que separa a los más pobres de los más ricos en esta parte del mundo.

En conclusión: en el marco de las "reformas amistosas del mercado" el 1% más pobre de las sociedades latinoamericanas perdió casi el 14% de sus miserables ingresos mientras que los super-ricos acrecentaron los suyos en un 52%, aumentando extraordinariamente la distancia que los separa de los primeros. El famoso "efecto derrame" (*trickle down*) tan propagandizado por los ideólogos y publicistas del neoliberalismo demostró ser apenas un dispositivo retórico que la experiencia histórica refuta impiadosamente y destinado a alimentar la resignación y el conformismo de las víctimas del capitalismo. La inmoralidad de las cifras precedentes se torna aún más escandalosa si se recuerda que los ochenta han sido considerados como la "década perdida" y que la siguiente no corrió con mucha mejor suerte. Es decir, que el desorbitado crecimiento de



la riqueza del segmento más rico de nuestros países se produjo en un contexto tipo "suma cero" en donde, tal cual demuestran las cifras, el enriquecimiento de unos pocos ha significado la pauperización de muchos y la exclusión social de grandes masas de nuestras poblaciones. La torta se ha achicado pero la plutocracia se las ingenió para acrecentar en más de la mitad el tamaño de su ración, contando para ello con el apoyo del coro de economistas ortodoxos que apelan a toda clase de sofismas y pseudo-demonstraciones estadísticas para justificar el saqueo de los pobres. Esta fractura entre ricos y pobres reaparece, va de suyo, en otros índices y los datos recientemente producidos por la Organización Panamericana de la Salud no son más reconfortantes que los ya examinados: la esperanza de vida del 10% más rico de la sociedad venezolana es de 72 años, mientras que la que le aguarda a quienes tienen el infortunio de nacer en el 40% más pobre es de apenas 58 años. Y en Chile, país considerado el paradigma de una exitosa reforma económica, la tasa de mortalidad infantil en las comunas más pobres triplica a la que se observa en las comunas más ricas: 26.9 por mil contra 7.5 por mil nacidos vivos. Nacer en una comuna pobre es una operación tres veces más riesgosa que hacerlo en Providencia o Las Condes (Vilas, p. 124).

c) *el ataque a la democracia*

El tercer y último aspecto que quisiéramos examinar en estas páginas es el relativo al debilitamiento sufrido por nuestros países a causa del efecto corrosivo de las políticas del Consenso de Washington. Éstas, lejos de haber consolidado nuestras nacientes democracias operó en un sentido exactamente inverso, y las consecuencias las estamos pagando hoy. Es por eso que luego de un período de casi dos décadas los logros de los capitalismo democráticos latinoamericanos no lucen como demasiado excitantes ni atractivos. La sociedad actual es más desigual e injusta que la que le precediera. Si entre 1945 y 1980 los países latinoamericanos experimentaron un módico progreso en dirección de una cierta mayor igualdad social: si en ese mismo período experiencias de distinto tipo, desde variantes del populismo hasta algunas modalidades del desarrollismo, se las ingeniaron para sentar las bases de una política que, en algunos países, fue agresivamente "inclusionista" y tendiente a "ciudadanizar"

las "reformas del estado" en américa latina

a grandes sectores de nuestras sociedades, el período que se inicia a partir de la crisis de la deuda tiene un signo manifiestamente contrario. En él viejos derechos se convirtieron en inalcanzables mercancías; las precarias redes de solidaridad social fueron demolidas al compás de la fragmentación social ocasionada por las políticas económicas ortodoxas y el individualismo promovido por los nuevos valores dominantes; los actores y las fuerzas sociales que en el pasado canalizaron las aspiraciones y las demandas de las clases y capas populares —los sindicatos, los partidos populistas y de izquierda, las asociaciones populares, etc.— se debilitaron o simplemente fueron barridos de la escena. De este modo los ciudadanos de nuestras democracias se vieron atrapados por una situación paradójica: mientras que en el "cielo" ideológico del nuevo capitalismo democrático se los exhaltaba como soberanos y depositarios últimos de un amplio repertorio de derechos y habilitaciones, en la prosaica "tierra" del mercado y la sociedad civil eran despojados prolijamente de esos derechos por medio de crueles y acelerados procesos de "desciudadanización" que los marginaban y excluían de los beneficios del progreso económico y la democracia. No debiera sorprendernos, en consecuencia, encontrar que los resultados de las encuestas de opinión pública en América Latina demuestran altos niveles de insatisfacción con el desempeño de nuestros regímenes democráticos. Mediciones recientes hechas por Latinobarómetro han arrojado resultados sumamente preocupantes: sólo el 32 por ciento de la población de la región se declara satisfecho con la democracia. Este guarismo es más elevado en Costa Rica, donde quienes así piensan ascienden a un 75 por ciento. Pero en Chile sólo un 27 por ciento expresa el mismo sentimiento, 21 por ciento en Brasil, 18 por ciento en México, 8 por ciento en Argentina y 7 por ciento en Paraguay (Ventura, p. 7). En el caso de Chile los datos sobre el ausentismo electoral son contundentes: 3 millones de jóvenes rehusaron inscribirse en los registros electorales que los facultaban para votar en las elecciones parlamentarias de 1997, mientras que un 41% de los ciudadanos no acudió a las urnas (Relea, p. 23). Si estas son las cifras en el país considerado el "modelo exitoso" de las reformas neoliberales cabría preguntarse qué queda para los otros.



En términos más generales podría decirse que lo que ocurre es que, en el nuevo contexto ideológico signado por el primado del neoliberalismo, la participación ciudadana en la cosa pública fue sistemática y sutilmente desalentada. En primer lugar por la satanización experimentada por el Estado y, junto a él, todo lo que sea concebido como una esfera pública. Este proceso contrastó con la simétrica exaltación de las virtudes del mercado y, posteriormente, de la "sociedad civil", concebida ésta sin ninguna de las diferenciaciones clasistas, sexistas y racistas que la marcan indeleblemente en los capitalismo contemporáneos. En segundo término, porque las estrategias colectivistas de intervención política cayeron igualmente en desgracia, en favor del acérrimo individualismo que prevalece en los mercados. En tercer lugar, porque la banalización de la política y de las instancias participativas de la ciudadanía —ejemplificadas en la dictadura de los mercados y en el hecho de que éstos, como lo recordaba George Soros, "votan todos los días"— ahuyentó a los ciudadanos y promovió la "privatización" de sus actividades. Si todos los partidos elaboran un mismo discurso, si todos pretenden captar un supuesto "centro" político e ideológico, si nadie quiere diferenciarse, ergo, ¿para qué molestarse en buscar información, registrarse e ir a votar?

En suma: difícilmente podría sostenerse que un "paraíso neoliberal" de las características que conocemos en nuestra región sea demasiado propenso al desarrollo de una sociedad integrada y sin exclusiones, o al sostenimiento de la democracia política y la participación ciudadana en la vida pública. Más bien parecería ser el escenario propicio para el resurgimiento de nuevas formas de despotismo político. En consecuencia, las "farsescas" democracias de América Latina están sufriendo los embates no ya de las "reformas orientadas al mercado", como eufemísticamente se las llama, sino de una auténtica contrarreforma social dispuestas a llegar a cualquier extremo con tal de preservar y reproducir las estructuras de la desigualdad social y económica en nuestra región. Esta contrarreforma tiene por objetivo declarado hacer que los rigores del mercado actúen como incentivos para motivar conductas más racionales de los agentes económicos. Esta es la línea fundamental de los razonamientos de F. von Hayek, y su intransigente prédica en contra del igualitarismo y el colectivismo. Por eso no cabe la menor duda de que, tal como lo ha observado Gosta Esping-Andersen en repetidas ocasiones,

*las "reformas del estado" en América Latina*

un buen indicador de la mayor o menor justicia social existente en un país está dado por el grado de "desmercantilización" de la oferta de bienes y servicios básicos requeridos para satisfacer las necesidades de los hombres y mujeres concretos que constituyen una comunidad. La "desmercantilización" significa que una persona puede sobrevivir sin depender de los caprichosos movimientos del mercado. "Fortalece al trabajador y debilita la autoridad absoluta de los empleadores. Esta es, exactamente, la razón por la cual los empleadores siempre se opusieron a ella" (Esping-Andersen, p. 22). Allí donde la provisión de la educación, la salud, la vivienda, la recreación y la seguridad social —para citar las instancias más corrientes— se encuentre liberada de los sesgos clasistas y excluyentes introducidos por el mercado será posible contemplar los contornos de una sociedad más justa. La otra cara de la mercantilización es la exclusión, porque ella significa que sólo quienes tienen dinero suficiente podrán adquirir bienes y servicios que, en otras sociedades, son inherentes a la condición ciudadana. Por el contrario, allí donde aquellos dependan del desigual acceso de sus habitantes en función de sus recursos económicos —es decir, ya no más concebidos como derechos ciudadanos de universal adjudicación— tropezaremos con la injusticia y todo el repertorio de sus aberrantes manifestaciones: indigencia y pobreza, desintegración social y anomia, ignorancia, enfermedad, las múltiples formas de la opresión y sus deplorables secuelas. Los países escandinavos y América Latina muestran los contrastantes alcances de esta dicotomía: por una parte, una ciudadanía política efectiva que se asienta sobre la universalidad del acceso a bienes y servicios básicos concebidos como una suerte de innegociable "salario del ciudadano" ya incorporado al "contrato social" de los países nórdicos y, de manera un tanto más diluida, al de las formaciones sociales europeas en general. El "salario del ciudadano" significa, en buenas cuentas, un certificado en contra de la exclusión social porque garantiza por la vía política e institucional el disfrute de ciertos bienes y servicios que, ante la ausencia de tal instituto, deben adquirirlo en el mercado aquellos sectores cuyos ingresos los facultan a ello (Bowles y Gintis, pp. 70-78). Por el contrario, las "nuevas democracias latinoamericanas", con su mezcla farsesca de inconsecuentes procesos de ciudadanía política cabalgando sobre una creciente "desciudadanización económica y social", todo lo cual culmina en una ciudadanía formal y fetichizada, vaciada de contenido sustantivo y segura fuente de futuros despotismos. De ahí que, al cabo de tantos años de transiciones democráticas tengamos democracias sin ciudadanos, o democracias de libre



mercado, cuyo objetivo supremo es la ganancia de las clases dominantes y no el bienestar de la ciudadanía.

### La "cruzada antiestatista"

El cambio en el clima intelectual y político de Occidente en los años ochenta puede sintetizarse en un doble movimiento. Por una parte, la exhaltación y el endiosamiento del mercado, cerrando los ojos a los resultados catastróficos que su incontrolado funcionamiento había producido en el pasado —hasta desembocar, por ejemplo, en la Gran Depresión de 1929 y su más tenebrosa secuela: la Segunda Guerra Mundial. Por la otra, una recíproca "satanización" del Estado, señalado como el culpable de los principales problemas que afectan a las sociedades contemporáneas. Bajo estas circunstancias, el auge de los planteamientos conocidos como el Consenso de Washington ha convertido al Estado en la *bete noire* a combatir.<sup>12</sup>

Una de las consecuencias derivadas de la crisis del keynesianismo y de la fenomenal mutación sufrida por las ideas económicas dominantes fue la profundización del debilitamiento del Estado. En el caso argentino, la crisis estructural que padecía era inocultable: su raquitismo presupuestario, la irracionalidad e ineficiencia del gasto público, el bajo nivel de calificación profesional de su funcionariado, su regresividad tributaria, la sangría de la deuda externa, y su exasperante burocratismo lo habían carcomido hasta sus entrañas. Este proceso era visible para casi todos, salvo los populistas y la izquierda dogmática que se empeñaron de manera suicida en desconocerlo, con lo cual la posibilidad de orquestar una defensa adecuada y realista del Estado como un espacio público apto para defender los intereses populares y los derechos ciudadanos se evaporó irremisiblemente. A esta deplorable realidad se le superpuso el discurso ideológico autoincriminatorio del neoliberalismo, que iguala todo lo estatal con la ineficiencia, la corrupción y el despilfarro, mientras que la "iniciativa privada" es sublimada como la esfera de la eficiencia, la probidad y la austeridad. Pese a su elocuencia retórica, las imágenes maniqueas que proyecta el credo neoliberal: estado = ineficiencia *versus* mercados = racionalidad y eficiencia, son sólo producto del dogmatismo e insostenibles a la luz de la evidencia empírica. La ineficiencia no es patrimonio exclusivo del sector público, puesto que abundan las historias de empresas privadas ineficientes y no-competitivas que sobreviven gracias a subsidios oficiales abiertos o encubiertos. Por otra parte, ¿cómo negar que, cuando existen, la cara oculta de la corrupción y la ineficiencia del "estatismo" es el empresario —o el usuario— que corrompe al

funcionario estatal y que torna la ineficiencia del sector público una de sus más pródigas fuentes de ganancia? En todo caso, lo cierto es que la amalgama de la crisis estructural del Estado con un discurso que lo sataniza ha disminuído aún más su capacidad para formular y ejecutar políticas públicas, y sin éstas no hay mercados que funcionen. Después de la oleada de privatizaciones, desregulaciones, liberalizaciones, aperturas comerciales y financieras indiscriminadas —casi siempre realizadas sin tomar en cuenta la necesidad de resguardar el bien común y el bienestar general de la comunidad— tenemos en América Latina mucho menos Estado y mucho más mercado. El péndulo se ha movido abruptamente en la dirección de los mercados incontrolados: si antes había, supuestamente, un exceso de "intervencionismo estatal", ahora el peligro es exactamente el contrario, la patológica debilidad de los Estados para regular y encauzar lo que en la postguerra un célebre economista de Harvard, Joseph Schumpeter, denominara la "destrucción creativa" del capitalismo, es decir, las ciegas fuerzas del mercado. De hecho, los estados latinoamericanos se han convertido en inermes rehenes de las clases dominantes. En lugar de ser aquellos quienes regulan los mercados son éstos quienes fijan límites a las actividades de los primeros.

Por lo tanto, y en consonancia con las ideas económicas predominantes, las graves distorsiones que evidenciaba el Estado latinoamericano fueron atacadas mediante procesos de "reforma" que, en realidad, se limitaron a recortar a mansalva los presupuestos públicos, cancelar servicios y prestaciones sociales indispensables —sobre todo para los sectores de menores ingresos— y ordenar despidos masivos que, en muchos casos, sólo sirvieron para que la administración pública se desprendiera de algunos de sus mejores servidores. Claro está que, en tiempos de ajuste fiscal y de deudas renegociadas en el marco del Plan Brady, las reformas en cuestión se convirtieron en un oportuno pretexto para que el Estado y los gobiernos se desentiendieran de lo que en los capitalismo avanzados se consideran sus esenciales e indelegables responsabilidades. El problema con que tropiezan los empecinados "reformistas" es que no hay mercados que funcionen si no existe un Estado fuerte, eficiente y honesto, que garantice un cierto grado de equidad distributiva, el respeto a reglas de juego consensualmente acordadas y la eficaz administración de la justicia. Los mercados sin Estado rematan en la sobrevivencia del más fuerte y condena a la sociedad a su propia ruina: consagran la primacía del "mercado negro" o, como en Rusia, sucumben ante la dictadura de la mafia.



La abrumadora hegemonía del neoliberalismo económico hizo que las iniciativas tendientes a reformar el Estado asumieran la forma de una irracional cruzada purificadora. Ofuscados por su afán de ser "más papistas que el papa" y deseosos de probar en los hechos su intensa adhesión a los dogmas del Consenso de Washington —olvidando que, como lo recuerda el mismo John Williamson, "Washington no siempre practica lo que predica"— en lugar de erradicar al "estatismo" como deformación viciosa de una institución tan necesaria como el Estado varios gobiernos de la región se dieron alegremente a la tarea de destruirlo.<sup>13</sup> Así se privatizaron las empresas públicas, pero transfiriendo —muchas veces con procedimientos poco claros y lindantes en el escándalo, a precios irrisorios y sin los más elementales recaudos para proteger a los futuros usuarios, como los que en el Reino Unido, por ejemplo, tomara el gobierno de Margaret Thatcher— el patrimonio acumulado a lo largo de varias generaciones a voraces conglomerados económicos nacionales o internacionales, no pocas veces asociados a ineficientes monopolios estatales del extranjero. También se desregularon y liberalizaron muchas actividades económicas —pero preservando ciertos "cotos de caza" para oligopolios regentados por "influyentes" allegados a los círculos gobernantes— y en detrimento de la colectividad se amputaron innecesariamente cruciales funciones de fiscalización y contralor —en el caso argentino, por ejemplo, en la industria farmacéutica, de bebidas o de la alimentación— que el Estado desempeñaba con razonable eficacia desde hacía más de medio siglo. Por último —y en gran medida gracias a los no renovables ingresos producidos por las privatizaciones— se redujo el déficit fiscal, pero privando al Estado de los recursos más elementales para garantizar la oferta de bienes públicos esenciales y para intervenir eficazmente en la vida económica y social, con los naturales perjuicios y costos sociales que ésto trajo aparejado.

Toda esta insensatez fue justificada por una ideología crudamente "privatista" que aún hoy, producto de su fundamentalismo ideológico, es incapaz de distinguir en el plano teórico entre el mediocre desempeño de algunas empresas privadas de aviación —como *US Air*, *Valuejet*, o las difuntas *Pan American* o *Eastern*— del que exhiben algunas empresas estatales (o con amplia mayoría accionaria estatal) como *Swissair*, *Japan Air Lines*, *Lufthansa* o *Air France*. O de reconocer que los ferrocarriles estatales de Francia, Suiza y Alemania son infinitamente superiores en calidad, eficiencia y precio a la norteamericana *Amtrak*; o que la empresa estatal telefónica de Francia es incomparablemente superior a cualquiera de

las privadas de los Estados Unidos y que, a pesar de su crisis, el *Royal Mail* británico es muchísimo mejor que los "correos privados" que han florecido por toda América Latina. Ante esta evidencia, ¿cómo es posible aducir la "superioridad" —en términos de eficiencia, racionalidad, precio, calidad y servicio— de las fuerzas del mercado en todo tiempo, lugar y circunstancia? Hay que abandonar estos dogmas y retornar a la sensatez, refundando el Estado antes de que sea demasiado tarde.

### Reconstruyendo al Estado

La importancia de la problemática del Estado adquiere una renovada y dramática trascendencia ante la rápida propagación de la pobreza y la resultante exclusión social en todo el Continente. En efecto, un reciente estudio de la CEPAL concluye que

la pobreza es el mayor desafío para las economías de América Latina y el Caribe. Entre 1980 y 1990 la pobreza empeoró como resultado de la crisis y de las políticas de ajuste, eliminando gran parte del progreso alcanzado en la reducción de la pobreza en los años sesenta y setenta.<sup>14</sup>

Ante una situación como ésta, el Estado —cualquiera que sea su estructura, tamaño y orientación— deberá diseñar un conjunto de políticas sociales que neutralicen y corrijan las desquiciantes consecuencias de lo que los economistas ortodoxos denominan, con llamativa benevolencia, las "fallas del mercado". Esta responsabilidad de los poderes públicos, de la cual ni siquiera los gobiernos más conservadores de Europa y los Estados Unidos han abdicado, constituye sin embargo tema de arduo debate en América Latina, pese a que en estas latitudes los mercados han demostrado una colosal ineptitud para resolver los nuevos desafíos planteados por la educación, la vivienda, la salud, la seguridad social, el medio ambiente y el crecimiento económico, para no citar sino los ejemplos más corrientes.

El costo de la inacción oficial —pagando tributo al dogma reinante— será inmenso, no sólo en términos morales y sociales sino también de desempeño económico, competitividad internacional y de estabilidad democrática. Según diversos trabajos elaborados por la misma CEPAL, en 1960 un 51 por ciento de la población de América Latina vivía por debajo de la línea de pobreza. En 1970 esta proporción había descendido a un 40 por ciento. En la década de los setentas la tendencia positiva se estanca, registrando un ligero aumento hasta llegar a un 41 por ciento en 1980. Luego del estallido de la crisis de la deuda y



NACIONES UNIDAS

CEPAL

la puesta en marcha de las políticas de ajuste y estabilización la regresión social cobra más fuerza: la proporción de pobres salta al 43 por ciento en 1986 y a un 46 por ciento en 1990, esto es 196 millones de latinoamericanos. Las estimaciones alternativas sobre lo que nos espera están lejos de ser tranquilizadoras. Adoptando una metodología más refinada, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo llega a conclusiones bastante más sombrías: en un escenario "optimista", es decir, suponiendo que el PBI per cápita crece a un ritmo promedio anual del 1.3%, en el año 2000 se supone que habrán en nuestra región 296 millones de pobres, o sea, un 56.3% de la población de América Latina; en cambio, el escenario "pesimista" —que implica que el PBI per cápita permanece estancado— postula que hacia fines de siglo podría haber 312 millones de pobres en América Latina, un 59.3% del total de la población. Todavía no hay cifras definitivas para aquilatar el mérito de ambas hipótesis.<sup>15</sup>

Podemos concluir pues, que si se persiste en la orientación de la política económica adoptada en los años recientes, los países de la región corren serios riesgos de que las modificaciones regresivas que tuvieron lugar en el pasado inmediato se profundicen y consoliden definitivamente. De este modo, las que fueran desaprensivamente consideradas como meras reversiones coyunturales —fácilmente controlables y solucionables— podrían coagular en un nuevo tipo de estructura social caracterizada por marcados niveles de polarización y heterogeneidad social, con extremos de pobreza e indigencia que conviven —con niveles crecientes de violencia, criminalidad, anomia y desorganización social— con otros de riqueza y opulencia.

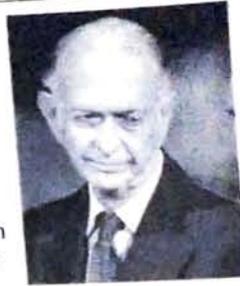
Por otro lado es bien sabido que no es con una fuerza de trabajo pauperizada, hambrienta, cada vez menos educada, carente de una adecuada atención sanitaria, mal vestida y peor alojada como nuestros países podrán insertarse en la crecientemente competitiva economía internacional. Las naciones que han sobresalido en este empeño han hecho exactamente lo contrario: sus gobiernos diseñaron y pusieron en práctica un amplio abanico de políticas públicas encaminadas consistentemente a mejorar las condiciones de existencia de grandes sectores de la población, y ésto les ha permitido contar con una fuerza de trabajo mejor entrenada, mejor remunerada y más productiva.

En uno de los momentos más aciagos de la historia argentina se popularizó un slogan que prometía "achicar el Estado para agrandar a la Nación." Formulaciones ligeramente diferentes se encuentran también en otros países de la región. El estruendoso

fracaso de dicho experimento, asociado a la gestión del ministro José A. Martínez de Hoz durante la última dictadura militar, provocó un oportuno reflujo de esas ideas. Sin embargo, hacia finales de la década de los ochenta —espoleadas por el estancamiento de la economía y la hiperinflación— éstas renacieron con renovada virulencia.

El argumento central de los "libremercadistas" es que las propensiones deficitarias del Estado son incontrolables y conducen al caos económico. Sin embargo, omiten señalar que la deplorable situación de las cuentas fiscales no se origina en la desmesura del gasto sino en la crónica incapacidad de nuestros gobiernos para asegurar ingresos suficientes por la vía de un régimen tributario razonable y progresivo. Contrariamente a lo que predicán algunos de los más fervorosos exégetas neoliberales, el "tamaño" del Estado en la Argentina —medido por la proporción del gasto público sobre el PBI— es sustancialmente *menor* que el de los países industrializados. Decir, por lo tanto, que el Estado está en crisis porque es demasiado "grande" y gasta más de lo que debe —ocultando el hecho de que, proporcionalmente, la Argentina gasta *mucho menos* que Francia, Alemania, Canadá, Estados Unidos y muchos otros gigantes de la economía mundial— equivale a faltar gravemente a la verdad. Más de la mitad de las economías industrializadas destinaron en 1985 más del 50% de su producto bruto al gasto público, y desde entonces ésta proporción no ha descendido. A finales de los ochenta el gasto público era de un 33% en Argentina; pese a la acumulación de problemas sociales que permanecen lastimosamente irresueltos, a mediados de los noventa había descendido al 26%. Ergo, el tamaño de nuestro Estado está bien lejos de constituir un dato aberrante en la economía internacional. Un reciente estudio del Banco Mundial (entre los cuales no se cuenta la Argentina sino las empobrecidas naciones de África y Asia) oscila en torno al 23%, mientras que en las "economías industriales de mercado" —¿tal vez por su incontenible adhesión al "populismo económico"?— aquél se sitúa alrededor del 40.0%.<sup>16</sup> En América Latina el gasto público de Guatemala es del 11.8%; en Gabón esta cifra se derrumba hasta un abismal 3.2%. En Suecia, en cambio, llega al 55%. Pese a que algunos aseguran que por el camino del consistente achicamiento del Estado nos estamos dirigiendo hacia el Primer Mundo, ¿no estaremos en realidad marchando a Guatemala, o a Gabón?

En consecuencia, pretender "ajustar" las cuentas públicas reduciendo aún más el gasto fiscal es una política que marcha a contramano de la experiencia práctica de los países desarrollados.



En la Argentina hace tiempo que no hay por donde ajustar gastos. Con salarios en el sector público del orden de los \$400 y con jubilaciones que oscilan alrededor de los \$150 va no hay demasiado margen para recortar los "excesos" del gasto público. ¿Es razonable pensar en nuevas reducciones para los escuálidos presupuestos de seguridad social, educación, ciencia y técnica, salud, vivienda, obras públicas, defensa y justicia?

Conclusión: el talón de Aquiles de la crisis fiscal no radica en lo desorbitado del gasto público sino en la debilidad de nuestros Estados, que se verifica en su incapacidad para desterrar una funesta tradición política latinoamericana: el "veto contributivo" que ejercen las clases dominantes desde tiempos inmemoriales, que les exime de pagar los impuestos que abonan sus contrapartes en el mundo desarrollado. Esta deplorable y antidemocrática complicidad estatal con la riqueza queda en evidencia cuando se compara la supuesta "alta presión tributaria" del Estado latinoamericano con otros casos nacionales. Los datos de la OECD demuestran que nuestra presión impositiva es menos de la *mitad* de la que existe en los países industrializados, y mucho más cercana a la que encontramos como promedio en África o Asia. Mientras que en 1989 la presión tributaria —medida como porcentaje de los impuestos sobre el PBI— de los países más desarrollados de América Latina oscilaba en torno al 17% (y la de Paraguay y Guatemala giraba alrededor del 8%), en África llegaba a 15.4% y en Asia al 14.6%. Por contraposición, en el promedio de los países industrializados ascendía a un 37.5%, excluyendo en todos los casos las contribuciones por conceptos de seguridad social.<sup>17</sup> Pero el ejemplo más elocuente lo provee el análisis de las cifras del impuesto directo en relación al PIB: mientras que el nivel promedio para los países de la OECD gira en torno al 14%, apenas si llega al 5% en México; 4% en Brasil; 3% en Argentina; 2% en Guatemala, y 1% en Bolivia. Sorprende comprobar cómo gobiernos —cómo el de Carlos S. Menem, por ejemplo— que fueron lo suficientemente "fuertes" como para privatizar casi todas las empresas y servicios públicos, dismantelar grandes agencias y ministerios y recortar draconianamente presupuestos fiscales y gastos sociales (sometiendo a oposiciones sociales y políticas, a parlamentos discolos y, a veces, a jueces independientes) sean tan débiles a la hora de organizar un régimen tributario mínimamente equitativo y que obligue a los sectores más ricos de la sociedad a pagar impuestos en una proporción semejante a la que prevalece en los países civilizados.

Como resultado, nuestra estructura impositiva es altamente regresiva e injusta: mientras que en los países industrializados

*las "reformas del estado" en América Latina*

los impuestos directos —que gravan al capital, las ganancias y las manifestaciones de riqueza— representan las dos terceras partes de los ingresos tributarios, en América Latina constituyen apenas una tercera parte. Por consiguiente, el grueso de los ingresos fiscales provienen de impuestos aplicados a los sectores asalariados y más pobres de la sociedad y los Estados son, consecuentemente, congénitamente débiles a raíz de la anemia financiera que los caracteriza. Si las autoridades tuviesen la voluntad política de reformar la legislación tributaria estas graves distorsiones podrían ser suprimidas en un plazo relativamente breve. En el caso argentino, la radicalidad del cambio que necesitamos es proporcional a la perversa inequidad de nuestro régimen impositivo, como lo demuestran estos datos: a mediados de los ochenta el 10 por ciento más pobre de los argentinos destinaba el 29.3% del ingreso familiar al pago de impuestos de todo tipo, mientras que el promedio nacional era del 26.1% y el 10 por ciento más rico dedicaba a esos fines... ¡apenas el 27.0% de sus ingresos! En síntesis: para sostener al Estado se exige más de los pobres que de los ricos. Desgraciadamente, esta radical injusticia persiste hasta nuestros días.<sup>18</sup>

Es evidente que un régimen tributario como éste, que se repite en los más diversos países de la región, es insostenible a la luz de las exigencias de la ética política, la justicia y la democracia; también lo es desde el punto de vista de los imperativos de racionalidad macro-económica derivados de las nuevas condiciones de la economía mundial. Sin embargo, los ideólogos neoliberales mantienen un conspicuo silencio en relación a este tema. Esto es comprensible, pues la sólo observación de los datos más elementales desbarata por completo sus sofismas y pone en evidencia que sus supuestas recomendaciones técnicas son, en realidad, la racionalización de un *status quo* que favorece a una élite y condena a todos los demás. Los graves problemas sociales que agobian a la Argentina —pobreza, desocupación, vivienda, salud pública, educación, justicia y muchos más— no los resolverán los mercados. Requieren, en cambio, de un Estado más fuerte y activo, y no una irracional mutilación de las ya menguadas capacidades estatales. No necesitamos de un Yugo sino de un moderno, eficiente y eficaz Jaguar. La crisis de las finanzas públicas se soluciona acrecentando los ingresos del Estado y no recortando, aún más, el raquítico presupuesto de nuestros gobiernos; se soluciona jerarquizando la función pública y no atacando sin piedad a los empleados estatales; se soluciona implementando una auténtica reforma del Estado, que potencie sus capacidades y que perfeccione los instrumentos de control



democrático sobre la gestión de las autoridades. Es por eso que el fundamento esencial del proceso de reconstrucción del Estado es la concreción de una reforma tributaria integral. Sin ella no tendremos Estado, y sin Estado caeremos en la ley de la selva.

**Postscriptum: una reflexión en torno al "modelo chileno"**

No quisiéramos terminar este trabajo sin plantear algunas cuestiones en relación a la rotunda afirmación hecha por Edwards en el sentido de que Chile es el "modelo" a imitar por aquellos países que quieren asegurarse un futuro económico de prosperidad (Edwards, pp. 74-77). Ocurre que en la versión altamente idealizada de la experiencia chilena Edwards pasa por alto, como si fueran detalles nimios, los siguientes:

- (a) se soslaya por completo que Chile ha violado sistemáticamente uno de los "mandamientos sagrados" del Consenso de Washington, que recomienda privatizar todas las empresas del Estado. Contrariamente a lo estipulado por la ortodoxia neoliberal, en Chile no se privatizó lo esencial: la empresa estatal del cobre. Creada por el gobierno socialista de Salvador Allende para explotar los yacimientos de ese mineral, la CODELCO ha seguido en manos del Estado hasta el día de hoy, lo que canaliza hacia las arcas del fisco casi la mitad de los ingresos totales producidos por las exportaciones chilenas. En consecuencia, si países como Argentina o Brasil siguieran las recomendaciones del antiguo economista-jefe del Banco Mundial, el gobierno argentino debería expropiar la totalidad de la propiedad agropecuaria de la pampa húmeda al paso que Brasilia debería hacer lo propio con la industria paulista;
- (b) también se pasa por alto el hecho de que, a diferencia del resto de América Latina, en Chile el tamaño del Estado —medido como la proporción del gasto público de todos los niveles del gobierno sobre el PBI— ha venido creciendo de manera sistemática en las últimas dos décadas, en buena parte debido al sostenido aumento del gasto militar financiado con una parte de los ingresos producidos por el cobre. A tal punto esto es así que, en la actualidad, el Estado chileno se ha convertido, en términos relativos, en el segundo más grande de América Latina, sólo superado por Cuba y dejando atrás a otros países como Brasil y México, otrora mucho más "estatizados" que Chile. En lugar de "achicar" al Estado en Chile se hizo exactamente

lo contrario, lo que constituye otra flagrante violación de otro de los preceptos centrales del Consenso de Washington.

- (c) en lo concerniente a la desregulación financiera se observa una situación análoga: si en la mayoría de América Latina el flujo financiero se ha desregulado casi por completo, en Chile los movimientos internacionales de capitales se encontraban sujetos a importantes restricciones hasta hace poco más de dos años. Esta norma fue abolida hacia finales del gobierno de Eduardo Frei hijo como una prueba de buena voluntad necesaria para acelerar el famoso "fast track" solicitado por el gobierno de George Bush Jr. al Congreso de los Estados Unidos. En función de esa vieja disposición, ahora derogada, una parte considerable del capital que ingresaba al mercado chileno, el 30 por ciento, quedaba inmovilizado en manos del Banco Central sin producir ningún tipo de remuneración, y sólo el resto podía invertirse en operaciones bursátiles. Además, y tal vez lo más importante, dichas inversiones debían permanecer en el país por lo menos un año (Cufre, 1997: p. 14). Por lo tanto, no debe sorprendernos el hecho que, a diferencia de los regímenes altamente liberalizados y desregulados de Argentina, México y Brasil, el llamado "efecto tequila" haya pasado desapercibido en Chile. Lamentablemente, con las modificaciones introducidas recientemente la economía chilena ha sufrido considerablemente el impacto de las crisis financieras que sacudieron la economía mundial.
- (d) por último, tampoco parece haber reparado Edwards en un hecho bien significativo: que gran parte del dinamismo exportador chileno reposa sobre un proceso de modernización agrícola que dio origen a una nueva capa de agresivos empresarios rurales, surgidos de la reforma agraria iniciada por Eduardo Frei y completada, pese al hostigamiento de la derecha chilena, por el presidente Salvador Allende. Huelga aclarar que la reforma agraria no figura en ninguna de las recomendaciones formuladas por los organismos financieros internacionales como el FMI y el Banco Mundial a los gobiernos de la región.



- <sup>1</sup> La frase está contenida en la contribución de Feinberg al libro de John Williamson, ed., *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?* (Washington: DC, 1990), p. 22. El Yugo, como se recordará, era un auto muy rudimentario, que gozó de una cierta popularidad en los países de la órbita soviética en la década de los sesentas y setentas. Sobre el paradigma de las "reformas orientadas al mercado" y su codificación en el llamado Consenso de Washington ver el citado texto de Williamson.
- <sup>2</sup> "Um governo de (contra-)reformas", en Emir Sader (comp.), *O Brasil do Real* (Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996) pp. 94-95.
- <sup>3</sup> Atilio A. Boron, "A sociedade civil depois do dilúvio neoliberal", en Emir Sader y Pablo Gentili, comp., *Pós-Neoliberalismo. As Políticas Sociais e o Estado Democrático* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995).
- <sup>4</sup> Ver ..... , Búho, ...
- Hemos alterado en parte los nombres de cada una de esas categorías a los efectos de reflejar con mayor nitidez sus principales características. Cf. Edwards, *op. cit.*, pp. 18-19.
- <sup>6</sup> Incluido por nosotros, pues en la elaboración original de Edwards este país figura como "no-reformista", ignorando la significación que tuvo el proceso lanzado por el gobierno neoliberal de León Febres Cordero a finales de los años ochenta y la dolarización de la economía ecuatoriana a finales de la década de los noventa.
- <sup>7</sup> La primera versión del libro apareció bajo el título *América Latina y el Caribe. Diez años después de la crisis de la deuda*. Se trataba de un trabajo publicado en Washington, D.C., por la Oficina Regional de América Latina y el Caribe del Banco Mundial en Diciembre de 1993. El mismo no tenía firma autoral alguna y, por lo tanto, debe ser considerado como un documento oficial del Banco Mundial. En la página viii del mismo una pequeña nota dice textualmente que "Este informe ha sido preparado por Sebastián Edwards, economista jefe de la Oficina Regional de América Latina y el Caribe, del Banco Mundial." La cautela observada en relación al caso mexicano en la versión de 1997, libro publicado bajo la expresa autoría de Edwards, estaba ausente en la versión anterior.
- <sup>8</sup> En relación a este tema, cf. Alicia Ziccardi, compiladora, *Pobreza y Políticas Sociales en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO, 2002)
- <sup>9</sup> Esta sección re-elabora algunos de los materiales contenidos en *Tras el Búho de Minerva, op. cit.*, pp. ....
- <sup>10</sup> Datos basados en la Encuesta Permanente de Hogares del INDEC y reelaborados por la Consultora Equis.
- <sup>11</sup> Con esto de ninguna manera queremos absolver al gobierno de Eduardo Duhalde de su enorme responsabilidad en esta fenomenal crisis que hoy agobia a la Argentina. Duhalde fue artífice fundamental de las políticas económicas de la Argentina en su condición de Vice-Presidente de la República en los tramos iniciales del menemismo (y por eso mismo Presidente del Senado que elaboró los instrumentos legislativos del saqueo y el pillaje puesto en práctica durante esos años); como gobernador del principal estado de la Argentina después, y como presidente desde el 1º de enero del 2002, cargo en el que puso de manifiesto su total falta de voluntad de cambiar el rumbo apocalíptico que seguía la economía argentina.
- <sup>12</sup> Los principios fundamentales del Consenso de Washington fueron resumidos en la obra de John Williamson, "What Washington Means by Policy Reform", en John Williamson, ed., *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?* (Washington: DC, 1990), pp. 7-20. Una discusión de esas premisas y su aplicación práctica en los capitalismo "realmente existentes" se encuentra en Emir Sader y Pablo Gentili, comp., *Pós-Neoliberalismo. As Políticas Sociais e o Estado Democrático* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995).

- <sup>13</sup> Williamson, "What Washington ...", *op. cit.*, p. 17.
- <sup>14</sup> CEPAL, *Panorama Social de América Latina* (Santiago: CEPAL, 1994), p. 1.
- <sup>15</sup> PNUD, *Desarrollo sin pobreza*, (Santiago, 17-19 de Octubre, 1990), p. 45.
- <sup>16</sup> World Bank, *World Development Report, 1991. The Challenge of Development* (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 139.
- <sup>17</sup> CEPAL, *Equidad y Transformación Productiva. Un Enfoque Integrado* (Santiago: CEPAL, 1992), p. 92.
- <sup>18</sup> Juan J. Santiere, *Informe sobre la estructura tributaria argentina* (Buenos Aires: Banco Mundial, 1989).

## Bibliografía

- Altimir, Oscar (1992), *Cambios en las desigualdades de ingreso y en la pobreza en América Latina* (Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella).
- Anderson, Perry (1997), "Neoliberalismo: balance provisorio", en Emir Sader y Pablo Gentili, compiladores, *La Trama del Neoliberalismo. Mercado, Crisis y Exclusión Social* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC).
- Bär, Nora (2002), "Desciende el promedio de vida en las zonas más pobres del conurbano," *La Nación* (Buenos Aires), 3 de Septiembre de 2002, p. 12.
- Bermúdez, Ismael (1996), "Luces y Sombras de la Economía Chilena" *Clarín* (Suplemento Económico), Junio 23, p. 2-4.
- Boltvinik, Julio (1999), "Evolución heterogénea de la pobreza en México. 1970-1995", ponencia presentada al Taller sobre Pobreza y Justicia Social en América Latina organizado por el Comparative Research Program on Poverty (CROP), el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey y la Universidad Iberoamericana. (Ciudad de México, 17 al 12 de Marzo de 1999).
- Boron, Atilio A. (1997), "La sociedad civil después del diluvio neoliberal", en Emir Sader y Pablo Gentili, compiladores, *La Trama del Neoliberalismo. Mercado, Crisis y Exclusión Social* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC).
- Boron, Atilio A. (1998), "Los 'Nuevos Leviatanes' y la polis democrática: neoliberalismo, descomposición estatal y decadencia de la democracia en América Latina" (mimeo: CLACSO, 1998).
- Boron, Atilio A. (1991), *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC/UBA; 3ra. edición, 1997) Hay traducción a lengua inglesa: *State, Capitalism and Democracy in Latin America* [Boulder and London: Lynne Rienner, 1995].
- "Los axiomas de Anillaco. La visión de la política en el pensamiento y la acción de Carlos Saúl Menem", en Autores Varios, *El Menemato* (Buenos Aires: Letra Buena).

- Bowles, Samuel y Herbert Gintis (1982), "The crisis of liberal democratic capitalism: the case of the United States", *Politics and Society*, Vol. II, N° 1.
- Bresser Pereyra, Luiz C. (1993), "Economic reforms and economic growth: efficiency and politics in Latin America", *Economic Reforms in New Democracies. A Social-Democratic Approach.*, in L. C. Bresser Pereira, J. M. Maravall and A. Przeworski (eds) Cambridge, Cambridge University Press: pp. 15-76.
- Cardoso, Fernando H. (1985), "La democracia en América Latina", *Punto de Vista* (Buenos Aires) N° 23, Abril.
- Castañeda, Jorge (1993), *La utopía desarmada* (Buenos Aires: Ariel)
- CEPAL (1994), *Panorama Social de América Latina* (Santiago: CEPAL)
- Cufre, David (1997), "Chile se vacunó contra la crisis regulando", *Página/12* (Buenos Aires), 20 de Noviembre, p. 14.
- De Palma, A. (1995), "Mexicans ask how far social fabric can stretch", *New York Times* (New York), January 10, A 1/10.
- Edwards, Sebastián (1997), *Crisis y reforma en América Latina* (Buenos Aires, Emecé).
- Esping-Andersen, Gosta (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Princeton: Princeton University Press).
- French Davis, Ricardo (1999), "Este año es el peor de la década... Retrocedimos a 1997", *Diario La Segunda* (Santiago), 15 de octubre, pp. 20-21.
- Haggard, Stephan y Robert R. Kaufman (1995), *The Political Economy of Democratic Transitions* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Hamowy, Ronald (1961), "Hayek's Concept of Freedom: a Critique", en *New Individualist Review* 1, N° 1 (Abril): p. 28-31.
- Jackson, Tony (1998), "The fat cats keep getting fatter", en *Financial Times* (agosto 1/2), p. 7.
- Laurell, Asa Cristina (1998), "State, neoliberalism and health policies in Mexico, 1982-1987" (unpublished manuscript, UAM-Xochimilco, Mexico).
- Martínez Hernández, Ifigenia (1996), "Una política económica de crecimiento con estabilidad y equidad social" (México: Poder Legislativo Federal/Grupo Parlamentario del PRD).
- Meller, Patricio (1992), "Latin American Adjustment and Economic Reforms: Issues and Recent Experience" (Santiago: CIEPLAN, mimeo).
- Moffet, Matt y Friedland, Jonathan (1996), "La corrupción, asignatura pendiente en las reformas de América Latina", *The Wall Street Journal Americas*, julio 1°, p. 18.
- Moulián, Tomás (1997), *Chile Actual. Anatomía de un Mito* (Santiago: ARCS/LOM)
- Ramírez Magaña, Alejandro (1999), "Pobreza y Discriminación en México", ponencia presentada al Taller sobre Pobreza y Justicia Social

en América Latina organizado por el Comparative Research Program on Poverty (CROP), el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey y la Universidad Iberoamericana. (Ciudad de México, 17 al 12 de marzo de 1999).

- Relea, Francese (1998), "¿Cómo son los hijos de la era Pinochet?", *Página/12* (Buenos Aires), 12 de septiembre.
- Secretaría de Programación Económica (1994), *El Gasto Público Social y su Impacto Redistributivo* (Buenos Aires: Ministerio de Economía y Obras y Servicios Públicos).
- Tokman, Víctor (1991), "Pobreza y homogeneización social: tareas para los 90", en *Pensamiento Iberoamericano* (Madrid), N° 19, pp. 81-104.
- Ventura, Adrián (2002), "Los argentinos, insatisfechos con la eficacia de la democracia", en *La Nación* (Buenos Aires), 23 de septiembre de 2002, p. 7.
- Vilas, Carlos M. (1998), "Buscando al Leviatán: hipótesis sobre ciudadanía, desigualdad y democracia", en Emir Sader, compilador, *Democracia sin exclusiones ni excluidos* (Caracas: Nueva Sociedad/CLACSO/ALAS/UNESCO).
- World Bank (1993), *Poverty and Income Distribution in Latin America. The Story of the 1980s* (Washington: The World Bank).

**EL ERRANTE**  
EDITOR

Priv. Emiliano Zapata 5947, San Baltasar Lindavista, Puebla, Pue.  
 ☎ 298 08 50 / 404 73 60 / Fax 296 67 07 • elerranteeditor@yahoo.com.mx

Maquila de impresión offset

- Preprensa digital ■
- Encuadernación ■
- Selección de color ■
- hasta 4 oficinas en

Man Roland 304  
a partir de junio



La Comisión de Festejos del 50 aniversario de la  
Autonomía Universitaria de la  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Invitan a la Comunidad Universitaria a  
participar en las:

# JORNADAS Sobre la AUTONOMÍA UNIVERSITARIA

19 de Octubre  
10:00 a 11:40 horas  
**Conferencia Magistral**  
**Dr. Enrique Semo Calvó**  
Doctor Honoris Causa  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
**Coordina:** María del Carmen García Aguilar  
Salón Barroco, edificio Carolino

**Mesa de Especialistas**  
12:00 a 13:40 horas  
**Dr. Azel Dichoisor**  
Investigador Nacional Autonomo de México  
Dr. Carlos Torres Carrillo  
Universidad Autónoma de Aguascalientes  
Dr. Gabriel Virgilio Lozano  
Universidad Autónoma Metropolitana  
**Coordina:** Gerardo de la Fuente Lora  
Salón Barroco, edificio Carolino

31 de Octubre  
12:00 a 13:40 horas  
**Conferencia Magistral**  
**Dr. Raúl Arias Lovillo**  
Rector de la Universidad Veracruzana  
Paraninfo, edificio Carolino

25 de Octubre  
10:00 a 11:40 horas  
**Mesa Redonda**

**Mtra. A. María del Rosario Pérez Bernal**  
Universidad Autónoma del Estado de Morelos  
**Mtra. Silvia Durán Payán**  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
**Dr. Jorge Cortés Montalvo**  
Universidad Autónoma de Chihuahua  
**Jaime Ornelas Delgado**  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
**Coordina:** Jorge David Cortés Moreno  
Auditorio del Museo Universitario

**Conferencia Magistral**  
12:00 a 13:40

**Dr. Ambrosio Guzmán Velasco**  
Director de la Facultad de Filosofía y Letras UNAM  
Auditorio del Museo Universitario  
**Coordina:** Dr. Roberto Hernández Oramas  
Auditorio del Museo Universitario

## DEMOCRACIA, CIUDADANÍA Y VIRTUDES PÚBLICAS

fernando quesada castro

### I. Introducción

En su artículo titulado "Retorno de la ciudadanía", Kymlicka y Norman dan cuenta de la creciente atención teórica y práctica que, a partir de los años noventa del siglo pasado, se ha dedicado a la idea, la configuración y el contenido de la ciudadanía. Ciertamente, existe un precedente ya clásico, el libro de Marshall, T. H.: *Clase, ciudadanía y desarrollo social*, publicado, por primera vez, en 1950. Esta obra es, sin duda, insoslayable en cualquier estudio sobre la historia y la conformación de la ciudadanía a lo largo de los dos últimos siglos. Ahora bien, los ejes centrales de la misma responden a los problemas de la ciudadanía con respecto a la teoría de clase social, a su inserción en el capitalismo y a la forma de integrarse en el orden democrático. Los problemas actuales de la ciudadanía a partir de los años noventa, argumentan Kymlicka y Norman, están relacionados más bien con la idea de los derechos individuales y la noción de vínculo con una comunidad determinada, tal como lo han venido sustentando en el primer sentido los liberales y, en el segundo, los comunitaristas. Es más, la dependencia de una gran parte de personas de los programas de bienestar subvencionados por los Estados, el auge de los nacionalismos y los problemas derivados de la situación multicultural de las sociedades más desarrolladas y complejas suponen un arduo desafío para poder fijar el reconocimiento legal de la ciudadanía y/o su forma de inserción práctica en la vida socio-política. Uno de los resultados de más calado de la dificultad de dar respuesta a los problemas enumerados, se ha plasmado en un creciente desistimiento de los ciudadanos con respecto

a la democracia, no tanto como régimen político sino, especialmente, por la forma histórica que ha venido a revestir en los últimos tiempos por el comportamiento de "los políticos". La democracia se está viendo sometida a un grado de absentismo y de apatía tales que se están erosionando los referentes

Fernando Quesada, Filósofo español. Director de la Revista Internacional de Filosofía Política, editada por la UNED-UAM. Director del departamento de filosofía de la UNED e Investigador del Instituto de investigaciones Filosóficas del CSIC.



Universidad  
con Rumbo

Puebla, Campeche y San Vicente, Soyalá

de sentido de la política en general y de la vida democrática en particular.

Desde la perspectiva a que nos hemos referido de crisis de la democracia han comenzado a proliferar diversos modelos de ciudadanía, los cuales persiguen reavivar la necesaria participación política de los ciudadanos en el ámbito de lo público. La conciencia de la necesidad de una participación activa se ofrece así como la otra cara de la moneda, haciendo referencia a la responsabilidad que compete a los individuos en el mantenimiento de la libertad y el autogobierno, una vez que se han adquirido nuevas cuotas de poder político a través de los diferentes derechos reconocidos en las constituciones modernas. Estos nuevos modelos de demarcación legal de la ciudadanía y de compromiso político, con diferentes variaciones, viene siendo expuesto por diversas teorías, si bien con acentos muy dispares en cuanto a la conformación de lo que podríamos denominar "virtud cívica". Es cierto, también, que entre el llamamiento a la participación y la insistencia en la responsabilidad ciudadanas en orden al desarrollo de la democracia, tales corrientes dejan amplios márgenes de ambigüedad, y se echa en falta muchas precisiones sobre las mediaciones necesarias que posibilitarían la realización concreta de sus propuestas.

Ahora bien, a la hora de atender a lo que podemos llamar "virtudes democráticas" como el *pendant* de estos modelos en relación a las actitudes y prácticas de los sujetos políticos, las posiciones de los teóricos divergen de modo sustancial. Así, por ejemplo, los autores del artículo, que nos ha servido para la introducción del tema de ciudadanía, Kymlicka y Norman, liberales de fuerte impronta social, nos alertan sobre la novedosa situación de los ciudadanos en nuestras sociedades complejas y desarrolladas. Frente a los supuestos de una vida buena ligada a la práctica de las virtudes democráticas, nuestros autores advierten que la gente tiene depositada su idea de felicidad en ámbitos alejados de la política. La participación política es vista como una actividad ocasional y por lo general gravosa, aunque necesaria para que el gobierno respete y proteja la vida privada de los individuos. "Este supuesto de que la política es un medio para proteger la vida privada, escriben, es compartido por mucha gente de izquierdas (Ignatieff, 1989, pp. 72-73) y de derechas (Mead, 1986, pp. 254), así como por no pocos liberales (Rawls, 1971, pp. 229-230), teóricos de la sociedad civil (Walzer, 1989, p. 215) y feministas (Ellshtain, 1981, p. 327). De hecho, define la concepción moderna de la ciudadanía."<sup>2</sup>

La extensión y el énfasis de las posiciones citadas serían sintomáticos de la nueva concepción "moderna" de la ciudadanía, de la ciudadanía en este siglo XXI. Ésta concepción viene a solapar y a sustituir las virtudes democráticas, consideradas por diversas corrientes históricas como imprescindibles para la posibilidad de una vida política en libertad. Y la razón de este cambio de actitudes, afirman, no tiene tanto que ver con el empobrecimiento de la vida pública como con el desarrollo y enriquecimiento de una vida social y personal "mucho más rica, argumentan, que la de los griegos". La felicidad que proporcionan los ámbitos privados, la valoración del amor romántico y de la familia nuclear, así como la creciente prosperidad que da lugar a todo tipo de consumo y la diversidad en el ocio nos separan definitivamente a los "modernos" de los "antiguos". La vida política exige un esfuerzo y una dedicación tales que es mejor dejarla en manos del Gobierno, al que premiamos o castigamos con ocasión de las elecciones, las cuales, por otra parte, nos permiten escoger a los mejores individuos para desempeñar las funciones políticas. "Los ciudadanos pasivos, insisten, que prefieren las satisfacciones de la vida familiar y profesional a los deberes de la política no están necesariamente equivocados".<sup>3</sup>



## II. La democracia sin virtudes cívicas

### 1. Constant o la superioridad de la vida privada frente a las virtudes democráticas

Lo sintomático de la nueva ciudadanía propuesta para el siglo XXI, articulada en torno al ocio, al consumo y a la felicidad de la vida privada, estriba en la respuesta a los términos contenidos en el que se puede considerar como el *texto programático del liberalismo del siglo XIX*<sup>4</sup>, que inaugura la idea de una democracia representativa frente a los que defendían una democracia directa o bien deliberativa. Efectivamente, en febrero de 1819, en el Ateneo de París, Benjamín Constant dictaba una conferencia con el título: "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos".<sup>5</sup> Antes de entrar en el análisis del texto, atendiendo especialmente a su propuesta de una democracia representativa sin virtudes democráticas, quisiera destacar que tanto los actuales teóricos de la democracia y de la ciudadanía, a los cuales hemos hecho referencia, así como los liberales de principios del siglo XIX dejan traslucir una cierta nostalgia, una melancolía, que tiene que ver con las prácticas de aquellos griegos que hicieron amanecer en nuestra cultura el imaginario político que, hasta ahora, es el referente siempre asumido para su defensa o para su negación. Especialmente llama la atención la forma de vida practicada

en la ciudad de Atenas en los siglos V y IV, en los momentos de mayor pregnancia cívica en la conformación de la democracia, inventada en un alarde de autorreflexión y de fuerza simbólica que perduran hasta nosotros. Este es el primer imaginario político democrático que conocemos en la historia, y su capacidad de invención no se ha secado nunca, no ha dejado de ejercer una atracción siempre enriquecedora y creativa.

Benjamín Constant traduce en su escrito, en primer lugar, la inquietante interpelación que, en silencio, le dirigen sus oyentes. Muchos de ellos fueron sujetos activos de la Revolución Francesa, a la que Constant denomina "feliz a pesar de sus excesos". Ahora bien, tras ese elogio retórico y de compromiso, cierra sobre su quicio, de modo hasta ahora perdurable, la puerta al intento renovado por algunos de crear una nueva Atenas, en los momentos de compromiso revolucionario por unos, pero, también, en los de terror por parte de otros. Se trata, para él, de coagular, de congelar el ardiente deseo de un cambio político radical, en su formulación democrática, lo que podemos denominar el segundo imaginario político de nuestra historia occidental.

Constant tiene plena conciencia del cambio que pretende introducir en la vida democrática a través del disfrute "del gobierno representativo... el único que puede proporcionarnos hoy cierta libertad y tranquilidad, (que) fue prácticamente desconocido entre las naciones libres de la Antigüedad". La conciencia de poner en juego la fundación de un nuevo orden político le lleva, significativamente, a utilizar los mismos principios constituyentes de un emergente *satatu quo* que de forma recurrente han venido utilizando los humanos cuando se ha tratado de dotar de legitimidad al nuevo orden en cuestión. Así, los principios que han de dar justificación y plausibilidad a la nueva situación que se quiere implantar tendrán la misma estructura característica de los "mitos emergentes" en las sociedades etnológicas. De acuerdo con esta estructura, en primer lugar, se arguye que el orden precedente tiene los caracteres negativos del desorden, del caos; en suma, de un "mundo al revés". Así es como Constant califica la sociedad de los griegos: disponían de una libertad colectiva tal que implicaba una completa sujeción, es decir, el "mundo al revés" de los modernos. Frente a la libertad de elección privada de los individuos modernos, los antiguos "no eran, por así decir, más que máquinas, cuyos resortes y engranajes regulaban y dirigían la ley... el individuo estaba como diluido en la nación, el ciudadano en la ciudad".<sup>6</sup> Por el contrario, en la modernidad, la libertad para el individuo consiste "en el disfrute apacible de la independencia

privada". La vida democrática de los griegos "no ofrecería más que incomodidades y fatigas a las naciones modernas, donde cada individuo, ocupado de sus negocios, de sus empresas, de los placeres que obtiene o que espera obtener, no quiere ser distraído de todo esto más que momentáneamente y lo menos posible".<sup>7</sup> Así pues, frente al orden al revés de la Antigüedad, orden maquinaico en el que se enajenaba la individualidad, en el que el individuo "era un esclavo en todas las cuestiones privadas", el orden válido, "descubrimiento de los modernos", consiste en la implantación de la democracia representativa. "El orden representativo no es otra cosa que una organización que ayuda a una nación a descargar en algunos individuos lo que no puede o no quiere hacer por sí misma".<sup>8</sup> La búsqueda de legitimación que intenta Constant mediante la subversión del orden político propuesto por los griegos le lleva, incluso, a plantearse una tesis verdaderamente metafísica: ha habido un cambio de la naturaleza anterior a la nuestra (269); "la situación de la especie humana en la Antigüedad, por otra parte, no permitía introducir o establecer una institución de esta naturaleza" (259).<sup>9</sup> Así es como se explica que los pueblos antiguos "no podían ni sentir su necesidad ni apreciar sus ventajas".

¿Qué traducción tienen en el orden cívico estas tesis, que recurren tanto a la idea de un orden constituyente de carácter mitológico como a la metafísica? Concretamente se desea, en primer lugar, instaurar, por parte de los modernos, un uso de los derechos civiles que permita el tráfico comercial en la sociedad, ámbito por excelencia de la individualidad libre. En segundo lugar, una descarga de todos los deberes ciudadanos en el régimen representativo recién inaugurado. En tercer lugar, Constant no puede dejar de explicitarlo, una sustitución de la idea de "soberanía" personal, interior y exterior, de los atenienses por la de una azarosa influencia en la administración del gobierno o por demandas a la autoridad, la cual está "más o menos obligada a tomar en consideración". De este modo se ven truncadas todas las corrientes históricas que habían intentado reconstruir lo que Montesquieu denominó como "virtud" en la república, una virtud que no es moral ni tampoco una virtud cristiana, "sino una virtud política". El ciudadano pasivo de la democracia representativa, inaugurada por los "modernos", no supone ni conlleva la posesión de ningún tipo especial de virtud política, porque el ciudadano es una abstracción carente de contenido político sustantivo. "Entre los modernos, por el contrario, escribe Constant, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia, incluso en los Estados más libres. Su soberanía es restringida, está casi siempre en suspenso; y si en determinados



momentos, poco frecuentes, ejerce esa soberanía, está siempre rodeado de precauciones y de trabas, y no hace otra cosa que abdicar en seguida de ella".<sup>10</sup>

En definitiva, la democracia representativa no se compadece con una idea de libertad políticamente sustantiva. La libertad política es considerada instrumentalmente como la garantía de la libertad individual. La riqueza, el dinero y el comercio, propios de un cambio civilizatorio, se constituyen en la vida propia de la sociedad moderna. Es más, siguiendo el hilo de la justificación ideológica reiterada del dinero como arma de paz y de equilibrio con respecto al poder estatal, Constant presume que "el poder amenaza, la riqueza recompensa. Se escapa al poder engañándole; para obtener los favores de la riqueza hay que servirla. La riqueza siempre gana" (281). No obstante, nuestro teórico es sensible al hecho de que la separación radical del dinero y el Estado, implicada en la idea de una ciudadanía pasiva como modo de disfrute particular, acaba por laminar la propia libertad que defiende: a la postre no cabe más que la resignación ante la impotencia frente al poder. Así suenan sus palabras llenas de despecho: "Que se resigne el poder a esto: necesitamos libertad y la tendremos"<sup>11</sup>. Con el programa de una democracia sustentada en la ausencia total de virtudes cívicas sólo cabe esperar esa especie de amarga constatación, llena de impotencia, de que "tendremos" la libertad. "En la clase de libertad que nos corresponde a nosotros, ésta nos resultará más preciosa cuanto más tiempo libre para los asuntos privados nos deje el ejercicio de nuestros derechos políticos" (281).

Por otro lado, la retórica de una sociedad del dinero y el comercio donde cada uno se ocupa de sus negocios y de sus empresas, así como la promesa de un mundo feliz, en el cual cada uno persigue sus intereses y todos disfrutan de los placeres presentes o en vías de obtener (266), encubre la inmensa violencia antropológica que se ejerció en este proceso sobre los individuos. La imposición de la estructura institucional de una sociedad de mercado, tal como ha quedado historiada en *La gran transformación* de Polany, supuso la desarticulación del tejido social y la formación de grandes masas de parados. Un contemporáneo de Constant, Guillermo Federico Hegel, escribía en esos mismos años, en 1820, que la configuración de la nueva sociedad civil está permitiendo la "acumulación de riquezas" al tiempo que está aumentando la situación de dependencia y necesidad de la clase que trabaja, a la que no llega el goce de los bienes. Es más, "el descenso de una gran masa por debajo de un cierto nivel de vida... ocasiona la formación de la plebe". De este

modo, el problema de la sociedad civil, absuelta de una libertad política sustantiva, se muestra como el de una sociedad "que no es suficientemente rica, en medio del exceso de riqueza; esto es, que no posee en la propia riqueza lo suficiente para evitar el exceso de miseria y la formación de la plebe".<sup>12</sup>

## 2. El caudillo o la hipoteca de la soberanía popular

En el primer tercio del siglo xx uno de los liberales de mayor influencia en el pensamiento socio-político de los últimos tiempos, Max Weber, da cuenta de la situación de su momento presente. Tras el siglo transcurrido desde el anuncio de la "edad de los modernos", "lo que tenemos ante nosotros, escribe Weber, no es la alborada del estío, sino una noche polar de una dureza y una oscuridad heladas, cualesquiera que sean los grupos que triunfen".<sup>13</sup> Aunque en el párrafo anterior Weber se refiere al momento político de Alemania tras la guerra del 14, su análisis acabará teniendo una dimensión mucho mayor: la reinterpretación de la Modernidad, cuyo tratamiento aún hoy ejerce una especial influencia. Y lo que se encuentra en el centro de sus preocupaciones es la racionalidad occidental que ha alumbrado tanto el capitalismo como el Estado: "es evidente, advierte, en todos estos casos se trata de un 'racionalismo' específico y peculiar de la civilización occidental".<sup>14</sup>

Weber presta una dedicación especial a la genealogía de la modernidad y, dentro de ella, subraya la importancia del origen del capitalismo. La atención a este último no viene únicamente exigida por el análisis de sus aspectos formales sino porque además se trata del "poder más importante de nuestra vida moderna: el capitalismo".<sup>15</sup> En los orígenes de este modo de producción se dio, por un lado, una azarosa interrelación, una "afinidad electiva" entre lo que se consideró las virtudes burguesas, por un lado, y por otro, la intelección religiosa del mundo por parte de la Reforma. Las virtudes burguesas consistían en la práctica de una vida de carácter ascético y de intensa relación con el avance de las ciencias y sus aplicaciones técnicas a las industrias o servicios comerciales. A su vez, la intelección religiosa del mundo por parte de la Reforma considera el cosmos como una realidad a través de la cual no puede establecerse ninguna mediación salvífica, en contra de la posición del catolicismo. Lo paradójico es que este rechazo del mundo como instancia mediadora para obtener la gracia de Dios lleva a los calvinistas a considerar que es necesario racionalizar este mismo mundo como un medio de honrar la Majestad de Dios. Las virtudes ascéticas y el sentido del deber profesional



de la burguesía primera, promotora del capitalismo, llevaron a cabo la realización práctica de un trabajo sistemático y racional de enorme utilidad en el orden económico. De este modo, amplios grupos de protestantes vivieron la "racionalización" del mundo, la profesión como una "vocación", que, a la postre, podía ofrecer al individuo signos de la elección divina. A esta confluencia de actitudes y prácticas en los orígenes del capitalismo se la denominó "el espíritu del capitalismo". Los puritanos, en su vida profesional, siempre habían concebido la creación de la riqueza como "un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo" (Baxter). La fatalidad, escribe Weber, hizo que el manto sutil de la riqueza del que hablaba Baxter se haya convertido en un "férreo estuche" o "jaula de hierro", en traducción libre y exitosa de Mitzman. La "jaula de hierro" del capitalismo realmente existente estructura y determina, como lecho de Procasto, los comportamientos de los individuos y condiciona la propia actividad política. Los fundamentos mecánicos del capitalismo han dejado vacío el estuche que contenía el "espíritu del capitalismo" y ¡quién sabe si no acabará arrastrando consigo la "ilustración"! El vaciamiento del mundo de todo orden divino, como el que sostuvo el puritanismo en perfecta armonía con el interés económico de la burguesía, vino a llenarse —especialmente, a partir del Renacimiento— con la diversidad de las ciencias, especialmente la física y las matemáticas ("el mundo está escrito en lenguaje matemático"). Esta situación de dominio de las ciencias engendró la idea de progreso, no sin pretensiones cuasi religiosas, según la cual el mundo era una realidad de la que podrían establecerse científicamente todas las leyes que lo conforman. De este modo, el mundo, paradójicamente con respecto al punto de vista religioso de los puritanos, puesto que descansa en sí mismo, se vio de pronto, vacío de Dios y lleno de los dioses que cada intérprete o teórico consideraba pertinentes. "O dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, pueden tenerse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro"<sup>16</sup>. El "espíritu del capitalismo" dio paso así al "desencantamiento del mundo".

En términos generales, la defensa clara del capitalismo por parte de Weber, que de ningún modo siente nostalgia por la "comunidad" tradicional<sup>17</sup>, se une a una concepción del Estado, de claro corte nacionalista y colonial, que reduce y ahorma la posibilidad de la democracia. A propósito de la economía ya hizo ver que la ciencia de la política económica es una ciencia política...

"Y en este estado nacional el criterio máximo de valor es para nosotros, también desde un punto de vista económico, la *razón de Estado*".<sup>18</sup> Marianne Weber, su mujer, dejó constancia a este propósito de su disparidad de opiniones con su íntimo amigo Naumann. "Para Naumann, escribe Marianne, el poder nacional del Estado constituía una reforma social; para Weber, por el contrario, la justicia social y la política no eran sino un medio con respecto a la seguridad de la nación-Estado".<sup>19</sup> Esta idea weberiana de la nación-Estado corre paralela a su insoportable vivencia de fracaso nacional por la falta de "extensión del poder alemán" en el mundo, como la habían tenido otras naciones. El punto de vista imperial sufrió diversas inflexiones por parte de Weber, rebajando el tono colonial de la expansión al postular una supuesta ayuda cultural a los pueblos.<sup>21</sup> En esta óptica nacionalista y de expansión alemana encuentra Weber el contexto para la extensión del voto. "Me parece, escribe, que *nuestra* primera tarea en casa consiste en *hacer posible* que los soldados regresen a reconstruir la Alemania que han salvado con el poder del voto en sus manos y a través de sus representantes electos".<sup>22</sup> La extensión del voto, pues, pasa por esta fuerte impronta del ciudadano como soldado, dispuesto para la guerra y para la muerte.

No se puede negar que muchas naciones ampliaron el derecho al voto en función de las guerras de todo tipo, especialmente las que tenían por objeto "ampliar" sus fronteras. Pero la "calidad" de este tipo de voto se ve muy mermada a la hora de insertarla en una teoría de la democracia, dado el carácter instrumental con que se concebía el ascenso a ciudadano de pleno derecho. Así, en relación con el tema del voto, Weber afirma que en última instancia no le interesa el tema de la "democratización en la esfera social". En este sentido, escribe: "más bien consideraremos al sufragio igualitario como un hecho, un hecho que no se puede deshacer sin graves repercusiones". Esta toma de postura supone una depreciación de la calidad de la democracia, ya que se la estima como una concesión histórica necesaria por el desarrollo del capitalismo y la necesidad de disponer de soldados para llevar a cabo los planes del Estado. La ciudadanía es la expresión instrumental, por un lado, de la "razón de Estado". Por otro, y en función de las condiciones que impone el capitalismo para su pleno reconocimiento legal, la ciudadanía, como expresión de libertad —pese a la dependiente relación del obrero de los medios de trabajo y la dureza de las posibilidades de su supervivencia—, ha de poder representar al individuo, que formalmente libre, establece un contrato con el empleador. Weber reduce el *factum* democrático de la ciudadanía a un dato que se impone, y niega la



posibilidad de que dichos ciudadanos puedan asumir o conformar críticamente un imaginario sociopolítico que les permita tener un papel activo en la actividad política. No se puede negar que hubo diversos momentos en los que Weber exigió un parlamento fuerte, capaz de controlar la acción de gobierno y de superar, entre otras cosas, el mal que aqueja a la actividad política en una Alemania dejada en manos de los funcionarios. En la nueva época que acaba con el poder de los *honorarios*, propio de los latifundistas patriarcales, el funcionario especializado es tan necesario e indispensable para las labores administrativas como nefasto cuando pretende asumir labores de gobierno. En los Estados industriales, el sistema de dos partidos<sup>23</sup> resulta ya imposible por la división "de las capas económicas en burguesía y proletariado y por la importancia del socialismo como evangelio de las masas". La única salida de la política, si quiere situarse a la altura de los tiempos, es la de posibilitar y la de conformar la existencia del líder o demagogo. La ciudadanía de masas, el propio parlamento y la labor de los funcionarios centran su relevancia en ser instrumentos para el surgimiento del caudillo.<sup>24</sup> Más allá, pues, de lo que podría parecer un análisis socio-político, Weber establece tales premisas prescriptivamente: "Y así debe ser. Domina siempre la actividad política del principio del "pequeño número", esto es, la superior capacidad de maniobra de los pequeños grupos dirigentes. Este rasgo "cesarístico" es imposible de eliminar (en los Estados de masas)."<sup>25</sup>

Al carácter instrumental de la concesión del voto a efectos de poder llevar a cabo una guerra y a la consideración de la extensión del voto como un hecho que hay que aceptar *velis nolis* si no queremos introducir nuevas quiebras en el orden socio-político, se une ahora la descalificación total de las "masas" como sujetos soberanos y racionales que pudieran estatuir un orden político. Es más, no puede aceptarse que la universalización del voto a los varones pueda estar a la altura de la ruptura que supuso el contrato social con respecto al *ancien Régime*. Las masas, insiste, cualesquiera que sean en su caso particular las capas sociales que las forman, "sólo piensan hasta pasado mañana". Y ello, porque "cuando se trata de un gobierno de masas, el concepto de la "democracia" altera de tal forma su sentido sociológico, que sería absurdo buscar la misma realidad bajo aquel nombre común".<sup>26</sup> Definitivamente, para Weber, la democracia de los "modernos", desde su consideración de la sociedad civil y la asunción del capitalismo realmente existente, no implica que exista un "contrato" realmente libre entre los habitantes de un Estado, es decir, no es posible considerar la soberanía popular.<sup>27</sup>

**3. De la economía de mercado a la democracia como mercado**  
Ciertas dimensiones del liberalismo consagrado en el siglo XIX sólo adquirieron su comprensión si enlazamos algunas de sus tesis principales con la deuda que todos reconocen tener con la obra de Locke. Como he señalado en otros escritos<sup>28</sup>, el autor inglés construye lo que podemos llamar un "metarrelato" que, aunque secularizado y oscurecido por nuevas aportaciones, sigue teniendo el valor de la fundación de un nuevo orden económico social que determina el sentido y las funciones del Estado. Según dicho "metarrelato" la sociedad, frente a las tesis de Hobbes, ya existía, en un estado de naturaleza, de forma ordenada, con el reconocimiento de los derechos de los individuos propietarios. Ahora bien, dicha sociedad no poseía fuerza coactiva para defenderse de los desmanes de aquellos que, por ejemplo, intentaban anexionarse tierras o propiedades de los demás, aunque estuvieran obligados a "conformarse a la ley natural (que regía), es decir, a la voluntad de Dios, de la que esa ley es su manifestación".<sup>29</sup> Los individuos que vivían en la situación idealizada de las leyes de la naturaleza, articuladas y propiciadas por la divinidad, son, propiamente, sujetos pre-políticos, con sus intereses ya definidos, sin ninguna cultura política propiamente tal. La necesidad de la sociedad civil y del Estado, como elemento de coacción, constituidos en un "tiempo" y en un "espacio" posteriores, han de proteger la "normatividad", los valores y los derechos pre-existentes del hipotético estado de la sociedad natural prepolítica. Ciertamente, la construcción de la nueva sociedad civil, cuya ejemplaridad algunos liberales sitúan en el comportamiento de los colonos en EE.UU., "ha(n) tenido sombras de enorme alcance, tales como la esclavitud, la explotación capitalista y la discriminación sexual".<sup>30</sup> Por otra parte, dados los presupuestos que asumen, no son de extrañar las variaciones o renegaciones que, sobre la gramática profunda de la ciudadanía creada en la Revolución Francesa han venido realizando los teóricos liberales, algunos de los cuales son aquí objeto de nuestro tratamiento. La atonía en el tratamiento, las virtudes democráticas, las prácticas cívicas o el valor del espacio público como un ámbito político de conformación intersubjetiva de las preferencias y su jerarquización no tienen cabida en la que hemos denominado "democracia de mercado", a la que nos referiremos a continuación. Quisiera, no obstante, llamar primero la atención sobre otro aspecto del liberalismo: la operación política que ha venido realizando al mezclar e igualar los derechos de libertad y autonomía con, por ejemplo, el derecho a la propiedad privada. Como lo señala el autor italiano L. Ferrajoli, la propiedad, como



los derechos patrimoniales, no es universal (cada titular lo es con exclusión de las demás personas), al tiempo que la propiedad es "alienable, negociable, transigible". Por el contrario, los derechos de la personalidad y de ciudadanía son derechos universales, indisponibles e inalienables. Las diferencias entre ambos grupos de derechos implican, además, que "corresponden a sistemas sociales y políticos diferentes y en todo caso independientes... Los derechos de libertad no tienen nada que ver con el mercado... y representan un límite no sólo frente a la política y a los poderes públicos, sino también frente al mercado y a los poderes privados".<sup>31</sup> Con una *addenda* de especial interés: los derechos, frente a los criterios del iusnaturalismo, son los producidos por las leyes, tanto constitucionales como ordinarias. En este sentido, ni desde el punto de vista filosófico ni desde el sociológico se puede tratar de articular una teoría de la ciudadanía que oblitere o pretenda reducir arbitrariamente los derechos positivizados en el campo jurídico. De este modo, la crítica del neoliberalismo a las actuales corrientes que intentan redefinir el concepto de ciudadanía es deudora de la genealogía del metarrelato liberal, con el presupuesto de un orden prepolítico y que homologa los diversos derechos, tratando de impugnar los derechos sociales conquistados históricamente y pretendiendo invalidar los derechos positivizados en los diversos ordenamientos jurídicos.

Desde las perspectivas liberales reseñadas, y teniendo en cuenta la aportación de Constant y Weber, la obra *Capitalismo, socialismo y democracia*, de J. A. Schumpeter, escrita en 1942, representa tanto un ajuste de cuentas con el marxismo como el establecimiento del estatuto de la democracia liberal representativa.<sup>32</sup> Esta obra será la teorización de mayor impacto de las últimas décadas del siglo xx por lo que a la teoría democrático-liberal se refiere. Nos interesa, pues, destacar algunos aspectos fundamentales de la misma referidos tanto a la democracia como a las virtudes cívicas.

La conciencia de que se ponía en juego la fundación de un nuevo orden político había llevado a Constant a recurrir a la estructura de los principios constituyentes del *statu quo*, tal como lo han hecho los humanos desde su elaboración de los "mitos" emergentes en las sociedades etnológicas. Ahora bien, una vez asentados, desde el punto de vista liberal, los caracteres del sujeto moderno, que se presumen universalizables, Schumpeter convierte en una fuerte tesis histórico-antropológica, la consideración de una nueva naturaleza humana. El problema le parece tan decisivo a Schumpeter que establece un capítulo titulado: "La naturaleza humana en la política". En él considera que, desde un punto

de vista psico-sociológico, el comportamiento de los individuos en grupos amplios o de poder especialmente relevante, como "todo consejo de guerra compuesto de una docena de generales sexagenarios, muestra aunque sea de una forma atenuada, los rasgos que aparecen claramente en el caso de la chusma, especialmente el sentido de la responsabilidad reducido, un nivel inferior de energía intelectual y una sensibilidad mayor para las influencias extralógicas".<sup>33</sup> En esta línea de caracterización de la naturaleza humana, la actuación política de los individuos se muestra también ayuna de capacidad de volición independiente, de aptitud para deducir de una manera clara y rápida las consecuencias racionales de una situación o propuesta políticas. Así está claro que en los individuos históricos de estos nuevos tiempos "la precisión y la racionalidad en el pensamiento y en la acción no están garantizados", como lo suponía la democracia antigua. La calidad humana política es, a la postre, más bien fabricada por los grupos políticos. Con frecuencia el artefacto, creado al modo de la propaganda comercial, que algunos denominan la *volonté générale* de la teoría clásica, muestra que realmente "la voluntad del pueblo es el producto y no la fuerza propulsora del proceso político".<sup>34</sup> De esta manera, atribuir a la voluntad del individuo "una independencia y calidad racionales es completamente irreal". No se trata de negar, en general, a los seres humanos la capacidad de desarrollar opciones y opiniones acertadas en espacios amplios de tiempo y sin premura. "Sin embargo, la historia consiste en una sucesión de situaciones a corto plazo que pueden alterar el curso de los acontecimientos". Y, en tales situaciones, bien puede afirmarse que las cuestiones importantes y decisivas no son necesidades determinadas por el pueblo sino creadas para su aprobación.<sup>35</sup> Si aún hay alguien que, sin apoyo empírico alguno, pretenda seguir hablando y atribuyendo al pueblo las virtudes éticas y dianoéticas atribuidas a los antiguos, habría que pensar que se trata de posiciones que, en su afán de seguir defendiendo la "responsabilidad" del pueblo, tienen un valor más bien cercano a las creencias religiosas. Así pues, "el método democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo".<sup>36</sup> El significado de esta concepción estriba en que la democracia implica un método de lucha competitiva y el método electoral es el apropiado para este fin. Aunque de hecho el pueblo no gobierna nunca, podemos aceptar, afirma Schumpeter, que gobierna por definición.



Las llamadas virtudes democráticas responden, pues, a los elementos de dignidad humana, a la satisfacción que procede del sentimiento de que las cuestiones políticas parecen asociarse a las ideas propias de cómo deben ser, a la actitud de confianza de los ciudadanos con respecto al gobierno, así como al respeto y apoyo del hombre de la calle. Estos elementos son, justamente, los que componen y dan sentido a la democracia representativa. La idea de competencia entre individuos para conseguir los votos del electorado conlleva, claramente, acabar con la idea de "pueblo", por un lado, y, por otro, a partir de las premisas ya aceptadas, revelar la idea de "bien común" como un anacoluto; pues, a no ser de manera fortuita, el bien común carecería de unidad y de sanción racionales y no tendría sentido por sí mismo. Como se ha argumentado anteriormente, los individuos no se pueden atribuir una voluntad que implicara una independencia y una racionalidad que llevaría a todos a una conclusión, independientemente de la presión de los partidos y la fuerza de la propaganda. La democracia significa tan sólo que el pueblo tiene la oportunidad de elegir entre los candidatos que han decidido competir por sus votos, aceptar o rechazar los hombres que han de gobernarle. Esta idea de competencia supone el estrecho lazo de sentido y de método que la democracia impone al líder en relación con el comerciante o el productor. De este modo, viene a ser correcta la opinión de un viejo político que afirmaba: "Lo que los hombres de negocios no comprenden es que yo opero con los votos exactamente igual que ellos operan con el aceite". Por su parte nuestro autor escribe que "ni un almacén puede ser definido por sus marcas ni un partido definirse por sus principios. Un partido es un grupo cuyos miembros se proponen actuar de consuno en la lucha de la competencia por el poder".<sup>37</sup> Esta constatación del sentido de la democracia representativa apunta a la idea de éxito por parte del gobernante así como a la necesidad de su profesionalización, es decir, la política "se convierte inevitablemente en una carrera".<sup>38</sup> La democracia, en fin, es "el gobierno del político".<sup>39</sup> A través del rodeo teórico de Schumpeter se recupera la figura del "caudillo", de raíz weberiana.<sup>40</sup> De éste, escribe nuestro autor, frente a la teoría clásica<sup>41</sup> que atribuía al electorado un grado de decisión completamente irreal, la teoría del caudillaje responde, con mayor grado de realismo, al modo de actuar de las colectividades. Una vez más sería el caudillo, el político, quien propondría los modos de afrontar la realidad, atrayéndose emocionalmente al electorado y evitando "la estampida" de este último ante el reto de tener que formular soluciones a los problemas políticos.<sup>42</sup>

### III. En torno a las virtudes democráticas

El rodeo que hemos realizado a través de tres grandes figuras del liberalismo político tenía por objeto mostrar que el "desafecto" hacia la práctica democrática, que teorizan y asumen aquellos mismos que preconizan el estudio de la ciudadanía hoy, tiene sus raíces profundas y propias en la llamada "democracia de los modernos" o democracia liberal representativa. Desde esta perspectiva se convalida como "acertado y adecuado" el hecho de que "los ciudadanos pasivos que prefieren las satisfacciones de la vida familiar y profesional a los deberes de la política no están necesariamente equivocados". El insistente énfasis en los placeres de la vida privada frente a los deberes cívicos asumidos por los antiguos<sup>43</sup> es característico del liberalismo en cuanto tal desde su conformación en el siglo XIX. Incluso en las fuentes de los considerados liberales *avant la lettre* encontramos la valoración del distanciamiento de la política como propio de aquéllos que disponen de tiempo para el ocio así como de los que se afanan en una vida de negocios y comercio.<sup>44</sup> El umbral de diferenciación con respecto a los antiguos estriba en que estos últimos eran meras piezas de un engranaje: la polis, que les hacía consumir todo su tiempo, aunque los ciudadanos encontrarán compensaciones en el autogobierno de su vida en el ámbito de la política. Este es un tópico traído a colación hasta la saciedad, incluso por autores de nuestro tiempo, aun sin haberlo contrastado, por ejemplo, con la vida real de los atenienses. el mejor ejemplo de una polis gobernada por sus miembros. Pues bien, habría que recordar aquí, en primer lugar, las luchas sociales que llevaron a cabo los atenienses por causa de la absoluta desigualdad en el reparto de las tierras y la caída en la esclavitud de quienes no podían hacer frente a sus deudas. Hubo que esperar a la reforma de las leyes por Solón, a finales del 509, para acabar con la esclavitud de los ciudadanos atenienses más pobres. Solón dio paso a una legislación que quiso corregir los extremos más sangrantes dentro de los demos "sin permitir a nadie, comenta, triunfar injustamente sobre otro". Ciertamente, estas leyes de protección a los ciudadanos más pobres no supuso el apaciguamiento de un pueblo con escasos medios de subsistencia, ni la desaparición de las diversas capas de aristocracia y dinero. Lo extraño, afirma Finley, es explicar cómo pudo durar tanto la democracia en Atenas, en una continua tensión entre los líderes de la élite y el campesinado, incluso cuando se decidió aumentar la participación directa de los pobres en el orden político de la ciudad.<sup>45</sup> Pues bien, la vida de los atenienses en los momentos de mayor esplendor de la polis, que viene a coincidir con el mando



de Pericles, es reflejada por Tucídides en el discurso que pone en boca de Pericles, justo en su oración fúnebre: "El nombre de nuestra constitución, dice Pericles, es democracia porque no entregamos la ciudad a una oligarquía, sino a un sector más amplio de ciudadanos; y en realidad, sus leyes dan a todos indistintamente los mismos derechos en la vida privada... La vida política de nuestra ciudad se desenvuelve libremente... Puesto que no hay prohibición alguna en la vida privada, (subrayado mío), no transgredimos la ley en las relaciones públicas, sino que sentimos reverencia hacia ella... He de decir, en definitiva, que nuestra ciudad, en su conjunto, es la escuela de la Hélade y que, en mi opinión, cada uno de nosotros personalmente desarrolla una personalidad autónoma que acepta con elegante flexibilidad las más diferentes formas de vida" (Subrayado mío).

No obstante, ni los puestos de mayor relevancia en Atenas fueron ocupados por rotación, sino elegidos entre la clase más poderosa, ni las asambleas tuvieron fácil su desarrollo por falta de quórum en muchas ocasiones, ni las votaciones fueron siempre tan libres y limpias como se podría suponer. Ahora bien, la escuela de democracia y el ejercicio de las virtudes ciudadanas, especialmente por parte de la *boulé* o Consejo de los quinientos, generó durante 170 años uno de los momentos políticos de mayor calado y radicalidad entre los que la historia nos ha ofrecido. En definitiva, fueron miles de ciudadanos los que se ejercitaron en la discusión y toma de decisiones de modo inmediato y directo sobre la guerra y la paz, sobre las alianzas con los extranjeros, sobre la elección de mandos, sobre la gestión de los magistrados, sobre los que intentaban transgredir las leyes, etc.

No es, empero, la nostalgia de un régimen democrático totalmente directo, que nunca existió, lo que está en la base de nuestras preocupaciones. Son más bien los límites y las contradicciones de la democracia representativa implantada en nuestro tiempo, añadidas a las argumentaciones sobre su idoneidad lo que nos mueve a considerar la necesidad y la posibilidad de virtudes democráticas de mayor capacidad y de mayor potencia, con una mayor implicación de responsabilidad que las exigidas por este tipo de democracia. Ciertamente, una consideración crítico-normativa, como la que realizamos desde la filosofía política, no puede aportar los remedios concretos para las diversas situaciones que se dan en nuestra vida política. Con todo, una parte importante de nuestra discusión se centra, en primer lugar, en mostrar los límites y las contradicciones de una propuesta como la de la democracia representativa y, en segundo lugar, en dejar entreabierta la puerta para algunas de las vías

prácticas, empíricas, que se están ensayando en varios campos para una participación y responsabilidad mayores en el orden de la vida política.

Las virtudes democráticas o cívico-políticas responden a la demanda y al compromiso de los ciudadanos por establecer un espacio público, ligado a la defensa del bien común, como constitutivo de la libertad de todos. Esta definición se aviene con diversas tradiciones que fueron olvidadas o solapadas, especialmente a partir del liberalismo del XIX. Se trata, por tanto, de recuperar en parte orientaciones, prácticas y formas de concebir la vida política que han quedado como "sendas perdidas" en la historia. Esta recuperación no tiene por objeto la propuesta de implantar o asumir una forma concreta de concebir la democracia en algún tramo de su tradición. Lo que pretendemos, más bien —en un momento de cierta "impenetrabilidad", como el que se ha conformado a partir de los años noventa— es realizar tentativamente una reorganización cognitiva y de orientación de valor en el campo de la política, uno de los ejes principales de nuestra posición como sujetos en el momento actual. Es pues, más una tarea por realizar, como sugiere Skinner, que una simple traslación de una parte de la tradición al momento presente. Se trata de situar a los ciudadanos como partes fundamentales de un tipo de democracia que constituya su propia posibilidad de ser libres. Nuestro referente polémico sería así la democracia representativa que, en última instancia, deja a los ciudadanos únicamente la función de electores, ni bien informados ni capaces de responder a cuestiones claves de nuestro momento, que solamente pueden escoger una lista u otra de representantes políticos.

No se puede negar que la democracia liberal representativa, especialmente a través de las constituciones modernas, ha conseguido superar las características del Estado moderno hobbesiano, el cual implicaba la alienación al poder coercitivo y la imposibilidad de que los "súbditos" pudieran juzgar y actuar sobre las determinaciones del Estado. Como lo ha indicado Dunn, la democracia representativa ha coadyuvado a "neutralizar" el Estado de dominio absoluto, abriendo la posibilidad que supone una capacidad de los individuos para intervenir en lo que pudiera ser una forma limitada y comedida de autogobierno. En segundo lugar, ha creado la idea de una cierta responsabilidad gubernamental hacia los gobernados, aunque esta capacidad no pueda asegurar la prosperidad y la satisfacción de las necesidades del pueblo. Por último, el tercer servicio de la democracia representativa ha consistido en modificar "tanto a la democracia



como al Estado, eliminando las espinas de dos ideas extremas y potencialmente peligrosas. En pocas palabras, salvaguarda a la democracia para una economía capitalista moderna, pero también salvaguarda claramente la seguridad del Estado moderno para una economía capitalista moderna".<sup>46</sup> Ahora bien, ni en el orden del autogobierno ni en el de la economía se ha encontrado un término medio que pueda nivelar ambos extremos.

La relación entre ambos extremos resulta laxa y no bien fundada. Nadie puede confiar ni en la implicación sustantiva del Estado en el bienestar de la población ni en la medida del capitalismo para colaborar en los intentos de autogobierno. Las relaciones entre ambos extremos son tan sutiles como débiles, y la historia ha mostrado lo fácil que ha resultado romperlas en varias ocasiones durante el siglo xx, así como el fracaso de instaurar el sistema en países que cobraban su libertad tras los periodos de colonización. En cualquier caso, no se tiene un juicio apropiado acerca de las posibilidades de la democracia representativa, hermanada al sistema capitalista, si no se atiende a los procesos de cambio que han generado las dos grandes revoluciones, la norteamericana y la francesa, así como a los movimientos radicales de 1848 y 1871. Pese a todo, no podemos dejar de señalar "el enfriamiento" por parte de Constant de cualquier presentación utópica referida a la experiencia democrática de los antiguos. Pues bien, este "enfriamiento" tiene su versión más estructurada en la influyente obra de Schumpeter. Nuestro autor legaría a los liberales de los últimos decenios del siglo xx el aplanamiento total de aquel imaginario político que albergaba la idea de autogobierno tanto personal como público. No hay más que recordar la eliminación de la idea de "pueblo" y la suspensión de los referentes de la idea de soberanía, que le llevan hasta identificar la política con el político, agente comercial en competencia por el número de los votos para gobernar. Como lo afirma taxativamente, un partido no se puede definir por sus principios. "Si esto no fuera así, concluye, sería imposible a partidos diferentes adoptar el mismo programa exactamente o casi exactamente", siendo así las prácticas de los asociados las mismas que corresponden a los comerciantes.<sup>47</sup> No hay, pues, principios que marquen la forma específica de afrontar la realidad política, no hay programas de actuación, los sujetos electores no intervienen en la elucidación de ningún problema y los contendientes, en cuanto líderes o caudillos, son los que determinan los votos en juego a través de su capacidad de atracción personal. En definitiva, "La psicotecnia de la dirección de un partido y la propaganda del partido, las

consignas y las marchas musicales no son simples accesorios. Son elementos esenciales de la política. También lo es el *boss* (cacique) político".<sup>48</sup> Pertenece, pues, a la esencia del Gobierno el que los ciudadanos sean absolutamente pasivos, que no proyecten ningún tipo de ideas, de principios ni de formas de vida que habrían de ser asumidas por el mismo. La consideración de las posibles virtudes cívicas no tiene lugar en este horizonte político. No deja de ser sintomático de todo ello, por otra parte, que los gobiernos norteamericanos sean designados con el término "administración": la Administración de la Casa Blanca.

De hecho, el liberalismo ha venido sustentando una tesis acerca de la relación entre lo económico y lo político que es muy discutible: la no interferencia del Estado en las relaciones económicas. Esta tesis implica, en nuestra opinión, que la organización socioeconómica guarda una relación con lo político caracterizada por la precariedad. Por esta razón, la ruptura entre lo social y lo político se ha producido en diversas ocasiones. Es más: Polany llega a afirmar que la solución fascista puede ser entendida "como el *impasse* en el que se había sumido el capitalismo liberal para llevar a cabo una reforma de la economía de mercado, realizada al precio de la extirpación de todas las instituciones democráticas tanto en el terreno de las relaciones industriales como en el político".<sup>49</sup> Las relaciones sociales que el campo de la producción supone han marcado las diferentes formas de socialización de quienes, respectivamente, poseen los medios de producción y de quienes han de ofrecer obligatoriamente su capacidad de trabajo. Las relaciones de jerarquización, de asimetría y la posibilidad de ordenar cambios en la localización de los puestos de trabajo influyen decisivamente en la consideración de "subordinados" que adquiere el ingente número de asalariados. Esta situación se mueve a contracorriente del desarrollo de las virtudes democráticas que habrían de acompañar a todo grupo cuyos miembros decide convivir. Es más, si el imaginario político griego sufrió un enfriamiento de sus virtualidades utópicas en el contexto de la democracia de los modernos, la fecha de 1989, con la caída del muro de Berlín, indujo a muchos a perder la esperanza de una alternativa política viable. Para el liberalismo, en cambio, vino a saldarse de una vez la ideológica denostación de la democracia liberal y de la política por parte del marxismo.

Giovanni Sartori, un liberal neoclásico y especialista en teoría democrática, escribe tras la caída del muro de Berlín: "El viento de la historia ha cambiado de rumbo... Pero recordemos que el vencedor es la democracia *liberal*".<sup>50</sup> Para nosotros, lo que ello



significa es la superación de todo orden democrático asentado en principios cargados de valor normativo y atentos al interés general. "Bastará, pues, para nuestro propósito, enfatiza, con definir la mala política en términos económicos".<sup>51</sup> Así, de nuevo la dimensión económica prevalece sobre los aspectos que, en determinados momentos, habían tomado carta de naturaleza en la política, como la importancia de "lo público" para la protección de los ciudadanos. La esencia de una buena política, aclara nuestro autor italiano, presupone la existencia de una "economía económica". Una vez más, la economía impone su supuesta legitimación de origen, que tiene al Estado como instrumento de coacción para la defensa de la propiedad. No existe, propiamente, el sentido de lo público: no hay, pues, una analogía auténtica entre la expresión "hogar privado" y "hogar público". Desde esta perspectiva, lo que sigue siendo esencial en el Estado constitucional de "democracia formal" es el *homo oeconomicus*.<sup>52</sup> Así cierra Sartori lo que asume como el final de la historia ideológica y de crítica política<sup>53</sup>: "Resulta irónico (habida cuenta de quien inventó la expresión) que el "individualismo posesivo" sea, en la comparación entre la economía pública y la privada, el factor dominante, la ventaja intrínseca que ostentan los sistemas económicos basados en la propiedad".<sup>54</sup> Instaurado el "sujeto posesivo"<sup>54</sup> como centro de toda política científica no ideológica, Sartori califica la crítica de los *directistas*, los que instan a una democracia más deliberativa y participativa, como "fruto de una combinación de ignorancia y primitivismo democrático... Son niños que juegan con pensamientos infantiles... constitucionalmente analfabetos".<sup>56</sup> Lo que interesa destacar ahora, en un momento de cambio decisivo por el predominio de la democracia liberal representativa, es repensar el no-lugar de las virtudes democráticas que podrían cohesionar la sociedad política. El propio Sartori, más allá de su denostación a los críticos, se plantea los problemas de la democracia representativa como un modo de hacer enmudecer a los *directistas*. El autor italiano llama la atención sobre algunos problemas de la democracia que él representa y que no puede obviar. En primer lugar, se pregunta acerca de la crítica a los elegidos en la democracia representativa por su distancia respecto de los electores, por cuanto no parece que puedan representar realmente a los mismos dado el elevado número de los que participan en la elección. Máxime si tenemos en cuenta la total ausencia que media entre representados y representantes, la falta de ámbitos de discusión, de instituciones que canalicen los estudios y las aportaciones de grupos de electores. Pues bien, la respuesta de Sartori consiste en atribuir

el alejamiento a un simple "sentimiento subjetivo suscitado por el bombardeo de opinión realizado en los últimos 30 años precisamente por los enemigos de la democracia representativa" y, en todo caso, "no puede hacerse nada al respecto".<sup>57</sup> No deja de ser sintomático que, en primer lugar, un asunto tan central de la democracia participativa sea saldado con un "no se puede hacer nada", estableciendo la inanidad, la incapacidad de la democracia representativa y su propia descalificación como teórico de la misma, cuya argumentación –en última instancia– es la simple denostación del adversario como necio o infantil. No menor es la cuestión relacionada con la calidad de los elegidos, única defensa que le quedaba igualmente a Schumpeter para abrazar la idoneidad de la democracia representativa. Pues bien, la respuesta de Sartori no puede ser más desazonante: ante el reto de elegir a los mejores "nos hemos rendido completamente por ésto", refiriéndose no a los políticos sino a los estudiosos de la política. Es más, llega a escribir, "las elecciones tenían por objeto seleccionar, pero se han convertido en una forma de seleccionar lo malo, sustituyendo un liderazgo valioso por un liderazgo impropio. Podría pensarse, como he señalado, que esta evolución era inevitable".<sup>58</sup> El único reducto de contra argumentación que le resta a Sartori es contraponer la democracia directa, que exigía a los ciudadanos una información adecuada de los asuntos, a la democracia representativa, que él sustenta y cuyo mérito principal estriba en su funcionamiento "aunque su electorado sea mayoritariamente analfabeto (véase la India), incompetente y esté desinformado". En suma, se pretende justificar la democracia representativa por la elección cualitativa de los elegidos, de los mejores, aunque en nuestro tiempo presente sea elegido "lo malo... un liderazgo impropio". Se rechaza, al mismo tiempo, la necesidad de virtudes y conocimientos en los electores, en cuyo caso uno se pregunta: ¿cómo van a elegir lo mejor los ciudadanos, quienes, por cierto, son analfabetos y están desinformados por las estadísticas y la televisión? Si no hay fuentes, mediaciones, foros de interrelación entre electores y elegibles, necesariamente estamos abocados a la peor de las situaciones en el ámbito de la política, fenómeno que históricamente se ha hecho irreversible.

¿A quién sirve la democracia representativa? Quizás tendríamos que despedirnos de la democracia en cualquiera de sus formas concretas de elección para situar su garantía, como proponía Schumpeter, "en un estrato social que sea él mismo producto de la política como cosa natural".<sup>59</sup> Habríamos llegado así a la contradicción total de una teoría de la democracia: se daría paso a una nueva casta separada del resto de la ciudadanía,



una casta de políticos, que, de "modo natural", se sucederían unos a otros, ya que, en definitiva, el pueblo elige únicamente entre aquellos que se presentan a la elección. El supuesto final de las ideologías, que alimentan tanto Schumpeter como Sartori, situados entre los más destacados liberales en cuanto cultivadores teóricos de la democracia, sería justamente la construcción de la mayor de las ideologías, consistente en afirmar que los humanos no actúan, no piensan o no se comprometen por ningún ideal político, por ningún principio ético-político, por ningún proyecto de vida propio y/o ajeno, por ninguna mejora de lo humano.

Hasta el momento, tal como se deduce de los presupuestos liberales de la democracia representativa, lo que se presenta como una tesis irreductible en el liberalismo, incluso tratándose de los autores con mayor *pathos* ético y social, es la negación de bien común. Pero, como lo argumenta Skinner, cuando usan el término lo hacen con referencia a la suma total de bienes individuales. Como insistentemente sostienen, su tesis se "opone, ante todo, a la posibilidad de que el concepto sea justificadamente aplicado de modo tal que otorgue prioridad al bien común o al bienestar general sobre el bien -y especialmente la libertad- de los ciudadanos individuales".<sup>60</sup> La cuestión que viene latiendo en toda la discusión sobre la democracia representativa y la necesidad o el lugar de las virtudes cívicas radica en saber si las obligaciones políticas implican interferencias en la vida de los demás y si estas interferencias atentan contra el igual derecho de todos los ciudadanos a diseñar sus propias formas de vida y a perseguir las mismas. Skinner, así como un amplio grupo de profesores entre nosotros, acude a una tradición de pensamiento político, el republicanismo, que quedó varado en un momento de la historia, perdiendo su visibilidad y virtualidad en función del triunfo del liberalismo. Después de hacer mención a los autores y obras de dicha tradición, Skinner apela para su argumentación a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, obra de Nicolás Maquiavelo. El autor inglés intenta establecer la relación entre los ideales de justicia, la libertad y el bien común. Se atiene para ello a la afirmación de Maquiavelo según la cual los Estados libres son aquellos que, no estando sujetos a ningún poder externo, pueden vivir y gobernarse a sí mismos. Los Estados pueden perder su libertad bien por la ocupación de una fuerza exterior, bien por las intrigas de los políticos locales o bien por las ambiciones desmedidas de algunos que manipulan para tomar el poder de la ciudad. En estas condiciones, sólo el sentido de una virtud pública, que comprometa al cuerpo político de los ciudadanos, puede hacer desistir a unos y otros de tomar la ciudad o de

corromperla interiormente para acceder al dominio de la misma. Por tanto, en un caso como en el otro la posibilidad de la libertad personal para los ciudadanos pasa por establecer y asumir un espacio público donde poder deliberar y decidir, o por estatuir un bien común que sea el contexto de una libertad real. En ambos supuestos -la toma de la ciudad o su corrupción interna- ni el Estado ni el bien común pueden ser pensados como factores o instrumentos de la libertad de todos. No es la prosecución de la libertad individual lo que permite el mantenimiento de la independencia de la ciudad y de la autonomía de la libertad, sino, por el contrario, es el bien común el contexto en el que es posible insertar y vivir la libertad. En términos de John Curran, citado por Skinner: "la condición bajo la cual Dios concedió la libertad a los hombres es la eterna vigilancia". El "beneficio común" de vivir en una comunidad libre es que cada cual "está en condiciones de disfrutar en libertad" de sus posesiones y su peculiar estilo de vida, escribe Skinner parafraseando a Maquiavelo. Más concretamente, "la aparente paradoja en la cual estos autores depositan su mayor entusiasmo se articula, entonces de la siguiente manera: sólo podemos disfrutar de la máxima libertad individual si no la anteponeamos a la búsqueda del bien común... El único camino que lleva a la libertad individual es el sendero del servicio público".<sup>61</sup>

Todo documento de cultura ha de ser cepillado a contrapelo, afirma W. Benjamín, pues todos ellos son, al mismo tiempo, un "documento de barbarie". De ahí que Skinner insista en que para articular una respuesta a los problemas de la ciudadanía y las virtudes democráticas hoy, es necesario enfrentarse a ello como un reto y una tarea nuevos. No podemos considerar ninguna de las tradiciones emancipatorias como un prontuario en el que estén dadas las virtudes democráticas como un todo. Pero no cabe duda de que la defensa de la libertad no puede ser considerada como un logro individual, puesto que toda posibilidad de ser libres, el sentido de la libertad misma, sus referentes de entendimiento están mediados por la socialización en el orden de la libertad. Sin la experiencia social de la libertad, sin la capacidad de "institución" (Castoriadis) de la sociedad, sin el reconocimiento del otro, sin la existencia de la ley, no podría conformarse la autonomía del individuo. El lenguaje, el horizonte simbólico creativo, el significado de las formas de vida nos preceden como un "cuasi ontológico", en términos de Wellmer. En consecuencia, si queremos poder ser y vivir en libertad, hemos de asumir el ámbito de la política, el campo del espacio público, la propia organización política como una realidad nuestra, como un bien



común que nos pertenece y que nos constituye como seres libres. Desde esta perspectiva resulta significativa la "Advertencia del autor" con la que hace preceder Montesquieu su obra *Del espíritu de las leyes*. Nuestro autor señala expresamente que su postura ante la política inaugura una forma de lenguaje y una serie de conceptos tan nuevos que "he tenido que buscar palabras nuevas o dar a las antiguas nuevas acepciones"<sup>62</sup>. Y eso nuevo de que habla es la *virtud*, la virtud política, un nuevo campo normativo que hemos de diferenciar de la virtud ética o de la moral religiosa. La virtud referida a la República consiste en "el amor a la patria, el amor a la igualdad". Es evidente, aclara, que una monarquía necesita menos de la virtud, ya que en la monarquía "quien hace las leyes está por encima de ellas", así como "las costumbres de un pueblo esclavo son parte de su esclavitud; las de un pueblo libre son parte de su libertad"<sup>63</sup>. Hay, pues, una clara distinción cualitativa de lo que son las virtudes democráticas de las referidas a otro tipo de regímenes, en función del grado histórico conseguido en el ámbito de las libertades. Instalada en el orden de la República, la *virtud* "es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad". El amor a la patria no estriba en una simple solidaridad de los individuos en tiempos difíciles o circunstancias adversas, como puede ser la intrusión de un enemigo en nuestro país. El amor a la patria traduce, por el contrario, las virtudes que dan o proporcionan cohesión social, que asientan y dan contenido a la idea de bien común como contexto en el que se apoyan y vivifican las libertades de los individuos. El amor a la patria tiene connotaciones claras de la idea que, andando el tiempo, elaborará Hegel a través del concepto de la *Sittlichkeit*, que si bien no contiene la dimensión ontológica, la idea de realidad superior que está en la base de la formulación hegeliana. La *Sittlichkeit* consiste en la unidad expresiva que alcanzó la polis griega. Se trata de una realidad humana autosuficiente, como puede serlo el Estado. La *Sittlichkeit* implica las normas, la vida activa y las instituciones que conforman la cohesión social del Estado. Se trata de una realidad humana expresiva que se mantiene por la actividad de los ciudadanos. En definitiva, se formula, en otra clave, la idea de que lo más importante para el hombre radica en su participación en la vida pública frente a la particularidad de la vida privada. En segundo lugar, la exigencia de igualdad que establece Montesquieu como dimensión esencial afecta a la posibilidad de que los ciudadanos se hagan cargo de sus deberes políticos. La libertad no es una categoría universalizable que homogeneice a todos los individuos en cuanto a la realización de las opciones o proyectos de vida de los mismos. El desarrollo activo de la

libertad y de las capacidades humanas implica lo que podemos denominar "contextos de libertad". La libertad no se activa de igual modo en todos los seres humanos por el hecho mismo de existir. Un paria, gran parte de los habitantes subsaharianos, las mujeres sometidas al dominio del patriarcalismo, los que padecen pobreza severa en el mundo, los parados estructurales de una gran mayoría de países no disfrutan del hecho de la libertad (algunos ni siquiera alcanzan el umbral de la misma) en relación con los que disponen desde la educación al derecho a la sanidad, un trabajo remunerado dignamente y que les permite tener espacios de tiempo para un desarrollo plural de sus capacidades.<sup>64</sup> Se expresa así la compleja línea de conjunción de la economía y la política. No hay un régimen político único que pueda albergar diversas formas de economía. Montesquieu aborda con gran agudeza el problema cuando afirma, en primer lugar, que "toda desigualdad en la democracia debe dimanar de la naturaleza de la democracia y del principio mismo de la igualdad". Y como norma general establece que "en una buena democracia no basta que las porciones de tierra sea iguales, sino que han de ser pequeñas".<sup>65</sup>

Aristóteles escribía en su momento que "las suposiciones pueden hacerse a voluntad, pero sin imposibles". (*Política*, 1265<sup>a</sup>, 15). Es decir, el mero imaginar un posible mundo alternativo se convierte, frecuentemente, como en el caso de Platón, no ya en la formulación de utopías sino en el diseño de mundos contrafácticos, entendiendo por tales mundos los que no tienen ninguna viabilidad desde los datos de la antropología de que disponemos. Así, nadie podrá ver en nuestro discurso filosófico-político una presunta alternativa a todos los males señalados o a todos los problemas planteados. Más bien, hemos pretendido mostrar, en primer lugar, los límites internos, las incapacidades y hasta las contradicciones que se dan en el seno de la democracia liberal representativa. Ello es, en principio, un modo razonable de abandonar ciertos caminos e indagar formas alternativas posibles y plausibles. Hablar de *posibilidad* implica no admitir la realidad dada como algo estanco así como apostar por realizaciones, que si bien tienen raíces en la realidad presente, no se siguen de ella sin más. La *posibilidad* es una de las formas que modulan el pensamiento como capacidad de alumbrar algo nuevo, de traspasar lo inmediato. En segundo lugar, la presentación de otras formas de teorizar la vida política en común tenía como su horizonte comprensivo el hecho de que históricamente se habían ensayado otras formas políticas de vida en común. Aunque no exentas de elementos de "barbarie", por seguir con la cita de Benjamín, algunas de las consideraciones mencionadas,



que guardan relación con el "republicanismo", hacen patentes alternativas que se han visto truncadas históricamente por la imposición del liberalismo-capitalista, si hemos de admitir la posición de Schumpeter, para quien "la democracia moderna es un producto del proceso capitalista"<sup>66</sup>, o los conceptos empobrecedores y economicistas implicados en la vuelta del "individualismo posesivo" de Sartori, en cuanto sujeto propio de la democracia realmente existente. En tercer lugar, es conveniente atender a algunos elementos de la realidad que, al menos, plausibilizan el empeño de una teoría democrática alternativa o la elaboración de enmiendas, si es que es posible, a la ya existente, aunque los elementos aportados sean modestos. Desde esta perspectiva creo importantes y alentadores los estudios de Joan Font, así como los pertenecientes a otros teóricos incluídos en su obra, sobre una renovación democrática de la vida pública<sup>67</sup> desde espacios asociativos plurales de orden local, municipal, con proyección en ámbitos "autonómicos", es decir, los espacios que siguen siendo una asignatura pendiente de los teóricos de la democracia tanto participativa como deliberativa. "La principal conclusión, escribía Font en diciembre de 2003, la hemos apuntado ya varias veces: no existe un mecanismo participativo perfecto, que reúna todas las características ideales. Tener participantes representativos, informados, que sean lo más numerosos posibles y que salgan de la experiencia más predisuestos a participar que antes, todo ello por poco dinero y dando lugar a una resolución que tenga un fuerte impacto en la toma de decisiones final es una cuadratura del círculo quizás excesiva. Incluso mecanismos que cuentan con más ventaja que inconvenientes, como los presupuestos participativos o los jurados ciudadanos, tienen problemas indudables. Sin embargo, ser conscientes de la amplia gama de posibilidades existentes, de que a partir de estas ideas casi todo puede ser inventado y de cuáles son los déficits que deberemos afrontar según cual haya sido nuestra elección supone ya un gran paso adelante".<sup>68</sup>

## Notas

- <sup>1</sup> Kymlicka, W. y Norman, W.: "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en la teoría de la ciudadanía". En: *La Política*, nº 3, 1996, págs. 5-33.
- <sup>2</sup> Art. cit., pág. 16. El subrayado es mío.
- <sup>3</sup> Art. cit., pág. 17.
- <sup>4</sup> Especialmente si tenemos en cuenta que el término "liberalismo" fue acuñado por las Cortes de Cádiz en 1812. Antes de esa fecha podemos hablar, sólo y propiamente, de un liberalismo *avant la lettre*.
- <sup>5</sup> Cito dicho texto por la traducción realizada por M<sup>a</sup> Luisa Sánchez Mejía: *Benjamin*

## democracia, ciudadanía y virtudes públicas

- Constant: Escritos políticos*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1989.
- <sup>6</sup> Art. cit., pág. 262.
- <sup>7</sup> Art. cit., pág. 266.
- <sup>8</sup> Art. cit., pág. 282.
- <sup>9</sup> El subrayado es mío.
- <sup>10</sup> Art. cit., pág. 261. El subrayado es mío.
- <sup>11</sup> Art. cit., pág. 281.
- <sup>12</sup> Hegel, G.F.: *Filosofía del derecho*, 1820, párrafos 243-245.
- <sup>13</sup> Weber, M.: *El político y el científico*. Madrid, 1972, tercera edición, pág. 177.
- <sup>14</sup> Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, 1979, quinta edición, pág. 17.
- <sup>15</sup> Ob. cit., pág. 8.
- <sup>16</sup> Weber, M.: *El político y el científico*. Madrid 1972, tercera edición, págs. 223-24.
- <sup>17</sup> Su relación y entendimiento personal con Tönnies es evidente en la consideración de que las relaciones sociales modernas eran el resultado histórico del capitalismo y las clases sociales en conflicto y no tenía ningún tipo de nostalgia por la época premoderna.
- <sup>18</sup> "El estado nacional y la política económica alemana". En: *Escritos políticos*, I, pág. 18.
- <sup>19</sup> Cfr. Beetham, D.: *Max Weber y la teoría política moderna*. Madrid, 1979, pág. 30.
- <sup>20</sup> Cfr., por ejemplo, *Escritos políticos*, I, pág. 27.
- <sup>21</sup> Un liberal como Kymlicka afirma el distorsionamiento del pensamiento liberal por su justificación del colonialismo, llegando a fetichizar el "crecimiento económico" y "el dominio de la naturaleza". Cfr. Kymlicka, W.: *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, 1996, págs. 78 y ss.
- <sup>22</sup> *Escritos políticos*, I, pág. 61.
- <sup>23</sup> La vieja usanza durante el dominio ejercido por las élites agrarias, como fue el caso de los junkers en Alemania, era la de establecer dos partidos, de carácter aristocrático, que contraponían la parlamentarización a la democracia.
- <sup>24</sup> Lo esencial en el orden político es la existencia de líderes que persiguen el poder para la realización de ciertos ideales. Desde esta perspectiva, la pregunta correcta con respecto al parlamento no es ya su capacidad de actuar sino "la pregunta inversa, en el sentido de si los partidos permiten o no, en una democracia de masas, el ascenso de personalidades rectoras". *Escritos políticos*, I, pág. 157.
- <sup>25</sup> Parlamento y Gobierno". En: *Escritos políticos*, I, pág. 102. El subrayado es mío.
- <sup>26</sup> Weber, M.: *Economía y sociedad*. México, 1977, tercera reimpresión, pág. 704.
- <sup>27</sup> En cualquier caso, no se puede negar el carácter verdaderamente dramático con que se enfrenta Weber a las situaciones límite en que le situaron tanto su estudio del desarrollo de las sociedades como la experiencia de una guerra perdida. Cabría, por tanto, hacer otras lecturas más matizadas, lo que no nos permite el espacio acordado. Quisiera, en fuera de este reconocimiento de la propia complejidad de la obra y del momento, así como de su persona, hacer mención a un texto que refleja la máxima tensión en que se sitúa Weber: "Es, por el contrario, infinitamente conmovedora la actitud de un hombre maduro (de pocos o muchos años, que eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: "no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo". Esto sí es algo auténticamente humano... Desde este punto de vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre

que puede tener "vocación política".

<sup>28</sup> "Sobre la actualidad de la ciudadanía". En: Quesada, F.: *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Edit. Estudios de la UNED. Madrid, 2002, págs. 22-27.

<sup>29</sup> Locke, J.: *Segundo tratado sobre el gobierno*, & 135.

<sup>30</sup> Pérez Díaz, V.: "Fin de siglo y final de la historia". En *El País*, 9 de julio de 1989.

<sup>31</sup> Ferrajoli, L.: *Derechos y garantías*. Madrid, 1999, pág. 103. El subrayado es mío.

<sup>32</sup> Cito por la traducción ofrecida por Ediciones Folio. Barcelona, 1984.

<sup>33</sup> Schumpeter, ob. cit., pág. 329.

<sup>34</sup> Ob. cit., pág. 336.

<sup>35</sup> Ob. cit., pág. 338.

<sup>36</sup> Ob. cit., pág. 343.

<sup>37</sup> Ob. cit., pág. 359.

<sup>38</sup> Ob. cit., pág. 362.

<sup>39</sup> Ibid. El subrayado es mío.

<sup>40</sup> Como se sabe, la propuesta del caudillaje por parte de Weber acabó situándose en el filo de la navaja en función de la subida al poder de gobernantes totalitarios, así como, después, con la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y el intento de asimilación schmittiana, que injustamente, algunos pretendieron llevar a cabo.

<sup>41</sup> Hay un breve pasaje de sumo interés para calibrar el sentido de "la política" para Schumpeter. En cierto momento nuestro autor confía en que podría darse una democracia deliberativa y/o participada. Se trata de la nación suiza. "Suiza, escribe, es el mejor ejemplo. Hay tan poco por qué disputar en un mundo de campesinos que, a excepción de los hoteles y bancos... los problemas políticos son tan simples y tan estables que es de esperar que los comprenda y esté de acuerdo en cuanto a ello una abrumadora mayoría". Ob. cit., pág. 342. Lo curioso es que, en esa supuesta democracia directa que se aproxima a la concepción clásica, no representa, para Schumpeter, *ningún problema político* el hecho de que una mayoría, la representada por la mujeres, no tenía derecho al voto, concedido ya en varias naciones y reclamado en su propio país. Las mujeres suizas no votarían hasta la década de los setenta.

<sup>42</sup> No hemos hecho mención al problema de las virtudes de los políticos porque pensamos tratarlo en el siguiente apartado. Podríamos señalar, no obstante, la contradicción que supone el estatuto de ciudadanía pasiva de los electores y el desinterés e incapacidad para los problemas políticos que se les atribuye con la afirmación de que los políticos han de ser de "una calidad suficientemente elevada" (¿quién y cómo lo determina?), o con el supuesto de que los electores –tras su descalificación epistémica y moral, así como así como los parlamentos tienen que tener un nivel intelectual y moral lo bastante elevado.

<sup>43</sup> No entro en la cuestión de determinar cuál sería el número de ciudadanos en la tierra cuya vida privada resultaría tan plena de felicidad y rica en ocio y consumo de bienes que no tendría sentido para ellos volverse hacia lo público, donde se juega en gran medida su posibilidad de vivir con dignidad.

<sup>44</sup> Por ejemplo, Locke, en carta del 17 de octubre de 1690, escribe a Edward Clarke: "el celo y la prestancia de vosotros hace innecesario para nosotros los que no tenemos ocupaciones que tan siquiera pensemos en lo público", como les sucede a los que se dedican a sus negocios, quienes "piensan que es superfluo e impertinente mezclarse en ellos o darse de cabezazos sobre esos mismos asuntos". Citado por Jojn Dunn: "La libertad como valor político sustantivo". En : Castro Leyva (edit.): *El liberalismo como problema*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1991, pág. 42.

<sup>45</sup> Finley, M.I.: *El nacimiento de la política*. Barcelona, Edit. Crítica, 1986, pág. 113. Ciertamente, Aristóteles distinguió la democracia de los pobres de la democracia de los aristócratas. La diferencia entre estos dos tipos de democracia no estribaba en el

uso de la "mayoría" para tomar las decisiones sino en que una era la democracia de los pobres, de los muchos, y la otra la de los ricos, o los pocos.

- <sup>14</sup> Dunn, J.: "Conclusión". En : Dunn, J. (edit): *Democracia*. Tusquet. Barcelona 1995, págs. 300-301.
- <sup>15</sup> Schumpeter, J. A.: Ob. cit., págs. 359-60.
- <sup>16</sup> Ob. cit., pág. 360.
- <sup>17</sup> Polany, K.: *La gran transformación*. Madrid. Ediciones La Piqueta. Madrid, 1989, pág. 371.
- <sup>18</sup> Sartori, G.: "Una nueva reflexión sobre la democracia, las malas formas de gobierno y la mala política". En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, septiembre 1991, p. 459.
- <sup>19</sup> Art. cit., pág. 466.
- <sup>20</sup> Resulta tan acrítico como ahistórico emplear el término griego del *oikos* como si pudiera engarzarse en una economía de mercado, siendo su elemento primero y fundamental. Véase a este respecto el capítulo: "Los límites políticos de la economía premoderna", de Ocock, J. G.A.: *Historia e Ilustración*. Marcial Pons Madrid, 2002, pág. 341 y ss.
- <sup>21</sup> Otro elemento distinto de interpretación, que intenta arrojar alguna luz sobre el cambio de sentido de la historia medido por la exaltación del "sujeto posesivo" y la demonización de lo público, es el expuesto por Hobsbawm: "...fue el resultado del miedo. Miedo de los pobres y del bloque de ciudadanos más grande y mejor organizado de los Estados industrializados, los trabajadores; miedo de una alternativa que realmente existía miedo de la propia inestabilidad del sistema". Artículo: "Adiós a todo eso". En: Blackburn, R. Edit.: *Después de la caída*. Crítica, 1993, págs. 133-134. No puede uno olvidar el propio miedo de los poderosos en Atenas cuando, tras la reorganización de los demoi por Clístenes, temían por sus propiedades dado que los "muchos", los pobres, dominantes en la democracia existente, podían volcar la balanza hacia otro lado.
- <sup>22</sup> Sartori, G.: Art. cit., pág. 467.
- <sup>23</sup> Como se sabe, el mentor del término "sujeto posesivo" para realizar un estudio determinante sobre el liberalismo fue Macpherson ante lo que consideraba como fracaso del liberalismo para dar cohesión a la sociedad. El término "sujeto posesivo" corresponde a la idea de que "el individuo, se pensaba, es libre en la medida en que es el propietario de su propia persona y de sus capacidades. La esencia humana es la libertad de la dependencia de las voluntades ajenas, y la libertad es función de la posesión... La sociedad política se convierte en un artificio calculado para la protección de esta propiedad y para el mantenimiento de una relación de cambio debidamente ordenada". En: Macpherson, C.B.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Fontanella, Barcelona, 1979, 2ª edic., págs. 16-17.
- <sup>24</sup> Sartori, G.: "En defensa de la representación política", en: *Claves de la razón práctica*, nº 91, 1999, págs. 2 y 4. Corresponde a un texto leído en las Cortes españolas. Sobre este artículo se han pronunciado Roberto Gargarella y Félix Ovejero, con los cuales coincido en los asuntos más graves y "gruesos", pero mi esquema responde a otro planteamiento discursivo. Tampoco puedo entrar a discutir aquí con algún otro autor que ellos introducen en su trabajo.
- <sup>25</sup> Art. cit., pág. 5.
- <sup>26</sup> *Ibid.*
- <sup>27</sup> Schumpeter, J.A.: Ob. cit., pág. 369.
- <sup>28</sup> Skinner, Q.: "Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad". En: *La política*, nº 1. Barcelona, 1996, pág. 140.
- <sup>29</sup> Skinner, Q.: Art. Cit., pág. 147.

<sup>42</sup> Montesquieu, Ch.: *Del espíritu de las leyes*. Orbis, Barcelona, 1984. Tomo I, pág. 29

<sup>43</sup> Ob. cit., pág. 263.

<sup>44</sup> Un liberal como Dahrendorf denuncia que, a partir de los años 80, se ha conformado en nuestros países una "clase baja" que "si se perdona la crueldad de la expresión, no se necesita de ellos. El resto podría (y querría) vivir sin ellos... En consecuencia ellos no pueden ayudarse a sí mismos." Sus miembros "no pueden siquiera alcanzar a poner sus pies en el primer escalón" de la estratificación social. Y esta situación "delata una disposición a suspender los valores básicos de la ciudadanía". Ello representa la quiebra total de la sociedad. Dahrendorf, R.: "La naturaleza cambiante de la ciudadanía". En: *La política*, nº 3, octubre 1997, págs. 144-145. Esa difícil coimplicación de economía y política le ha llevado a hablar de "la cuadratura del círculo".

<sup>45</sup> Ob. cit., págs. 63 y 64.

<sup>46</sup> Ob. cit., pág. 376.

<sup>47</sup> Font, J (coord.): *Ciudadanos y decisiones públicas*. Ariel, Barcelona, 2001.

<sup>48</sup> Font, J. "¿Más allá de la democracia representativa?". Ponencia presentada a la II Jornadas de Sociología Política. Madrid, UNED, diciembre 2003.



Jorge Acevedo, Francisco Gómez-Arzapalo y Villafaña, Alfonso Villa, Alois Halder, Juan Manuel Silva, Fernando Sancén, Verónica Carmona V., Cristina Roa G., Donn Welton, Jaime Villanueva Barreto, Ma. Carmen López, Domingo Fernández Agis, Rocío Orsi Portalo, Adolfo Vásquez Rocca, Olga Rusakova, Diego Tatian, Ricardo Peter, Juan Manuel Campos.

## CAUSAS Y CONSECUENCIAS DE LA REVOLUCIÓN LOS CASOS DE MÉXICO Y CUBA

ramón eduardo ruiz

I.  
La Revolución es la Revolución, exclamó Luis Cabrera, célebre político mexicano. La palabra Revolución, pronunciada siempre con R mayúscula, denota una transformación acelerada de la sociedad, no sólo en lo político, sino en lo social y lo económico, debido a que la estructura de clases se disloca. Su acaecimiento, por tanto, depende de los resultados. ¿Transfirió el trastorno poder, riqueza y fuente de ingresos de los ricos a los desposeídos, de modo que habría emergido un nuevo sistema, como ocurrió en Rusia, China y Cuba? Si no fue así, los resultados difícilmente podrán calificarse como revolucionarios, acaso una mera victoria de rebeldes que buscaban sustituir a los viejos gobernantes. Con la posible excepción de la Francia de 1789, la revolución es un fenómeno del siglo veinte; hasta entonces, el cambio fue evolutivo. ¿Qué es lo que hace a la Revolución? ¿Por qué los intentos de cambio radical se estancan?

II.  
Dos países de la América hispana, México y Cuba, generalmente reconocidos por haber emprendido el camino a la Revolución, nos ofrecen un campo de prueba. Como sabemos, ambos desembocaron en polos completamente opuestos. Uno tuvo éxito espectacular; el otro cayó de bruces. En Cuba, la caída del viejo régimen en 1959 abrió paso a un régimen socialista, mientras México, a pesar de los años de violencia y promesas incumplidas, nunca traicionó su base capitalista. Dejando de lado la retórica, la sociedad mexicana de los 1920 no era muy diferente a la del Porfiriato, a pesar del renacimiento del arte mural y del experimento escolar deweyiano. ¿Por qué el contraste entre ambos?

Ramón Eduardo Ruiz, Historiador. Investigador mexicano residente en los Estados Unidos. Autor, entre otros libros de *La gran Rebelión, 1905-1924*. Colaborador permanente de *Dialéctica*. En el número 22 publicó: "Reflexiones sobre el atraso mexicano".

La Revolución cubana avanzó con asombrosa rapidez. En cosa de meses se promulgó y se aplicó una ley de reforma agraria que arrasó al viejo sistema de plantación azucarera, al tiempo que otras propiedades extranjeras también fueron nacionalizadas —contra las vehementes protestas de

los intereses creados con su impar récord de oposición a la reforma socioeconómica. A fines del primer año, los viejos gobernantes habían perdido toda su autoridad, mientras los médicos, abogados y burócratas de la supuesta clase media iniciaban el éxodo de la isla. ¿Cuál es la explicación del cambio? Claramente, no hay una causa única que de una respuesta completa y satisfactoria, pero cualquier intento de explicación debe tomar en cuenta una realidad singular.

La clave está en la estructura social. La Cuba de fines de 1958 no presentaba una sociedad coherente ni un edificio social bien entretelado, sino, simplemente, "una sociedad en estado de emergencia", para citar a Lowry Nelson, autor de *Rural Cuba*. Los componentes individuales no constituían una nación.

Los cubanos eran profundamente nacionalistas, pero su sociedad —una colección de piezas reunidas por las circunstancias y los accidentes históricos— albergaba conflictos económicos, rivalidades étnicas y un abismo entre la ciudad y el campo que desmentían el mito de la nacionalidad.

Era una sociedad fragmentada. No se había creado una clase gobernante homogénea. Los ricos, subordinados a un poder extranjero, no habían establecido una verdadera hegemonía. Debido a que el feudalismo español no había arraigado en la isla, no existían clases terratenientes tradicionales. Las grandes plantaciones azucareras databan apenas de los últimos días de la era colonial y eran en gran medida propiedad de americanos. Hasta entonces, la tierra había sido ampliamente distribuida, de modo que la relativa insignificancia de los latifundios frenó el desarrollo del sistema feudal español.

El azúcar y el influjo de capital americano obstruyeron el crecimiento de la hacienda, la forma económica típica de las colonias españolas en el continente. Incluso las grandes propiedades rurales abandonadas por España desaparecieron en su mayoría. En consecuencia, Cuba no se caracterizó por clases de patriarcas agrarios ni de siervos atados a la tierra y obligados por ley con el hacendado, como sí ocurrió en Perú y México. La característica dominante fue la unidad agroindustrial de propiedad americana, la cual fomentó una relación enteramente diferente entre la administración y el trabajo, impidiendo en el proceso el desarrollo de una élite de tipo hispanoamericano.

La estructura de clases presentó, en consecuencia, una característica peculiar. Cierta, Cuba había engendrado antes de la Revolución una pseudoaristocracia cuya riqueza provenía de su participación en la economía de la República, en realidad una plutocracia que ocupó los vacíos dejados por los gobernantes

españoles y se mezcló con los remanentes de la vieja élite colonial para unir fuerzas con los americanos que invertían capital en la industria azucarera después que la Enmienda Platt les dio las garantías necesarias. Era una burguesía cuyo bienestar dependía totalmente de los extranjeros. Según sus antecedentes y valores —una mezcla de ingredientes españoles, cubanos y americanos—, esta plutocracia tuvo poco en común con las élites agrarias. Salvo por el alto ingreso per cápita que los distinguió de los grupos menos afluentes, sus vínculos eran con la pseudo burguesía.

Clan neoesempresarial carente de conciencia de clase elitista y que ejercía un liderato limitado, esta plutocracia no controló la sociedad como si lo hicieron las élites de Perú y México, las cuales no sólo dictaron la esfera económica, sino también la social y la política. En Cuba, la dilación de la independencia, el sistema de monocultivo, la preponderancia del capital extranjero, los latifundios azucareros y la ausencia de pequeñas industrias influyeron en la estructura de clases.

El edificio nacional no consistía de clases altas, medias y bajas. Tal definición simplificaría una situación compleja. Si el criterio de análisis fueran la riqueza y el ingreso, Cuba indudablemente tuvo una clase alta y una baja. Pero la sociedad cubana no había cuajado todavía. Nelson la divide en dos grandes categorías. En la categoría superior incluye a las clases altas y medias altas. La clase alta incluía a los segmentos administrativos, los empleados de oficina y los descendientes de las familias de clase alta, independientemente de su nivel de riqueza e ingreso reales. La clase baja se componía de trabajadores manuales y sus descendientes. Los cubanos de entonces, según Nelson, no podían ser clasificados sobre la base de su ingreso, exclusivamente.

Por otra parte, la definición de la clase media plantea una cuestión de actitudes. ¿Había una clase media cubana con un conjunto de valores propios? Debido a que los grupos medios se identificaban con la plutocracia y sus valores, Nelson estima que no se puede hablar de una clase media. Más aún, había grupos medios que deseaban imitar a la clase alta y vivir un estilo de vida similar. La diferencia entre las clases rica y media era de nivel de vida, no de actitudes. El rico era aquel que simplemente tenía más riqueza que los menos afluentes.

También es impreciso hablar de una burguesía nacional, pues los grupos de negocios estaban casi totalmente identificados con los intereses, corporaciones y finanzas de Estados Unidos. Tenían pocas posesiones propias y muy pocos intereses nativos que defender. El espíritu antiimperialista tuvo pocos voceros en la burguesía, especialmente después de 1933, cuando los privilegios



comerciales y económicos de Estados Unidos los subordinaron aún más a los negocios americanos. La minúscula intelligentsia acusó a los empresarios cubanos de ser malinchistas.

Es un axioma político que la clase media independiente es producto de intereses nativos. Pero la burguesía cubana dependiente del extranjero virtualmente ignoró la necesidad de crear una industria propia. Ciertamente, la tendencia empezaba a cambiar; unos pocos cubanos empezaban a hacer negocios por sí mismos. Sin embargo, la economía no registró ningún cambio importante. Las empresas privadas siguieron siendo extranjeras en su mayoría, mientras los cubanos educados, médicos y abogados, principalmente, se empleaban en puestos públicos, convirtiendo al tesoro público en su patrón. En el fondo de esta clase nebulosa, una legión de pequeños comerciantes, empresarios del espectáculo, guías y proxenetas –burgueses en visión del mundo y aspiraciones– obtenía su modo de vida de la industria turística y de los gustos de la gente afluente. Muchos de ellos tenían trabajo sólo durante la época turística.

En ningún lugar la debilidad o inexistencia de la clase media era más evidente que en el campo. Con cuarenta por ciento de población rural y un porcentaje mucho mayor de personas dependientes directa e indirectamente de la agricultura, la isla debió haber tenido una clase media agraria. Sin embargo, los colonos, arrendadores, subarrendadores, capataces, superintendentes y administradores de ingenios y plantaciones de azúcar, café y tabaco –una importante porción de la población–, apenas si semejaban una clase media. Un examen más cercano revela que, en realidad, no cumplían un papel propio, sino que estaban subordinados a los intereses establecidos. Entre el rico y el pobre había una miríada de grupos, ninguno de ellos con una idea clara de su lugar en la sociedad, pero imbuidos de un conjunto de ideales mezquinos, cuya suma no constituía un ideal de clase. Ninguna unanimidad de opinión sobre las cuestiones nacionales los aglutinaba. En 1952, todos ellos aceptaron pasivamente el golpe de Fulgencio Batista, de la misma manera en que habían reverenciado las trapacerías políticas del pasado.

Los peledaños inferiores de la sociedad estaban igualmente fragmentados, unidos sólo por los lazos comunes de pobreza. Un pequeño proletariado urbano vivía en las barriadas de las ciudades, engrosado por las olas de desempleados del campo que arribaban durante las épocas muertas del azúcar. El proletariado se empleaba principalmente en la construcción, en la manufactura de productos del tabaco y en empresas de servicios públicos, embarque y servicios relacionados con el turismo. La mano de

obra agraria y los hombres permanentemente empleados en los ingenios azucareros, las vegas de tabaco y los ranchos ganaderos eran sus aliados en el campo.

Una fuerza de trabajo de 700 mil sin empleo o con ocupación estacional –casi el doble de los trabajadores con empleo de tiempo completo– tenía el escalón más bajo. Aproximadamente la mitad tenía trabajo en la cosecha de azúcar o en la construcción durante unos meses del año. Para citar el perspicaz análisis de Robin Blackburn, este segmento laboral no era siquiera explotado en las relaciones de producción; era simplemente excluido por completo, sin intereses en la sociedad. En conjunto, de una fuerza laboral de unos 2.7 millones, más de uno de cada cuatro no tenía trabajo durante todo el año o la mayor parte de él.

Más aún, la Cuba rural era huérfana. Casi todos sus habitantes eran de la clase baja, mientras casi todos los individuos de alto ingreso vivían en las ciudades y en los pueblos, en un mundo donde tres cuartas partes de la población dependían de la agricultura. La residencia y la pobreza rural distinguían a la mayoría del populacho. Una masa empobrecida de desempleados y subempleados, una población rural dedicada al monocultivo y un pequeño proletariado urbano, esos eran los componentes principales de la clase baja de Cuba.

Aunque los trabajadores se agrupaban a veces en sindicatos, la dura realidad de la estacional e impredecible economía del azúcar minaba mucha de su fuerza organizativa, en particular la del sindicato de trabajadores del azúcar, el más grande de la isla. No había vínculos sociales ni ideológicos que aglutinaran a los trabajadores o los integraran a la estructura de la sociedad. En este sentido, la clase baja tenía menos lealtades que los amorfos grupos medios hacia las instituciones cubanas. Amargados y frustrados, muchos trabajadores prestaban oídos a las maquinaciones de los agitadores y reformadores, cuyo principal objetivo era la transformación drástica de la sociedad. Habían aceptado incluso la organización de soviets en la industria azucarera en 1933, mientras los miembros individuales de los estratos más bajos compartían un difundido cinismo entre ellos y hacia el gobierno, las leyes y el futuro del país. La mayoría de los trabajadores tenía poca confianza en la capacidad o la voluntad de los inversionistas y el gobierno para crear nuevas industrias y crear más empleo.

Las diferencias de raza y color también dividían a la sociedad. Uno de cada cuatro cubanos tenía ancestros africanos. Aún así, el prejuicio racial de los españoles y la virulenta variedad americana que ingresó a Cuba en el siglo veinte dividieron a



la sociedad a lo largo de líneas de color. Para todo propósito e intención, en Cuba existía una sociedad Jim Crow, de la que los africanos eran excluidos hasta de las playas exclusivas para turistas. En general, los grupos de ingreso superior eran blancos, mientras la gente de color languidecía en el fondo de la escala social. Casi todos los hombres de piel oscura eran pobres. La fuerza de trabajo rural, especialmente los cortadores de caña y los poco calificados de las industrias del café y el tabaco, tenían un pronunciado tinte africano.

Directa o indirectamente, los afrocubanos habían enarbolado con frecuencia la causa de la reforma. En 1912 protagonizaron una revuelta, y mucha de la agitación laboral del siglo veinte se gestó en la "coloreada" provincia de Oriente. Como cortadores de caña, mano de obra de los ingenios, granjeros y trabajadores manuales, los afrocubanos fueron los primeros en padecer la severidad de los tiempos difíciles. La mayoría de los desempleados y los subempleados era de indudable origen africano.

Profundamente dividida por diferencias de ingreso, donde ricos y pobres vivían en mundos separados, y un espíritu de desconfianza omnipresente enfrentaba a grupos e individuos entre sí, la sociedad cubana ofrecía fundamentos endeblés para las instituciones locales. En realidad, Cuba nunca desarrolló instituciones propias. Leyes, cortes y gobierno descansaban en una experiencia colonial que había dejado a los cubanos incapaces de gobernarse por sí mismos, dependientes de modelos externos inadecuados para las condiciones locales. Para empeorar las cosas, las instituciones eran defraudadas por la apatía pública, la corrupción y el egoísmo.

Ninguna institución reflejó más fielmente la escena nativa que los partidos políticos, los cuales se repartían el tesoro público y unían fuerzas para evitar la disputa de su monopolio. Verdaderos monopolios de las así llamadas "clases medias", ningún partido sobrevivió las vejaciones y tribulaciones de la dictadura de Batista en los cincuenta. Sólo los comunistas fueron capaces de crear una organización sólida y disciplinada. La protesta de los años cincuenta fue contra todos los partidos, los cuales estaban completamente desacreditados. Dada esta situación, no es sorprendente que la violencia haya caracterizado casi un tercio de la historia de la República.

Carente de un aparato político efectivo, Cuba quedó a merced del ejército; sus dos caudillos mayores, Gerardo Machado y Fulgencio Batista, protagonizaron más de la mitad de la historia de la República. Sin embargo, a diferencia de los ejércitos de otras repúblicas hispanoamericanas, el cubano carecía de vínculos

fuertes con la Iglesia y los señores de la tierra. Fruto de la traición de Batista a los Auténticos en 1933, era de origen reciente y fue diseñado por los arquitectos políticos americanos, que necesitaban un cuerpo armado que sirviera a sus intereses. De hecho, el ejército sirvió como fuerza policiaca doméstica, impopular y corrupto, mantenido y abastecido de armas y municiones por los Estados Unidos durante la Guerra Fría.

Cuba era católica. Sin embargo, la Iglesia ocupó una posición análoga a la del ejército, en gran medida porque había fallado al actuar como elemento de cohesión o para unir, como fue frecuente en Hispanoamérica, a las fuerzas conservadoras tradicionales de la sociedad. Era sólo una institución endeble más con fuerza superficial apenas. Cierto, la mayoría de los cubanos eran nominalmente católicos, pero sólo uno de cada diez practicaba realmente el credo. Muchos eran superficialmente agnósticos. Institución urbana, la Iglesia era especialmente débil en el campo, donde la clerecía era escasa. En 1958, Cuba tenía sólo 725 curas para una población de seis millones. Más de tres cuartas partes de ellos eran españoles, incluyendo a casi toda la jerarquía. No es sorprendente, entonces, que la Iglesia no tuviera feligreses en masa. Vagamente aliada de los grupos de alto ingreso, su posición nacional era débil. Con poca vitalidad y prestigio, era incapaz de aglutinar a la sociedad y unir a la opinión pública, incluso en su propio interés o en apoyo al *statu quo*.

Recapitulando, Cuba tenía una sociedad fragmentada que podía ser fácilmente tambaleada por un enemigo disciplinado, en este caso la banda de jóvenes revolucionarios encabezados por el extremadamente inteligente y dinámico Fidel Castro, quien, bien instruido, había estudiado a Marx y sabía lo que quería. A edad temprana, Castro había participado en un levantamiento abortado contra el gobierno de Colombia, se había involucrado en vendetas contra líderes venezolanos y abogado públicamente por grandiosos programas de ayuda para América Latina. En su famoso discurso "La historia me absolverá" había delineado un programa de cambio para Cuba, en el que incluía la reforma agraria y la necesidad de recuperar la soberanía del país, lo cual implicaba poner límites al papel de Estados Unidos en los asuntos de la isla. Rebeldes de la estatura de Castro rara vez aparecen en la escena mundial.

Los acontecimientos internacionales favorecieron a los rebeldes. La Guerra Fría, irónicamente, los ayudó y obstruyó al mismo tiempo. Cierto, Estados Unidos, el maestro de los asuntos cubanos, había dejado claro que nada amenazaría el *statu quo* de América Latina. Tan exitoso había sido en mantener su dominio imperial que llegó a creer que podía controlar cualquier



movimiento que pusiera en peligro sus intereses. Así, vio a los cubanos como incapaces de lanzar un ataque exitoso al *statu quo*. La arrogancia de los arquitectos de la política exterior norteamericana se alimentaba de sus exitosos esfuerzos por frustrar la independencia cubana en 1898; la imposición de la Enmienda Platt en 1902, que convirtió a la isla en su colonia; la hechura de un gabinete de camarilla en los veinte; el sabotaje a la reforma de 1933 y la manipulación de Fulgencio Batista, dictador de Cuba desde 1952. Los americanos habían convertido a Cuba en su burdel y en proxenetas a sus políticos. Sin embargo, la Unión Soviética, embarcada en la lucha por la supremacía mundial, ofreció ayuda económica y apoyo político. Fue posible encontrar un aliado internacional.

### III.

La rebelión mexicana de 1910, que en una coyuntura pareció salirse de control, nunca desembocó en un trastorno revolucionario a escala total. Pese a su retórica radical, permaneció en los límites de la estructura capitalista. Eventualmente, su liderato actualizó el modelo teórico del siglo diecinueve, poniendo la teoría mexicana, si no la práctica, en línea con la realidad de Europa occidental y los Estados Unidos. Bajo esta luz, la rebelión mexicana debe ser vista como una de las últimas protestas burguesas del siglo diecinueve y no, como se afirma frecuentemente, la precursora de las explosiones socialistas del siglo veinte. ¿Cuál fue la causa de su limitado alcance?

La clave, de nuevo, está en la estructura social. Cualesquiera que hayan sido sus debilidades, México tenía una rígida estructura de clases, resistente al cambio. La élite gobernante tenía viejas raíces en el país y derivaba su fuerza de la propiedad de la tierra. El sistema de hacienda no era una simple unidad económica, sino un modo de vida que databa de tiempos coloniales, íntimamente entrelazado con la estructura nacional. Destruirlo significaba golpear a una clase de la que dependía el bienestar de millones de personas y que tenía fuertes aliados en la Iglesia y el gobierno. En efecto, los hacendados y los gobernantes eran a menudo una y la misma cosa. La élite tenía un conjunto de valores fuertemente definidos que la identificaban y era tan mexicana como cualquiera otra de las clases. Los hacendados, el núcleo de la clase alta, junto con sus aliados en los negocios y la industria, formaban una formidable barrera contra la propagación de la Revolución. Sólo un asalto frontal y prolongado contra la clase alta, con liderato dinámico y apoyo popular sofisticado, podía destruirla.

En el México de 1910, sólo la clase media podía aportar el incentivo y el liderato para tal ataque. Pero estaba penosamente preparada para ello. Pequeña y de origen reciente, carecía de un fuerte sentido de clase y de ideología propia. Difícilmente podía catalogarse como burguesía nacional, ya que la industria estaba aún en su etapa infantil. Con excepción de una pequeña minoría, los voceros de la clase media perseguían objetivos limitados. Básicamente, lo que querían era una mayor tajada del pastel y ascender a las altas esferas del sistema, más que destruirlo. Muy pocos querían cambiar dramáticamente la dependencia económica del país de los mercados y el capital americanos, requisito obvio para la transformación social. Querían modificar el *statu quo* porque les negaba la igualdad de oportunidades con la élite, a la que aspiraban unirse. Más que ocupar un lugar propio en la sociedad, la clase media rural y urbana imitaba los valores y costumbres de los ricos. Tenía poco que la distinguiera por sí misma. Temerosos de los pobres de la ciudad y el campo, sus miembros temían el cambio social tanto como los ricos.

Los de esta clase aspiraban a modernizar el sistema de modo que los mexicanos occidentalizados y educados pudieran compartir los frutos del banquete. Los líderes de este tipo difícilmente visualizaban la Revolución a fin de que los de abajo, para usar la frase de Mariano Azuela, participaran del botín. Para que se convirtieran en abogados del cambio social, la presión tenía que venir de abajo, lo que nunca ocurrió, al menos no suficientemente, y en todo caso no de manera sostenida.

Además de esto, la presión falló al manifestarse por sí misma en sentido pleno debido a las características del trabajador. Como clase, la fuerza de trabajo industrial comprendía una pequeña fracción de la población total, menos de 800 mil mexicanos. Igual que la clase media, era de origen reciente. Su conciencia de sí misma como clase era débil; la solidaridad de la clase obrera industrial era sólo un espejismo en el horizonte. La geografía y la naturaleza de la economía habían desparramado el pequeño ejército de obreros industriales por los cuatro vientos. Se necesitaba tiempo y mayor desarrollo económico para unir a los trabajadores de las minas, los ferrocarriles, las fábricas y los campos petroleros en una clase homogénea con objetivos concretos propios. Tan débil era su conciencia de clase que, bajo la tutela de burgueses de la Casa del Obrero Mundial, los obreros textiles llegaron a tomar las armas contra campesinos rebeldes. Los oportunistas jefes burgueses de la rebelión fácilmente embaucaron a los trabajadores, emplearon la fuerza para mantenerlos alineados cuando fue necesario, y así sofocaron la presión desde abajo para el cambio.



Con unas cuantas excepciones, el campesinado, contraparte rural del trabajador, analfabeto en su mayoría, ocasionalmente espoleó la radicalización de la rebelión. Salvo el notorio caso de los zapatistas, los habitantes del México rural carecían de conciencia de clase e incluso de grupo. Las cuestiones ideológicas les eran ajenas. Y cuando finalmente se alzaron, sus demandas rara vez exigieron más de un pedazo de tierra para labrar y escuelas para sus hijos. Inexpertos en la protesta política moderna, se mantuvieron separados por la geografía y, en el caso de la población india, por la cultura. Un enorme segmento de campesinos, unos cuatro millones, no hablaba español incluso. Después de siglos de explotación y olvido, el labrador autosuficiente había aprendido a depender de sí mismo y a desconfiar de los extraños. Ciertamente, innumerables calzonudos se unieron a los grupos guerrilleros que asolaron el campo durante los años de lucha, pero a menudo carecían de una idea clara por la cual luchar. Aquí y allá, algunos incluso unían su suerte a la del hacendado. Esta enorme población campesina, quizá dos terceras partes de la población total, no sólo falló frecuentemente en radicalizar la rebelión, sino que a menudo sirvió como barrera conservadora al cambio.

Había también otras viejas instituciones a las cuales considerar. Una era la Iglesia Católica, que durante tres décadas había sido el baluarte del Viejo Régimen. La jerarquía, conservadora y temerosa del cambio, veía a la rebelión con recelo; un obispo llegó tan lejos como emitir una carta pastoral que pedía al diablo arrojar mil maldiciones sobre sus seguidores. La jerarquía tomó una posición inflexible sobre los artículos 3, 5, 27 y 130, en teoría puntales de la Constitución de 1917, la carta revolucionaria. Así, el catolicismo ayudó a erigir un muro de sospecha y desconfianza entre las nuevas ideas y el pueblo al que se proponía servir. Ni siquiera Emiliano Zapata, el apóstol de la reforma agraria, tuvo querrela con la religión católica y el clero. Unir a los mexicanos bajo el estandarte de la Revolución probó a menudo ser una tarea hercúlea porque un elemento del viejo orden, la Iglesia, ejercía fuerte influencia ideológica sobre una enorme porción de mexicanos de todas las clases, influencia generalmente acorde con las costumbres del pasado. Como exclamó el general Agustín Millán, "la imagen del clero como uno de los formidables enemigos que bloquean la reforma está en el corazón de todo revolucionario honesto."

El liderato de la rebelión tampoco fue verdaderamente radical. Fue esencialmente burgués y pragmático. Los caudillos Madero, Carranza y Obregón eran señores de la tierra, miembros de la

burguesía rural. Ninguno de ellos visualizó la transformación completa de la estructura económica ni siquiera la reforma agraria. Madero y Carranza dejaron claro que no tenían estómago para disolver la propiedad agraria a fin de entregársela a los campesinos. Obregón toleró la reforma agraria y hasta la fomentó cuando su gobierno fue desafiado por una rebelión militar en 1923, pero no era enemigo de los hacendados, muchos de los cuales eran sus amigos. Estos hombres y sus aliados eran reformistas, no revolucionarios.

Finalmente, tampoco el clima internacional estaba maduro para el cambio radical. Desdeñosos y desconfiados de la retórica y las proezas socialistas, los países capitalistas occidentales, Estados Unidos entre ellos, dirigían los asuntos del mundo. Para complicar las cosas, el fin de la guerra en Europa abrió paso a una década de gobiernos conservadores. Los hombres conformes con el estado de cosas ganaron el control de la política en Estados Unidos, inversionista y mercado principal de las exportaciones mexicanas. Ellos no tolerarían experimentos en la puerta más próxima. Así, México gozó una Revolución a la mexicana: "mal planeada, pobremente ejecutada y sólo marginalmente exitosa."



felicita a todos los colaboradores  
y directivos de la revista

## dialéctica

por sus 30 años de labor en la difusión del  
pensamiento crítico filosófico.

Con los más sinceros deseos de que esta  
labor editorial continúe, les deseamos  
muchos años más de existencia.

# FIN -du NEO- LIBÉRALISME?



Actuel  
Marx

Samir AMIN, *Intervention au Forum Social  
Mondial de Bamako*  
Étienne BALIBAR, *Communisme et citoyenneté*

n°40  
puf

## EL ORIGEN NORTEAMERICANO DE LA IDEOLOGÍA DEL TERCER REICH GUERRA PREVENTIVA, AMERICANISMO Y ANTIAMERICANISMO

doménico losurdo

### 1. Mito y realidad del antiamericanismo de izquierda

La última guerra en contra de Irak estuvo acompañada por un singular fenómeno ideológico; se buscó acallar el enorme movimiento de protesta sin precedentes, que en esa ocasión se desarrolló, lanzando en su contra la acusación de antiamericanismo. Esto, más que una postura política equivocada, se ha mostrado, y se sigue mostrando, en previsión de las nuevas guerras que se perfilan en el horizonte, como un síntoma de inadaptación con respecto a la modernidad y sordera frente a las razones de la democracia. Esta enfermedad –se afirma– es común a los antiamericanistas de izquierda y de derecha y caracteriza las peores páginas de la historia europea; por tanto –se concluye– criticar a Washington y la guerra preventiva no promete nada bueno. Sería fácil responder llamando la atención sobre el antieuropeísmo que se está acrecentando en la otra parte del Atlántico y que tiene una larga tradición a cuestas. Llama la atención, sobre todo, que en este clima ideológico y político nadie recuerde ya el terror desencadenado por el Ku Klux Klan, a nombre de la defensa del “americanismo puro” o bien del “americanismo al 100%”, en contra de los negros y blancos culpables de cuestionar la *white supremacy* (en MacLean 1994, 4-5, 14). Está también ausente de la memoria la cacería de brujas macartista contra los sospechosos de alimentar ideas o sentimientos *un-american*.

Pero cuestionémonos sobre el tema principal.

¿Tiene algún fundamento histórico la tesis de la convergencia, en clave antidemocrática, del antiamericanismo de izquierda y de derecha? En realidad el joven Marx define a los Estados Unidos como el “país de la emancipación política consumada”, o también como “el ejemplo más perfecto del Estado moderno”, el cual asegura

Doménico Losurdo, filósofo italiano, investigador de la Universidad de Urbino. Entre sus publicaciones se encuentran: *Democracia o Bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale* (1933); *Il revisionismo storico* (1996); *Problemi e miti. Il peccato originale del novecento* (1998).

*Dialectica*, nueva época, año 30, número 38, otoño 2006

el dominio de la burguesía sin excluir *a priori* a ninguna clase social del uso de los derechos políticos (cfr. Losurdo 1993, 21-2). Ya aquí se puede notar una cierta benevolencia: más que estar ausente, en los Estados Unidos la discriminación observada asume una forma "racial".

Todavía más desequilibrada, en sentido filo-americano, es la postura de Engels. Luego de haber distinguido entre "abolición del Estado" en el sentido comunista, en el sentido feudal o en el sentido burgués, agrega: "en los países burgueses la abolición del Estado significa la reducción del poder estatal al modo de Norte América. Aquí los enfrentamientos de clase se desarrollan de manera incompleta; las luchas de clase se camuflan cada vez más mediante la emigración al oeste de la sobrepoblación proletaria. La intervención del poder estatal, reducido a un mínimo en el Este, no existe de hecho, en el Oeste" (Marx, Engels, 1955, VII, 288). Más que de abolición del Estado "aún en sentido burgués", el oeste parece ser sinónimo de ampliación de la esfera de la libertad: no existe alusión alguna sobre la suerte reservada a los pieles rojas, así como tampoco mención alguna sobre la esclavitud de los negros. Es semejante el tratamiento en el *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*: los Estados Unidos son presentados como el país en el cual, el aparato político y militar separado de la sociedad, al menos en ciertos periodos de su historia y ciertas partes de su territorio, tiende a reducirse a cero (Marx, Engels, 1955, XXI, 166). Estamos en 1884: en este momento, los negros no sólo son privados de los derechos políticos conquistados inmediatamente después de la guerra de Secesión, sino forzados a un régimen de *Apartheid* y sometidos a una violencia que alcanzó las formas más inhumanas de linchamiento. En el sur de los Estados Unidos, donde posiblemente era más débil el Estado, era por lo tanto más fuerte el Ku Klux Klan, expresión sin duda de la sociedad civil, en la que residía el ejercicio del poder, y de una forma brutal. Precisamente el año anterior a la publicación del libro de Engels, la Corte Suprema había declarado inconstitucional una ley federal que pretendía prohibir la segregación de los negros en los lugares de trabajo o de servicios (los ferrocarriles) manejados por compañías privadas, substraídas por definición a toda intervención estatal.

Es muy importante notar que, en el plano de la política internacional, Engels parece ensalzar la ideología del *Manifest Destiny*, tal como se deduce de la celebración de la guerra contra México: gracias al "valor de los voluntarios americanos", "la espléndida California les fue arrebatada a

el origen norteamericano de la ideología del tercer reich

los indolentes mexicanos, los cuales no sabían qué hacer con ella"; aprovechando las nuevas y gigantescas conquistas, "los vigorosos Yankees" dan un nuevo impulso a la producción y a la circulación de la riqueza, al "comercio mundial", a la difusión de la "civilización" (*Zivilisation*) (Marx, Engels, 1955, VI, 273-5). Sin embargo, a Engels se le escapa un hecho denunciado con fuerza, en el mismo periodo de tiempo, por los círculos abolicionistas estadounidenses: la expansión de los Estados Unidos significaba la extensión institucionalizada de la esclavitud.

Por lo que se refiere a la historia del movimiento comunista propiamente dicho, es notoria la fascinación que el taylorismo y el fordismo ejercen sobre Lenin y Gramsci. Bujarin va más allá en 1923: "es necesario sumar el americanismo al marxismo" (en Figes, 2003, 24). Un año después, Stalin muestra tal admiración, al país que había participado en la intervención contra la Rusia soviética, al grado de ponerlo como ejemplo a los cuadros bolcheviques: si quieren estar realmente a la altura de los "principios del leninismo", deben saber asimilar "el espíritu práctico americano". "Americanismo" y "espíritu práctico" significan no sólo concreción sino también intolerancia por los prejuicios, conduciendo, a final de cuentas, a la democracia. Como Stalin aclara en 1932: los Estados Unidos son un país ciertamente capitalista, sin embargo, "las tradiciones en la industria y en la praxis productiva tienen algo de democrático, cosa que no se puede decir de los viejos países capitalistas de Europa, donde está vivo todavía el espíritu señorial de la aristocracia feudal" (cfr. Losurdo, 1997, 81-6).

Desde su perspectiva, Heidegger tiene razón cuando reprocha a los USA y la Unión Soviética el representar, desde un punto de vista metafísico, el mismo principio, consistente en el desencadenamiento de la técnica y en la "masificación del hombre" (Losurdo, 1991 a, 90). No hay duda de que los bolcheviques se sienten fuertemente atraídos por la América del *melting pot* y del *self made man*. Otros aspectos, en cambio, les resultan ciertamente repugnantes. En 1924, *Correspondance Internationale* (la versión francesa del órgano de la Internacional Comunista) publica el artículo de un joven indochino establecido en los Estados Unidos, el cual, así como tiene admiración por la revolución americana, siente horror por la práctica del linchamiento que sufren los negros en el sur. Uno de estos espectáculos de masa es descrito de manera despiadada:

"Al negro se le cuece, se le tuesta y se le quema. El merece morir no sólo una sino dos veces. Por ello además se le ahorca, o más exactamente se cuelga lo que resta de su cadáver... Cuando todos ya están saciados, el cadáver se descuelga. La sogá se corta en pequeños



pedazos y se venden entre tres y cinco dólares cada uno".

Aún así, el desprecio por el régimen de la *white supremacy* no desemboca en realidad en una condena indiscriminada de los Estados Unidos: sí, el Ku Klux Klan revela toda "la brutalidad del fascismo", pero éste terminará por ser eliminado, más que por los negros, hebreos y católicos (las víctimas en diferentes niveles de esta brutalidad), por "todos los americanos decentes" (en Wade, 1997, 203-4). Sin duda no estamos ante la presencia de un antiamericanismo indiferenciado.

## 2. Un "espléndido Estado del futuro"

Sí, el joven indochino identifica al Ku Klux Klan con el fascismo. Sin embargo, las semejanzas entre los dos movimientos tampoco escapan a los testimonios americanos de la época. No pocas veces, con juicios de valor positivos o negativos, éstos comparan a los hombres de uniforme blanco del sur de los Estados Unidos con las "camisas negras" italianas o con las "camisas pardas" alemanas. Después de haber llamado la atención sobre los rasgos comunes al Ku Klux Klan y al movimiento nazi, una estudiosa estadounidense de nuestros días considera haber llegado a esta conclusión: "Si la gran depresión no hubiera abatido a Alemania con toda la fuerza con la que lo hizo, el nacionalsocialismo podría ser tratado tal y como a veces se considera al Ku Klux Klan: como una curiosidad histórica, cuyo destino estaba ya marcado" (MacLean, 1994, 184). Esto significa que, para explicar el fracaso del Imperio Invisible en los Estados Unidos y la llegada del Tercer Reich en Alemania, más que la distinta historia ideológica y política, lo sería el contexto económico diverso. Puede ser que esta afirmación sea exagerada. Sin embargo, cuando, para silenciar las críticas en contra de la política de Washington, se recuerda la contribución esencial que los Estados Unidos, junto con otros países (comenzando por la Unión Soviética) dieron a la lucha en contra de la Alemania Hitleriana y sus aliados, se dice solo una parte de la verdad; la otra parte la constituye el notable papel que los movimientos reaccionarios y racistas americanos desarrollaron al inspirar y alimentar en Alemania la agitación que al final desembocó en el triunfo de Hitler.

Ya en los años 20, entre el Ku Klux Klan y los círculos alemanes de extrema derecha se establecieron relaciones de intercambio y colaboración con la consigna del racismo en contra de los negros y en contra de los judíos. Todavía en 1937, Rosenberg ensalza a Estados Unidos como un "espléndido país del futuro": ellos han tenido el mérito de formular la feliz "nueva idea de un Estado racial", idea que en la actualidad se trata de poner en práctica "con fuerza joven", mediante la expulsión y la deportación de "negros

y amarillos" (Rosenberg, 1937, 673). Basta dar una mirada a la legislación presentada inmediatamente después del advenimiento del Tercer Reich, para darse cuenta de las analogías con la situación existente en el Sur de los Estados Unidos: obviamente, en Alemania, los alemanes de origen judío son los primeros en ocupar el lugar de los afroamericanos. Hitler se preocupa en distinguir claramente, incluso en el plano jurídico, la posición de los arios con respecto a la de los judíos y los pocos mulatos radicados en Alemania (al concluir la primera guerra mundial, tropas de color, pertenecientes al ejército francés, habían participado en la ocupación del país). El problema de los negros —escribe el mismo Rosenberg— en los USA está en el vértice de los temas decisivos; y una vez que el absurdo principio de igualdad sea abolido para los negros, no se ve por qué no deban darse "las consecuencias necesarias también para los amarillos y los judíos" (Rosenberg, 1937, 668-9).

Nada de esto debe sorprender. El elemento central del programa nazi es la construcción de un Estado racista. Y bien, ¿cuáles eran en aquel momento los modelos posibles? Ciertamente, Rosenberg se refiere también a Sudáfrica: está bien que permanezca firmemente "en manos nórdicas" y blancas (gracias a las oportunas "leyes") a resguardo, no sólo de los "indios", sino también de "los negros, mulatos y judíos", y que constituya un "sólido bastión" en contra del peligro que representa el "despertar negro" (Rosenberg, 1937, 666). Pero el ideólogo nazi sabe muy bien que la legislación segregacionista de Sudáfrica estuvo fuertemente inspirada en el régimen de la *white supremacy*, aplicada en el sur de los Estados Unidos al final de la Reconstrucción (Noer, 1978, 106-7, 115, 125). Y, por lo tanto, dirige su mirada en primer lugar a esta realidad.

Por otra parte, existe otra razón por la cual la nación del otro lado de Atlántico constituye un motivo de inspiración para el Tercer Reich. Hitler no aspira solamente a un expansionismo colonial amplio, sino más bien a la construcción de un Imperio continental, mediante la anexión y la germanización de los territorios orientales inmediatamente contiguos al Reich. Alemania está llamada a expandirse en Europa oriental como una especie de *Far West*, tratando a "los indígenas" a semejanza de los pieles rojas (Losurdo, 1996, 212-6) y sin jamás perder de vista el modelo americano, del cual el Führer alaba "la inaudita fuerza interior" (Hitler, 1939, 153-4). Inmediatamente después de haber invadido a Polonia, Hitler procede a su desmembramiento: una parte la incorpora directamente al Gran Reich (y de ella son expulsados los polacos); el resto conforma el "Directorio general" en cuyo



espacio –declara el gobernador general Hans Frank– los polacos viven como en “una especie de reservación”: son “sometidos a la jurisdicción alemana” sin ser “ciudadanos alemanes” (en Ruge-Schumann, 1977, 36). El modelo americano ha sido aplicado aquí de manera muy metódica: es imposible no pensar en la situación de los pieles rojas.

### 3. El Estado racista entre Estados Unidos y Alemania

Es un modelo que deja huellas profundas tanto a nivel categorial como lingüístico. El término *Untermensch*, que juega un papel tan central como nefasto en la teoría y en la práctica del Tercer Reich, no es otro que la traducción de *Under Man*. Lo reconoce Rosenberg, quien expresa su admiración por el autor estadounidense Lothrop Stoddard: a él corresponde el mérito de haber acuñado por primera vez el término en cuestión, que resalta como subtítulo (*The Menace of the Under Man*) de un libro publicado en New York en 1922 y de su versión alemana (*Die Drohung des Untermenschen*) aparecida tres años después. En cuanto a su significado, Stoddard aclara que éste sirve para mostrar al conjunto de “salvajes y bárbaros”, “esencialmente negados a la civilización, sus enemigos incorregibles”, con quienes es necesario proceder a un radical ajuste de cuentas, si se quiere evitar el peligro que amenaza destruir la civilización. Elogiado, mucho antes que por Rosenberg, por dos presidentes estadounidenses (Harding y Hoover), el autor americano es posteriormente recibido con todos los honores en Berlín, donde encuentra a los exponentes más ilustres de la eugenésica nazi, además de los más altos jerarcas del régimen, incluido Adolf Hitler<sup>1</sup> que estaba empeñado ya en su campaña de aniquilación y esclavitud de los *Untermenschen*, es decir de los “indios” de Europa oriental.

En los Estados Unidos de la *white supremacy*, como en la Alemania en la que se afianza cada vez más el movimiento que desembocará en el nazismo, el programa de restablecimiento de las jerarquías raciales se consolida con el proyecto eugenésico. Se trata en primer lugar de incentivar la procreación de los mejores, a modo de evitar el peligro de “suicidio racial” (*Rasseselbstmord*) que amenaza a los blancos: fue Oswald Spengler quien dio la alarma, en 1918, refiriéndose, a tal propósito, a las enseñanzas de Teodoro Roosevelt (Spengler, 1980, 683). Se encuentra, en efecto, en el estadista americano, la evocación al espectro del “suicidio racial” (*race suicide*) es decir, de la “humillación racista” a la par con la denuncia de la “disminución de los nacimientos entre las razas superiores” esto es, “en el círculo del tronco original de los nativos americanos”: obviamente, la referencia no es a los

doménico las

el origen norteamericano de la ideología del tercer reich

“salvajes pieles roja sino a los Wasp (cfr. Roosevelt, 1951, I, 487 nota 4, 647, 1113; Roosevelt, 1951, II, 1053). Se trata, igualmente, de cavar un abismo insuperable entre la raza de los siervos y la raza de los señores, depurando esta última de los elementos desechables y colocándola en posición de afrontar y trincar la revuelta de la servidumbre que, bajo la sombra de la revolución bolchevique, se está incubando a nivel planetario. También en este caso, una investigación histórica sin prejuicios conduce a resultados sorprendentes. *Erbgesundheitslehre* o bien *Russenhygiene*, otra palabra clave de la ideología nazi, no es finalmente más que la traducción alemana de *eugenics*, la nueva ciencia inventada en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XIX por Francis Galton y que, no por casualidad, logra sus mayores éxitos en los Estados Unidos: aquí es más que agudo el problema de la relación entre las “tres razas” y entre los “nativos” por un lado y la masa creciente de inmigrantes pobres por el otro. Mucho antes de la llegada de Hitler al poder, en la víspera del estallido de la primera guerra mundial, aparece en Munich un libro que, desde el título, señala a los Estados Unidos como modelo de “higiene racial”. El autor, vicedónsul del Imperio Austro-húngaro en Chicago, alaba a los Estados Unidos por la “lucidez” y la “pura razón práctica” que demuestran afrontando, con la debida energía, un problema tan importante y a la vez frecuentemente olvidado: violar las leyes que prohíben las relaciones sexuales y matrimoniales interraciales puede castigarse hasta con 10 años de cárcel y ser condenados, no sólo los protagonistas, sino también los cómplices (Hoffmann, 1913, IX, 67-8). Diez años después, en 1923, un médico alemán, Fritz Lenz, se lamenta del hecho de que, con relación a la “higiene racial”, Alemania esté bastante atrasada respecto a los USA (Lifton, 1986, 29). Aún después de haber conquistado el poder el nazismo, los ideólogos y “científicos” de la raza continúan protestando: “Alemania tiene mucho que aprender de las medidas emprendidas por los norteamericanos: ellos saben lo suyo” (Günther, 1934, 465).

Las medidas eugenésicas proclamadas inmediatamente después de la *Machtergreifung* apuntan a eliminar el peligro de la *Volkstod* (Lifton, 1986, 30), de la “muerte del pueblo” o de la raza. Y de nuevo somos llevados al tema del “suicidio racial”. Para desaparecer el peligro del suicidio de la raza blanca, lo que representaría el suicidio de la civilización, no se debe dudar en cuanto a las medidas más enérgicas, a las soluciones más radicales, en contra de las “razas inferiores” (*inferior races*): si una de ellas –trueno Teodoro Roosevelt– debiese agredir la raza “superior” ésta reaccionaría con “una guerra de exterminio” (*a War of*



exterminación), avocada "a eliminar a hombres, mujeres y niños, exactamente como si se tratara de una Cruzada" (Roosevelt, 1951, II, 377). Significativamente un libro publicado en Boston en 1913 menciona, de paso, una "última solución" al problema de los negros (Fredrickson, 1987, 258 nota); más tarde, en cambio, los nazis teorizarán y tratarán de poner en práctica la "solución final" (*Endlösung*) al problema judío.

#### 4. El nazismo como proyecto de la *white supremacy* a nivel planetario

Durante el curso de toda su Historia, los Estados Unidos han tenido que afrontar directamente los problemas derivados del encuentro con "razas" diferentes y con el conjunto de inmigrantes provenientes de todos los rincones del mundo. Por otra parte, el furibundo movimiento racista que se desarrolla al final del siglo XIX, es la respuesta a la gran revolución representada por la guerra de Secesión y por el periodo de Reconstrucción radical. Mientras los ex propietarios esclavistas son momentáneamente privados de los derechos políticos por rebeldes, los negros pasan de la condición de esclavitud a la plena ciudadanía política; pasan, en no pocas ocasiones, a ser parte de los organismos representativos, convirtiéndose de algún modo en legisladores y dirigentes de sus ex patrones.

Demos ahora una mirada a las experiencias y las emociones que están detrás de la agitación que desembocó posteriormente en el nazismo. Si el Ku Klux Klan y los teóricos de la *white supremacy*, entre el siglo diecinueve y el veinte, señalan a los Estados Unidos, surgidos de la abolición de la esclavitud y de la gran oleada de inmigrantes provenientes ahora también del Oriente o de países colindantes con Europa, como una "civilización bastarda" (McLean, 1994, 133) o como una "cloaca *gentium*" (Grant, 1917, 81), la Austria, en la cual se forma el futuro líder nazi, le parece, en el *Mein Kampf*, como un caótico "conglomerado de pueblos", como una "Babilonia de pueblos" o más bien como un "reino babilónico", lacerado por un "conflicto racial" (Hitler, 1939, 74, 79, 39, 80), que parece debería terminar en una catástrofe: Avanza el proceso de "eslavización" y de "eliminación del elemento alemán" (*Entdeutschung*), con el ocaso por lo tanto de la raza superior que había colonizado el Oriente y les había llevado la civilización (Hitler, 1939, 82). La Alemania, a donde posteriormente llega Hitler, conoce, inmediatamente después de la derrota de la primera guerra mundial, trastornos sin precedente, comparables en cierta manera a aquellos que se registraron en el sur de los Estados Unidos después de la guerra de Secesión: más allá de la

el origen norteamericano de la ideología del tercer reich

pérdida de sus colonias, los alemanes son obligados a soportar la ocupación militar de las tropas de color al servicio de las potencias vencedoras. Ahora bien, según el juicio del propio *Mein Kampf*, la misma Alemania se transformó en una "mezcla racial" (Hitler, 1939, 439). Posteriormente la Revolución de Octubre contribuyó a avivar la sensación de peligro de un definitivo colapso de la civilización, cuando al hacer el llamado a los pueblos colonizados a rebelarse, pareció condenar ideológicamente el "horror" de la ocupación militar negra; más aún ésta estalla y alcanza al poder en un área habitada por pueblos tradicionalmente considerados como marginados de la civilización. Así como en el sur de los Estados Unidos los abolicionistas son señalados como renegados de su propia raza, es decir como *negro-lovers*, así también a los ojos de Hitler son considerados traidores de la raza alemana y occidental, en primer lugar los socialdemócratas y luego con mayor razón los comunistas. En fin de cuentas, el Tercer Reich se presenta como el intento, realizado en condiciones de guerra total y de guerra civil internacional, de reacción contra el peligro del ocaso y del suicidio racial de Occidente y de la raza superior, realizando un régimen de *white supremacy* a escala planetaria y bajo la hegemonía alemana.



#### 5. ¿Antisemitismo y antiamericanismo? Spengler y Ford

La campaña actual en contra de quienes se atreven a criticar la política de guerra preventiva de Washington gusta asociar el antiamericanismo al antisemitismo. Y de nuevo nos sorprende la pérdida de la memoria histórica. ¿Quién recuerda ahora la celebración del "genuino americanismo de Henry Ford" realizada por el Ku Klux Klan (en McLean, 1994, 90)? El objeto de admiración lo fue el magnate de la industria automovilística, empeñado en denunciar la revolución bolchevique como resultado, en primer lugar, del complot judío, fundando con esta finalidad una revista de gran tiraje, el *Dear Born Independent*: los artículos que aquí se publicaron fueron recogidos en noviembre de 1920 en un volumen, *El Judío Internacional*, que inmediatamente se convierte en un punto de referencia del antisemitismo internacional, al grado de ser considerado el libro que más que ningún otro ha contribuido a la celebridad de los famosos *Protocolos de los Sabios de Sión*. Ciertamente, después de algún tiempo Ford se vio obligado a renunciar a su campaña, pero mientras tanto fue traducido en Alemania donde encontró gran aceptación. Más tarde jefes nazis de primer nivel como Von Schirack y el mismo Himmler dirán que se inspiraron en él o haber tomado de él sus orientaciones. Este último, en particular, cuenta que comprendió "la peligrosidad del judaísmo" sólo a partir de la lectura del libro

de Ford: "para los nacionalsocialistas fue una revelación". Siguió luego con la lectura de los *Protocolos de los Sabios de Sión*: "Estos dos libros nos indicaron el camino por recorrer para liberar a la humanidad atormentada por el más grande enemigo de todos los tiempos, el judío internacional". Queda claro, Himmler usa una fórmula que recuerda el título del libro de Henry Ford. Podría tratarse de testimonios en parte interesados e instrumentales. Un dato sobresaliente en las conversaciones de Hitler con Dietrich Eckart, la personalidad que ha tenido mayor influencia sobre él, lo es el Henry Ford antisemita quien se encuentra entre los autores más frecuente y positivamente citados. Y, por otra parte, según Himmler, el libro de Ford junto con los *Protocolos*, desarrollaron un papel "decisivo" (*ausschlaggebend*) no sólo en su formación, sino también en la del Führer<sup>2</sup>.

Aun en este caso, parece obvia la superficialidad de la contraposición esquemática entre Europa y Estados Unidos, como si la trágica empresa del antisemitismo no hubiese implicado a ambos. En 1933 Spengler siente la necesidad de hacer esta precisión: la judío-fobia profesada abiertamente por él no se debe confundir con el racismo "materialista" preferido por los "antisemitas en Europa y en América" (Spengler, 1933, 157). El antisemitismo biológico que sopla impetuoso también más allá del Atlántico es considerado excesivo hasta por un autor empeñado en una campaña en contra de la cultura y de la historia judía en todos sus aspectos. Es precisamente por esto por lo que Spengler aparece tímido e inconsecuente ante los ojos de los nazis. Sus admiraciones se dirigen más allá: *El Judío Internacional* se continúa publicando con gran aceptación en el Tercer Reich, con prólogos que subrayan el decisivo mérito histórico del autor e industrial americano (al haber esclarecido el "tema judío") y resaltan cierta línea de continuidad de Henry Ford a Adolf Hitler. (cfr. Losurdo, 1991 b, 84-5).

La polémica en curso sobre el antiamericanismo y el antieuropeísmo peca de ingenuidad: parece ignorar los intercambios culturales y las influencias recíprocas entre América y Europa. En el primer año de la posguerra Croce no tuvo dificultad en subrayar la influencia que Teodoro Roosevelt había ejercido sobre Enrico Corradini, el jefe nacionalista unido después al partido fascista (Croce, 1967, 251). Al inicio del siglo xx, el estadista americano realizó un viaje triunfal en Europa durante el cual recibió el doctorado *Honoris Causa* en Berlín, y conquistó -anota Pareto- numerosos "aduladores" (Pareto, 1988, 1241-2, & 1436). La imagen según la cual los Estados Unidos constituirían una especie de lugar sagrado, inmune a los contagios

el origen norteamericano de la ideología del tercer reich

y a los horrores de Europa, es un producto sobre todo de la guerra fría. Es necesario no perder de vista el intercambio de pensamiento entre las dos orillas del Atlántico: sí, el americano Stoddard inventa la categoría clave del discurso nazi (*Untermensch*), pero al hacerlo tiene a sus espaldas un periodo de estudios en Alemania y la lectura de la teoría preferida de Nietzsche, la del superhombre (Losurdo, 2002, 886-7). Por otra parte, mientras ve con admiración al mundo de la *white supremacy*, la reacción alemana manifiesta desprecio y repugnancia con relación al *melting pot*. Rosenberg manifiesta indignado que en Chicago una "gran catedral católica pertenece a los *nigger*". Existe hasta un "obispo negro" que celebra la misa: es el "cultivo" de los "fenómenos bastardos" (Rosenberg, 1937, 471). A su vez, Hitler condena y denuncia que "sangre judía" corre por las venas de Franklin Delano Roosevelt, cuya esposa tiene además un "aspecto negroide" (Hitler 1952, 54, II, 182, conversación del 1 de julio de 1942).



**6. Los Estados Unidos, el Occidente y la *Herrenvolk* democracy**  
Hasta aquí, la tesis de la convergencia entre el antiamericanismo de derecha y de izquierda se revela claramente ideológica o mitológica. En realidad, son precisamente aspectos condenados por la tradición, que del abolicionismo llega hasta el movimiento comunista, los que despiertan simpatía y entusiasmo en la vertiente opuesta. Lo que es amado por unos, es odiado por otros y viceversa. Pero los unos y los otros se encuentran frente a la paradoja que caracteriza la historia de los Estados Unidos desde su fundación y que fue formulada, en el siglo XVIII, por el escritor inglés Samuel Johnson: "¿Cómo explicar que quienes aclaman más calurosamente la libertad son quienes también se han empeñado en la caza de los negros?" (en Forner, 1998, 32).

Es un hecho: en los círculos de la comunidad blanca la democracia se desarrolló simultáneamente al fenómeno de la esclavitud de los negros y de la deportación de los indios. Durante los 32 de los primeros 36 años de vida de los USA, fueron propietarios de esclavos quienes detentaron la presidencia, y fueron también propietarios de esclavos los que redactaron la Declaración de Independencia y la Constitución. Sin la esclavitud (y la consecuente segregación racial) no se puede entender la "libertad americana": ambas crecen juntas, una sosteniendo a la otra (Morgan, 1975). Si la "peculiar institución" (la esclavitud) asegura el férreo control de las clases "peligrosas" en sus mismos sitios de producción, la indefinida frontera y la progresiva expansión hacia el oeste desarticula el conflicto social transformando un potencial proletariado en una clase de propietarios terratenientes, a costa de

poblaciones condenadas a ser despojadas o a ser arrasadas.

Después del bautismo de la guerra de independencia, la democracia americana conoce un desarrollo ulterior, en los años 30 del siglo XIX, durante la presidencia de Jackson: la cancelación, en gran parte, de las discriminaciones censatarias al interior de la comunidad blanca va a la par con el vigoroso impulso dado a la deportación de los indios y con el aumento de un clima de resentimiento y de violencia en contra de los negros. Una consideración análoga se puede hacer igualmente a la llamada "edad progresista" que, a partir del final del siglo XIX, abarca los primeros tres lustros del siglo XX: ésta se caracteriza ciertamente por numerosas reformas democráticas (que aseguran la elección directa del senado, el voto secreto, la introducción de las elecciones primarias y la institucionalización del referéndum, etc.), pero constituye al mismo tiempo un periodo particularmente trágico para los negros (blancos del terror castrense del Ku Klux Klan) y para los indios (despojados de las tierras abandonadas y sometidos a un proceso de homologación despiadada que pretende privarlos hasta de su identidad cultural).

Sobre esta paradoja que caracteriza la historia del país, notables estudiosos estadounidenses han hablado de la *Herrenvolk democracy*, es decir de la democracia que es útil sólo para el "pueblo de los señores" —para usar el lenguaje hitleriano— (Berghe, 1967; Fredrickson 1987). La línea clara de demarcación, entre blancos por una parte, y negros y pieles rojas por la otra, favorece el desarrollo de las relaciones de igualdad dentro de la comunidad blanca. Los miembros de una clase aristocrática o de color tienden a considerarse como "iguales"; la clara desigualdad impuesta a los excluidos es la otra cara de las relaciones de igualdad que se establece entre aquellos que gozan del poder para excluir a los "inferiores".

¿Debemos por lo tanto oponer positivamente a Europa con los Estados Unidos? Sería una conclusión precipitada y errada. En realidad, la categoría de *Herrenvolk democracy* puede ser útil también para explicar la historia del Occidente en su conjunto. Durante el final del siglo XIX e inicio del XX, la conquista del voto en Europa avanza paralelamente al proceso de colonización y a la imposición de relaciones de trabajo esclavizantes o casi esclavizantes para con las poblaciones sometidas; el control de la ley en la metrópoli se entretiene estrechamente con la violencia y la justicia burocrática y policíaca y con el estado de sitio en las colonias. Se da a final de cuentas el mismo fenómeno que se observa en la historia de los Estados Unidos, solo que en el caso de Europa resulta menos evidente por el hecho de que las

el origen norteamericano de la ideología del tercer reich

poblaciones coloniales, en vez de residir en la metrópoli están separadas de ésta por el océano.

## 7. Misión imperial y fundamentalismo cristiano en la historia de los Estados Unidos

Es en otro nivel donde podemos captar las diferencias reales del desarrollo político e ideológico entre las dos orillas del Atlántico. Después de haber sido profundamente marcada por el intenso periodo del iluminismo, al final del siglo XIX Europa experimenta un proceso aun más radical de secularización: tanto los seguidores de Marx como los seguidores de Nietzsche proclaman la "muerte de Dios" como inevitable. Muy diferente es el cuadro que presentan los Estados Unidos. En 1989, la revista *Christian Oracle* explica así la decisión de cambiar su nombre por *Christian Century*: "creemos que el próximo siglo será testigo, para la cristiandad, de los más grandes triunfos de todos los tiempos y que será el más auténticamente cristiano de todos (en Olasky, 1992, 135).

En este momento está en pie la guerra contra España, acusada por los dirigentes de los USA de privar injustamente a Cuba de su derecho a la libertad y a la independencia, recurriendo por lo demás, en una isla "tan cercana a nuestras fronteras", a medidas que ofenden el "sentimiento moral del pueblo de los Estados Unidos" y que representan una "desgracia para la civilización cristiana" (en Commager, 1963, II, 5). Alusión indirecta a la doctrina Monroe y llamado, a su vez, a la cruzada en nombre de la democracia, de la moral y de la religión se enlazan estrechamente para excomulgar, por así decir, a un país catoliquísimo y otorgar el carácter de guerra santa a un conflicto que habría de consagrar el rol de gran potencia imperial de los USA. Más tarde, el presidente McKinley explica la decisión de anexar las Filipinas como una iluminación de "Dios omnipotente" que, después de largas oraciones de rodillas, finalmente, en una noche hasta ese momento particularmente angustiosa, lo libera de toda duda e indecisión. No era conveniente dejar la colonia en manos de España o cederla a "Francia o a Alemania, nuestros rivales comerciales en el Oriente"; y tampoco era oportuno confiarla a los propios filipinos que, "incapaces de autogobierno" habrían hecho caer a su país en una condición de "Anarquía y mal gobierno" aún peor a las existentes bajo el dominio español:

No nos quedaba otra que mantener las Filipinas, que educar a los filipinos, impulsándolos, civilizándolos y cristianizándolos y, con la ayuda de Dios, hacer lo mejor para ellos, como nuestros hermanos, por quienes Cristo también murió. Y



entonces fui a la cama, me relajé y dormí profundamente (en Millis, 1989, 384).

Hoy conocemos los horrores que produjo la represión del movimiento independentista en las Filipinas: la guerrilla desencadenada por ésta fue reprimida, con la destrucción sistemática de las cosechas y del ganado, recluyendo a la población en campos de concentración donde era mermada por el hambre y las enfermedades, y recurriendo en algunos casos al asesinato de todos los varones mayores de diez años (McAllister Linn, 1989, 27,23).

Y sin embargo, a pesar de la magnitud de los "daños colaterales", la marcha de la ideología de la guerra imperial-religiosa alcanza una nueva etapa con el primer conflicto mundial. Inmediatamente después de la intervención, en una carta al coronel House, así se expresa Wilson sobre sus aliados: "Cuando acabe la guerra, los podremos someter a nuestro modo de pensar por el hecho de que ellos, entre otras cosas, estarán financieramente en nuestras manos", (en Kissinger, 1994, 224). Independientemente de lo anterior, no existen dudas sobre el hecho de que "actuaba un fuerte elemento de *Realpolitik*" (Heckscher, 1991,298) en la postura adoptada por Wilson tanto en las relaciones con América Latina como con el resto del mundo. Esto no le impidió conducir la guerra como una Cruzada en el sentido estrictamente literal del término: los soldados americanos son "cruzados" protagonistas de una "hazaña trascendente" (Wilson, 1997, II, 45, 414), de una "Guerra Santa, la más santa de todas las guerras" (en Rochester 1977, 58), destinada a hacer triunfar en el mundo la causa de la paz, de la democracia y de los valores cristianos. Nuevamente, intereses materiales y geopolíticos, ambiciones hegemónicas e imperiales, y una buena conciencia misionera y democrática, se funden en una unidad indisoluble e irresistible.

Con esta idéntica plataforma ideológica los Estados Unidos enfrentan los posteriores conflictos del Siglo xx. Particularmente significativo es el caso de la guerra fría. Uno de sus protagonistas, Foster Dulles, es, según la definición de Churchill, "un puritano riguroso". Él se siente orgulloso por el hecho de que "en el departamento de Estado, nadie conoce la Biblia mejor que yo". El fervor religioso no es un asunto privado: "Estoy convencido de que tenemos obligación de hacer que nuestros pensamientos y prácticas políticas reflejen de la manera más fiel la fe religiosa conforme a la cual el hombre tiene su principio y su fin en Dios (en Kissinger, 1994, 534-5). Junto con la fe, otras categorías

fundamentales de la teología irrumpen en la lucha política a nivel internacional: los países neutrales que se niegan a tomar parte en la Cruzada en contra de la Unión Soviética, cometen "pecado", mientras que los Estados Unidos, que se colocan a la cabeza de dicha cruzada, son el "pueblo moral" por excelencia (en Freiburger, 1942, 42-3). Para conducir a este pueblo que se distingue de todos los otros por su moralidad y su cercanía a Dios está, en 1983, Ronald Reagan. Éste impulsa la fase culminante de la Guerra Fría destinada a sancionar la derrota del enemigo ateo, con un lenguaje explícita y ostentosamente teológico: "en el mundo existe el pecado y el mal, y según las Escrituras y Jesús Nuestro Señor estamos obligados a oponernos a ellos con todas nuestras fuerzas" (en Draper, 1994, 33).

Vengamos finalmente a nuestros días. En el discurso con el que inauguró su primer mandato presidencial, Clinton no estuvo religiosamente menos inspirado que sus antecesores y su sucesor: "Hoy celebramos el misterio de la renovación americana". Después de haber recordado el pacto establecido entre "nuestros padres fundadores" y el "Omnipotente", Clinton subraya: "nuestra misión es sin tiempo" (Lott, 1994, 336). Adhiriéndose a esta tradición y radicalizándola posteriormente, George W. Bush realizó su campaña electoral proclamando un verdadero y propio dogma: "Nuestra nación ha sido elegida por Dios y tiene el mandato de la historia de ser un modelo para el mundo" (Cohen, 2000).

Como se observa, en la historia de los Estados Unidos la religión está llamada a desarrollar a nivel internacional una función política de primer plano. Estamos en presencia de una tradición política americana que se expresa con un lenguaje explícitamente teológico. Más que a las declaraciones emitidas por los jefes de Estado europeos, las "doctrinas" enunciadas cada vez por los presidentes estadounidenses recuerdan a las encíclicas y a los dogmas difundidos o proclamados por los pontífices de la Iglesia Católica. Los discursos inaugurales de los presidentes son verdaderas ceremonias sagradas. Me limito a dar dos ejemplos. En 1953, después de haber invitado a sus oyentes a inclinar la cabeza delante de "Dios Omnipotente", dirigiéndose directamente a Él, Eisenhower expresa este deseo: "que todo pueda desarrollarse por el bien de nuestro amado país y por Tu gloria. Amen." (Lott, 1994, 302). En este caso salta a la vista con particular evidencia la identidad que existe entre Dios y América. A casi medio siglo de distancia el panorama no cambia. Hemos visto como se inicia el discurso inaugural de Clinton. Veamos ahora como concluye. Después de haber citado la sagrada Escritura el neo-Presidente termina de esta manera:



"Desde estas alturas de la celebración hemos oído un llamado a servir al destino, hemos escuchado las trompetas, hicimos el cambio de guardia. Ahora cada uno de nosotros a su modo y con la ayuda de Dios, debe responder al llamado. Gracias y que Dios los bendiga a todos" (Lott, 1994, 369). Y nuevamente, los Estados Unidos son enaltecidos como la ciudad excelsa, la ciudad bendecida por Dios. En el discurso pronunciado después de su reelección, Clinton siente la necesidad de agradecer a Dios por haberlo hecho nacer americano. Frente a esta ideología, o más bien teología de la misión, Europa siempre se ha sentido incómoda. Es conocida por todos la ironía de Clemenceau a propósito de los catorce puntos de Wilson: ¡el buen Dios había tenido la modestia de limitarse a diez mandamientos! En 1919 en una carta privada, John Maynard Keynes define a Wilson "el más grande impostor de la Tierra." (en Skidelsky, 1989 p. 444).

En términos quizás todavía más ásperos se expresa Freud, a propósito de la inclinación del estadista americano a considerarse investido de una misión divina: estamos en presencia de "una agudísima insinceridad, una ambigüedad y propensión a condenar la verdad"; por otra parte, ya Guillermo II pretendía ser "un hombre predilecto de la Providencia" (Freud, 1995, 35-6). Sin embargo aquí Freud se equivoca; se atreve a equiparar dos tradiciones ideológicas muy diferentes. Es verdad, que el emperador alemán no menosprecia adornar con motivos religiosos sus ambiciones expansionistas: dirigiéndose a las tropas que parten hacia China, invoca la "bendición de Dios" para una empresa destinada a ahogar en sangre la revuelta de los Boxers y a difundir el "cristianismo" (Röhl, 2001, 1157); es proclive a considerar a los alemanes como "el pueblo elegido por Dios" (Röhl, 1993, 412). El mismo Hitler declara sentirse llamado a realizar "la obra del Señor" y de querer obedecer la voluntad del "Omnipotente" (Hitler, 1939, 70, 439), sobre todo porque los alemanes son "el pueblo de Dios" (en Rauschnig, 1940, 227). Por lo demás es conocido el célebre dicho *Gott mit uns* (Dios con nosotros).

Sin embargo, no es necesario sobrevaluar el peso de estas declaraciones y de estas expresiones ideológicas. En Alemania (la patria de Marx y Nietzsche) el proceso de secularización está muy avanzado. La invocación a la "Bendición de Dios" por parte de Guillermo II no es tomada en serio ni siquiera en los círculos chovinistas: por lo menos a los ojos de sus exponentes más avezados (Maximilian Harden) aparecen ridículos el regreso a los "días de las Cruzadas" y la pretensión de "conquistar el mundo para el Evangelio"; " así deambulan en torno al Señor los

iluminados y los especuladores ociosos" (en Röhl, 2001, 1157). Sí, mucho antes de ascender al trono, el futuro emperador llama a los alemanes "el pueblo elegido de Dios", sin embargo la primera en burlarse de él ha sido la madre, hija de la reina Victoria e interesada, sin duda, en reivindicar la supremacía de Inglaterra (Röhl, 1993, 412).

Es conveniente que reflexionemos, finalmente, sobre este último punto. En Europa los mitos genealógicos imperiales se han, en cierta medida, neutralizado mutuamente; todas las familias reales estaban emparentadas entre ellas, de manera tal que, en el círculo de cada una de éstas, se confrontaban ideas de misión y de mitos genealógicos imperiales diferentes y contrastantes entre sí. Posteriormente la experiencia catastrófica de dos guerras mundiales, entre otras, ha contribuido al descrédito de estas ideas y estas genealogías; por otra parte, no obstante su derrota final, alguna huella dejó en la conciencia europea la decenal agitación comunista realizada en nombre de la lucha contra el imperialismo y en pro de la igualdad de las naciones. El resultado de todo esto queda claro: en Europa está desacreditada cualquier idea de misión imperial y de elección divina enarbolada por la nación que sea; no hay cabida ya para la ideología imperial-religiosa que ocupa un lugar tan importante en los Estados Unidos.

Por lo que se refiere en particular a Alemania, la historia que va del Segundo al Tercer Reich presenta una oscilación entre la nostalgia de un paganismo belicoso y concentrado en torno al culto a Wotan y el deseo de transformar al cristianismo en una religión nacional, destinada a legitimar la misión imperial del pueblo alemán. Este segundo propósito encuentra su expresión más acabada en el movimiento de los *Deutsche Christen*, los "cristianos alemanes". Poco creíble dado el proceso de secularización que, más allá de la sociedad en su conjunto, había impregnado a la misma teología protestante (piénsese en Kart Barth y en Dietrich Bonhoeffer) y poco creíble también por las simpatías paganizantes de los dirigentes del Tercer Reich, este intento no podía tener sino escasos resultados. La historia de los Estados Unidos está, por el contrario, profundamente convertida por las tendenciosas transformaciones de la tradición judeocristiana, en cuanto a tal, en una especie de religión nacional que consagra el *exceptionalism* del pueblo americano y la misión salvadora que se le ha encomendado. Pero ¿esta interrelación de religión y política no es sinónimo de fundamentalismo? No es casualidad que el término fundamentalismo aparezca por primera vez en la sociedad estadounidense y protestante, como auto designación positiva y orgullosa de sí misma.



Podemos ahora comprender los límites de la aproximación entre Freud y Keynes: obviamente, en las administraciones americanas que se van sucediendo no faltan los hipócritas, los calculadores, los cínicos, pero no existe motivo alguno para dudar de la sinceridad ayer de Wilson, hoy de Bush Jr. No hay que perder de vista el hecho de que estamos en presencia de una sociedad escasamente secularizada, dentro de la cual el 70 por ciento de los habitantes cree en el diablo y más de un tercio de los adultos piensa que Dios les habla directamente (Gray, 1998, 126; Schlesinger Jr., 1997). Pero esto es un elemento de fuerza, más que de debilidad. La certeza de representar una causa santa y divina facilita no sólo la movilización voluntaria en los momentos de crisis, sino también la remoción o la minimización de las páginas más negras de la historia de los Estados Unidos. Sí, durante la Guerra Fría Washington protagonizó en América Latina sangrientos golpes de Estado e impuso feroces dictaduras militares, y en Indonesia, en 1965, promovió la masacre de varios centenares de miles de comunistas o de filo-comunistas, pero por desagradables que puedan ser, estos detalles no bastan para opacar la santidad de la causa encarnada por el "Imperio del Bien".

Está más cercano a la verdad Weber cuando, durante el transcurso de la Primera Guerra Mundial, denuncia el "cant" americano (Weber, 1971, 144). El "cant" no es la mentira y ni siquiera, propiamente, la hipocresía conciente; es la hipocresía de quien se miente a sí mismo; es en cierta manera la falsa consciencia de la que habla Engels. Tanto en Keynes como en Freud se manifiestan al mismo tiempo la fuerza y la debilidad del iluminismo. Completamente inmunizada contra la ideología imperial-religiosa que corrompe más allá del Atlántico, Europa se manifiesta aún incapaz de comprender adecuadamente esta interrelación entre el fervor moral y religioso por un lado y la conciente y descarada persecución de la hegemonía política, económica y militar a nivel mundial. Pero es esta interrelación, o más bien esta mezcla explosiva, y este peculiar fundamentalismo lo que constituye hoy el peligro principal para la paz mundial. El fundamentalismo islámico, más que a una nación determinada, se refiere a una comunidad de pueblos, los cuales, no sin razón, se consideran el blanco de una política de agresión y de ocupación militar. El fundamentalismo estadounidense, en cambio, se transfigura y embriaga a un país muy en especial que, seguro de su consagración divina, considera irrelevante el ordenamiento internacional vigente, las leyes completamente humanas. Y es en este contexto donde se ubica la deslegitimación de la ONU, la sustancial eliminación de la Convención de Ginebra, las amenazas

el origen norteamericano de la ideología del tercer reich dirigidas no sólo contra los enemigos sino también contra los aliados de la OTAN.

#### 8. De la campaña contra la "drapetomanía" a la campaña contra el antiamericanismo

Más que para combatir el mal y para difundir los valores cristianos y americanos, la guerra contra Irak, y las otras que se perfilan en el horizonte, tienen la tarea de expandir la democracia en el mundo. ¿Que credibilidad tiene esta última pretensión? Volvamos al joven Indochino que vimos denunciar, en 1924, el horror de los linchamientos en contra de los negros. Diez años más tarde éste regresa a su tierra de origen para tomar el nombre, que posteriormente se volvió célebre en todo el mundo: Ho Chi Minh. ¿En el momento de los feroces bombardeos desencadenados por Washington habrá pensado el dirigente vietnamita en el horror de la violencia anti-negra desatada por los campeones de la *white supremacy*? En otras palabras, ¿la emancipación de los afroamericanos y la conquista de sus derechos civiles y políticos significó realmente un cambio o simplemente los Estados Unidos continúan siendo, en esencia, una *Herrenvolk democracy*, aunque ahora a los excluidos no hay que buscarlos en el territorio metropolitano sino fuera de él, como, por otra parte, ampliamente se ha comprobado en el contexto de la historia de la "democracia" europea?

Podemos examinar el problema desde una perspectiva distinta, a partir de una reflexión de Kant: "¿Qué es un monarca *absoluto*? Es aquel que cuando manda —la guerra debe hacerse— continúa la guerra". Quien aquí está en la mira no son los Estados del Antiguo régimen, sino la Inglaterra que tenía ya a cuestas un siglo de desarrollo liberal (Kant, 1900, 90 nota). Desde el punto de vista del gran filósofo, el presidente de los Estados Unidos debería ser considerado doblemente déspota. En primer lugar, debido al surgimiento en las últimas décadas de una *imperial presidency* que, al emprender acciones militares, pone con frecuencia al Congreso frente a un hecho consumado. Sobre este poder, nos interesa principalmente el segundo aspecto: la Casa Blanca decide de manera soberana cuándo las resoluciones de la ONU son obligatorias y cuándo no; decide de manera soberana quiénes son los *rogue States*, en contra de quiénes les es lícito imponer un embargo, causando hambre a un pueblo entero, o bien, cuándo les es lícito desencadenar el infierno de fuego, incluidos los proyectiles de uranio empobrecido y las *clusters bombs* sobre la población civil aun mucho después de finalizar el conflicto. Siempre de manera soberana, la Casa Blanca decide



la ocupación militar de estos países por todo el tiempo que considera necesario, condenando a prisión o encarcelando a sus dirigentes y a sus "cómplices". En contra de ellos y en contra de los "terroristas" le es lícito recurrir al *targeted killing*, o más bien a un *killing* en vez de *targeted*, por ejemplo el bombardeo sobre un restaurante normal donde se supone puede encontrarse Saddam Hussein... Está claro que las garantías jurídicas no valen para los "bárbaros". Más aún, es de tener en cuenta, como demuestra el *Patriot Act*, la *rule of Law* no se aplica ni siquiera para aquellos que, sin ser "bárbaros" en el sentido estricto de la palabra, son sospechosos de seguirles el juego.

Es interesante examinar la historia que tiene a cuestras la expresión *rogue States*. Desde el siglo XVII y XVIII, en Virginia los semiesclavos, los esclavos por tiempo de piel blanca, cuando eran capturados después de los intentos de fuga a los que frecuentemente recurrían, eran marcados a fuego con la letra R (que significaba *Rogue*): quedando así inmediatamente reconocibles, no podían ya escaparse. Más tarde, el problema de identificación fue resuelto definitivamente sustituyendo a los semiesclavos blancos por esclavos negros: el color de la piel hacía innecesario marcarlos con fuego. El negro era ya de por sí sinónimo de *Rogue*. Ahora son Estados completos los marcados como *Rogue*. La *Herrenvolk democracy* es dura de matar...

Pero ésta es una vieja historia, nueva en cambio es la intolerancia creciente que Washington muestra en las relaciones con los "aliados". Ellos también son obligados a inclinarse, sin demasiadas confusiones, a la voluntad de la nación elegida por Dios. Se comprenden bien la perplejidad y las reacciones negativas que provocan la actitud del presidente de los Estados Unidos al considerarse el soberano planetario no vinculado y no limitado por ningún organismo internacional. Claro está que los ideólogos de la guerra arman un escándalo ante la expansión de este virus terrible que, como sabemos, es el antiamericanismo. Por singular que parezca dicha reacción no carece de analogías históricas. Hasta mediados del siglo XIX, en el sur de los Estados Unidos el régimen esclavista estaba activo y dinámico. Se manifestaban, sin embargo, ya las primeras dudas y las primeras inquietudes: aumenta el número de esclavos fugitivos. Este fenómeno no sólo alarma sino que sorprende a los ideólogos de la esclavitud y de la *white supremacy*: ¿cómo es posible que personas "normales" se evadan de una sociedad tan ordenada y de la jerarquía de la naturaleza? Debe sin duda tratarse de una enfermedad, de una alteración psíquica. Pero ¿de qué se trata verdaderamente? En 1851, Samuel Cartwright,

el origen norteamericano de la ideología del tercer reich

cirujano y psicólogo de Louisiana afirma haber llegado finalmente a una explicación que comunica a sus lectores de la columna de una prestigiada revista científica, el *New Orleans Medical and Surgical Journal*. Basándose en el hecho de que en el griego clásico *δραπέτης* significa esclavo fugitivo, el científico concluye triunfalmente que el trastorno psíquico, la enfermedad que impulsa a los esclavos negros a la fuga es precisamente la "drapetomanía" (en Eakin, 2000). ¡La campaña en curso en nuestros días en contra del antiamericanismo tiene muchos puntos en común con la campaña desencadenada hace más de siglo y medio en contra de la drapetomanía!



#### Notas

<sup>1</sup>Sobre la eugenésica entre Estados Unidos y Alemania, cfr. Kühl 1994, 61; el lisonjero juicio del Presidente Harding es mencionado en la presentación de la versión francesa de Stoddard 1925 (*Le flot montant des peuples de couleur contre le suprématie mondiale des Blancs*, tr. fr. de Abel Doysié, Paris, Payot)

<sup>2</sup>Véase el testimonio de Félix Kersten, el masajista Finlandés de Himmler, en el *Centre de Documentation Juive Contemporaine* de Paris (*Das Buch von Henry Ford*, 22 de diciembre, 1940, n. CCX-31); sobre esto, cfr. Poliakov, 1977, 278, y Losurdo, 1991 b, 83-85.

#### Bibliografía

- Pierre L. van den Berghe, (1967), *Race and Racism. A Comparative Perspective*, Wiley, New York-London-Sidney.
- Richard Cohen, (2000), "No, Mr. Lieberman, America Isn't Really God's Country", en *International Herald Tribune* del 8 de septiembre, p. 7 (en el artículo se habla erróneamente de Lieberman, pero el día después, en la página 6, del mismo INT aparece la corrección).
- Henry S. Commager, (1963), *Documents of American History* (VII ed.), Appleton-Century-Crofts, New York.
- Benedetto Croce, (1967) *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1927), Laterza, Bari.
- Theodore Draper, (1994), "Mission Impossible" (reseña de Tony Smith, *America's Mission: The United States and the Worldwide Struggle for Democracy in the Twentieth Century*, Princeton University Press, 1994) en *The New York Review of Books*, 6 de Octubre.
- Emily Eakin, (2000), Is Racism Abnormal? A Psychiatrist Sees It as a Mental Disorder, en *International Herald Tribune*, 17 Enero, p. 3.
- Orlando Figes, (2003), "The Grezatest Relief Mission of All", en *The New York Review of Books*, 13 marzo, pp. 22-4.
- Eric Foner, (1998), *The History of American Freedom*, Picador, London
- George M. Fredrickson, (1987), *The Black Image in the White Mind. The Debate on Afro-American Character and Destiny 1817-1914* (1971),

- Weslevan University Press, Hanover NH-USA.
- Steven Z. Freiburger, (1992), *Dawn over Suez. The Rise of American Power in the Middle East, 1953-1957*, Iván R. Dee, Chicago.
- Sigmund Freud, (1995), "Einleitung zu Thomas Woodrow Wilson", *Eine psychologische Studie (1930)*; Publicado por primera vez en 1971), tr., Renata Colorni, *Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson*, en *Opere*, al cuidado de Cesare Luigi Musatti, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino, reimpresión.
- Madison Grant, (1917), *The Passing of the Great Race or the Racial Basis of European History*, Bell and Sons, London.
- John Gray, (1998), *False Dawn. The Delusion of Global Capitalism*, Granta Books, London
- Hans S. R. Günther, (1934), *Rassenkunde des deutschen Volkes* (1922), Lehmanns, München, 16° reimpresión.
- August Heckscher, (1991), *Woodrow Wilson. A Biography*, Scribner's Sons, New York-Toronto
- Adolf Hitler, (1939), *Mein Kampf (1925/7)*, Zentralverlag der NSDAP, München
- Adolf Hitler, (1952-54), *Libres Propos sur la Guerre et la Paix* ( conversaciones con Hitler recopiladas por Martin Bormann), al cuidado de Francois Genoud, Flammarion, Paris.
- Géza van Hoffmann, (1913), *Die Rassenhygiene in den Vereinigten Staaten van Nordamerika*, Lehmanns, München.
- Immanuel Kant, (1900), *Gesammelte Schriften*, al cuidado de la Academia de Ciencias, Berlin-Leipzig, 1900 ss" vol. VII.
- Henry Kissinger, (1994), *Diplomacy*, Simon & Schuster, New York.
- Stefan Kühl, (1994), *The Nazi Connection. Eugenics, American Racism and German National Socialism*, Oxford University Press, New York-Oxford
- Brian McAllister Linn, (1989), *The U. S. Army and Counterinsurgency in the Philippine War, 1899-1902*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London.
- Nancy MacLean, (1994), *Behind the Mask of Chivalry. The Making of the Second Ku Klux Klan*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Robert Jay Lifton, (1988), *The Nazi Doctors. Medical Killing and the Psychology of Genocide* (1986), tr. alemana del inglés Annegrete Löscher, *Ärzte im Dritten Reich*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Doménico Losurdo, (1991), *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Bollati, Boringhieri, Torino
- Doménico Losurdo, (1991), b. "Marx et l'histoire du totalitarisme", en Jacques Bidet et Jacques Texier (eds.), *Fin du communisme? Actualité du Marxisme?*, Presses Universitaires de France, Paris.

- el origen norteamericano de la ideología del tercer reich*
- Doménico Losurdo, (1993), *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino
- Doménico Losurdo, (1996), *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari
- Doménico Losurdo, (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al comunismo critico*, Gamberetti, Roma.
- Doménico Losurdo, (2002), *Il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Davis Newton Lott, (1994), *The Presidents Speak. The Inaugural Addresses of the American Presidents, from Washington to Clinton*, Henry Holt and Company, New York
- Karl Marx-Friedrich Engels, (1955), *Werke*, Dietz, Berlin, 1955 sgg. En lo que concierne a la traducción italiana, utilizamos libremente la contenida en la edición de las *Opere complete* de Marx y Engels en vías de publicarse, interrumpida por el momento, por Editores Riuniti, Roma.
- Walter Millis, (1989), *The Martial Spirit* (1931), Elephant Paperbacks, Chicago.
- Edmund S. Morgan, (1975), *American Slavery American Freedom. The Ordeal of Colonial Virginia*, Norton & Company, New York-London.
- Thomas J. Noer, (1978), *Briton, Boer, and Yankee. The United States and South Africa 1870-1914*, The Kent State University Press.
- Marvin Olasky, (1992), *The Tragedy of American Compassion*, Regnery Gateway, Washington
- Vilfredo Pareto, (1988), *Trattato di sociologia generale* (1916), ed. crítica al cuidado de Giovanni Busino, UTET, Torino.
- Léon Poliakov, (1977), *L'histoire de l'antisémitisme*, volume 4, *L'Europe suicidaire*, Paris, Calman-Levy.
- Stuart I. Rochester, (1977), *American Liberal Disillusionment in The Wake of World War I*, Pennsylvania State University Press, Park-London.
- John C. G. Rohl, (1993), *Wilhelm II Die Jugend des Kaisers 1859-1888*, Beck, München
- John C. G. Rohl, (2001), *Wilhelm II Der Aufbau der Persönlichen Monarchie, 1888-1900*, Beck, München.
- Hermann Rauschning, (1940), *Gesprache mit Hiller* (1939), Europa Verlag, New York, 11 ed.
- Theodore Roosevelt, (1951), *The Letters*, a cargo de Elting E. Morison.
- John M. Blum, John J. Buckley, Harvard University Press. Cambridge (Mass.), (1951), ensayo, Alfred Rosenberg, 1937.
- Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930), Hoheneichen, München.
- Wolfgang Ruge y Wolfgang Schumann (a cargo de), 1977.

- Dokumente zur deutschen Geschichte. 1939-1942*, Roddelberg, Frankfurt a. M.
- Arthur Schlesinger Jr., (1997), "Has Democracy a Future?", *Foreign Affairs*, septiembre-octubre 1997, pp. 2-12.
- Robert Skidelsky, (1989), *John Maynard Keynes I Hopes Betrayed 1883-1920* (1981, 1986, II ed.); tr. Federico Varese, *John Maynard Keynes. Speranze tradite 1883-1920*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Oswald Spengler, (1933), *Jahre der Entscheidung*, Beck, München.
- Oswald Spengler, (1980), *Der Untergang des Abendlandes* (1918-23), Beck, München.
- Lothrop Stoddard, (1925), *The Revolt against Civilization. The Menace of the Under Man* (1922), tr. alemana. del inglés por Wilhelm Heise, *Der Kulturunsturz. Die Drohung des Untermenschen*, Lehmanns, München.
- Lothrop Stoddard, (1984), *The Revolt against Civilization. The Menace of the Under Man* (1922), reimpression, Scribner, New York.
- Wyn Craig Wade, (1997), *The Fiery Cross. The Ku Klux Klan in America*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Max Weber, (1971), "Zwischen zwei Gesetzen" (1916), en *Gesammelte politische Schriften*, J. Winckelmann, III ed., Mohr (Siebeck), Tübingen.
- Woodrow Wilson, (1927), *War and Peace. Presidential Messages, Adresses, and Public Papers* (1917-1924), R. S. Baker e W. E. Dood, Harper & Brothers, New York-London.

Versiones originales y traducciones

*Guerra preventiva, americanismo e antiamericanismo*, en Giuseppe Prestipino (a cargo de), *Guerra e pace*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici- La Città del Sole, Napoli, 2004, pp. 137-169; publicado también en «Crítica marxista», mayo-agosto 2003, pp. 31-44 y, con diferente título, «Giano. Pace ambiente problemi globali» (pp. 186-203), con el título de *Missione imperiale e antimericanismo*; tr. fr. «Actuel Marx» n. 35 (primer semestre 2004), pp. 91-114; tr. al inglés, en «Metaphilosophy», abril 2004, pp. 365-385.

Traducción:

Roberto Hernández Oramas

Lucero del Socorro Cáceres Moncada (CELE, BUAP).

LA ASOCIACIÓN FILOSÓFICA DE MÉXICO, EL GOBIERNO DEL ESTADO DE SINALOA, LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SINALOA Y EL COLEGIO DE SINALOA CONVOCAN AL

**XIV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA**  
CON EL TEMA

**IDENTIDAD Y DIFERENCIA**

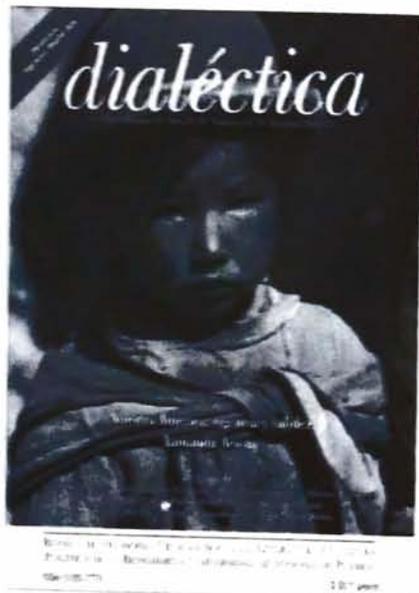
MAZATLÁN, SINALOA, 4 A 10 DE NOVIEMBRE DE 2007  
Informes e inscripciones: Asociación Filosófica de México  
Tel y fax: (+52 55) 5622 1848  
[www.afm.org.mx](http://www.afm.org.mx)

HOTEL SEDE

CON EL PATROCINIO DE

30 años

# dialéctica



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

## RELEER A MARX EN EL SIGLO XXI FETICHISMO, COSIFICACIÓN Y APARIENCIA OBJETIVA

stefan gandler

Asocias, así como a contracorriente de la supuesta tendencia en el ámbito partidista hacia el "centro" –que sólo son dos expresiones de la misma pereza mental, llamada ostentosamente "fin de los grandes relatos"– queremos retomar aquí uno de los grandes temas de los debates del siglo xx, que es la lectura crítica, no dogmática del gigante decimonónico de la crítica a la actual forma económica y social. Uno de los puntos centrales de su obra magna, *El capital*, es su crítica a la actual irracionalidad, no solamente en términos económicos, sino también en términos intrasubjetivos. Las grandes paralelas que podemos ver en los conceptos Marxianos de *fetichismo*, *cosificación* y *apariencia objetiva* con la crítica Freudiana (e incluso Nietzscheana) a la supuesta *racionalidad omnipresente* de nuestra actual subjetividad, es uno de los puntos claves por qué el posterior *marxismo occidental*, sobre todo la Teoría Crítica, pudieron confrontar de manera tan productiva a tales pensadores y sus aportaciones centrales.

Lamentablemente, la actual crítica a las ingenuidades de la teoría y realidad moderna se subordinó de tal manera al actual dogma antimarxista –salvo algunas contadas excepciones–, que la nueva teoría crítica tímidamente se formula en el incipiente siglo xxi en relación a la existente irracionalidad *dentro* de la sociedad altamente racionalizada, cortando una de sus raíces más fuertes y más nutridas, ya no se atreve a releer con la debida calma y libertad los escritos de Karl Marx. A pesar de las consecuencias que ello pueda tener para el futuro profesional de cada uno, y a pesar de las omnipresentes suspicacias de *muy probablemente* ser apologista del viejo dogmatismo tipo soviético, no está demás tomarnos

la *libertad* de releer *aun en el siglo xxi* a uno de los autores centrales que han hecho posible la mayor parte del debate socio teórico del siglo xx.

Trataremos en lo siguiente de presentar los conceptos de *fetichismo*, *cosificación* y *apariencia objetiva* en su relación con el doble concepto de *ideología* de Marx, con especial énfasis en sus textos de la crítica

Stefan Gandler, Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Actualmente es profesor-investigador de Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Su última publicación en *Dialéctica*: "El marxismo periférico en A. Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría".

© *Dialéctica*, nueva época, año 30, número 38, otoño 2006

de la economía política. Consideramos para ello una de las ideas básicas que tenían los autores de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt al leer a Marx, que es: Marx no es necesariamente más "filósofo" en sus textos en los cuales usa más una terminología típica de la filosofía académica, que en sus escritos considerados por lo general "económicos", donde se encuentran a menudo reflexiones filosóficas de gran importancia.

Ahora bien, se toman aquí como punto de partida dos textos fundamentales: el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*<sup>1</sup> y el párrafo sobre "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto", en la segunda edición del tomo primero de *El capital*. En dichos textos, no se formula un concepto académico de ideología y el concepto de "aparición objetiva" aparece en *El capital*<sup>2</sup> apenas en el tercer tomo. En el segundo texto, sobre el *fetichismo*, tampoco aparece la palabra "ideología". Hasta qué punto, empero, está contenido ahí un concepto de *ideología* –vinculado con el de *cosificación*, *fetichismo* y *aparición objetiva*– de gran importancia para la teoría del conocimiento, es algo que vamos a tratar de describir en esta relectura de Marx al y para el inicio del siglo XXI.

### El Prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*

Este texto parte de una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho: las relaciones jurídicas y las formas del Estado *no* se deben concebir desde sí mismas ni desde "lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano", sino que se basan en las relaciones materiales de vida de los seres humanos.<sup>3</sup> Su conjunto es llamado, en Hegel, la "sociedad burguesa"; su anatomía es la economía política. Los seres humanos entran en relaciones de producción (su concepto jurídico es "relaciones de propiedad"), que son *necesarias*, es decir, independientes de su voluntad. El conjunto de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, su base real.

Sobre esa base real se levanta una superestructura jurídico-política a la que corresponden determinadas *formas de conciencia social*. La relación exacta entre base y superestructura se muestra cuando se llega necesariamente a una "época de revolución social".<sup>4</sup> Así se llega, primero, a una transformación en las condiciones económicas de producción, y, en segundo lugar, a una transformación de las "formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas, en resumen *ideológicas*, en las cuales los hombres toman conciencia de este conflicto y lo disputan."<sup>5</sup>

señal gaudin

ver a marx en el siglo XXI

La transformación mencionada en segundo término –la de la superestructura (ideológica)– se explica por la primera y depende de ella, aunque no en forma inmediata y directa. Tiene lugar "más despacio o más aprisa", con la transformación de la base económica.<sup>6</sup> Así pues, si bien para Marx está claro que para los seres humanos "su ser social determina su conciencia",<sup>7</sup> sin embargo reconoce, según hemos visto, un cierto retardo temporal, es decir, algo así como una (limitada) "dinámica propia de las tradiciones". Pero no se revierte la relación de causalidad. Semejante época de transformación económica no puede explicarse por su conciencia ni tampoco se determina por ella. Este es el primer concepto de ideología (formas ideológicas superestructura).<sup>8</sup>

El segundo, es el de la ideología como *falsa conciencia*, de la que conviene deslindarse; en el prólogo de 1859 se toca sólo brevemente cuando Marx escribe sobre sí mismo y Friedrich Engels: "[...] resolvimos elaborar conjuntamente la oposición de nuestros puntos de vista contra el punto de vista ideológico de la filosofía alemana [...]"<sup>9</sup> Este segundo concepto de ideología es el que está presente en *El capital*. Desarrollar éste es el objeto de las siguientes reflexiones. Sobre la formulación en el prólogo de 1859 de los "prejuicios interesados de las clases dominantes",<sup>10</sup> surge la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto esta concepción encaja en uno de los dos conceptos de ideología mencionados, o bien en un tercero, o quizá en ninguno? Ésta no será contestada mediante el prólogo citado, pero lo retomaremos en la discusión del texto de *El capital*.<sup>11</sup>

### El texto: "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto"

Para contextualizar este cuarto y último apartado del capítulo primero de *El capital* ("La mercancía"), haremos un breve recuento de la argumentación que le antecede. El texto se inicia con la presentación del doble carácter de las mercancías (valor de uso/valor), donde el valor constituye una dimensión social, a saber: el tiempo medio de trabajo socialmente necesario para la producción de las mercancías. Ello implica el doble carácter del trabajo representado en las mercancías. De los productores de las mercancías se puede decir lo siguiente: por un lado, son trabajadores privados, son libres y disponen de conocimientos y capacidades especiales y, con ello, crean los diversos valores de uso; por otro lado, su trabajo es socialmente mediado, y en esa medida son también productores de valor y, por lo mismo, están ligados al promedio de *tiempo de trabajo* socialmente necesario para la producción de una mercancía.



Los productores de mercancías, pues, también están encadenados, aunque sin cadenas, a las relaciones de producción a través del promedio de tiempo de trabajo socialmente necesario; por lo tanto, deben trabajar con cierta intensidad, aun sin latigazos, si no "quieren" vender su producto por debajo del valor correspondiente,<sup>12</sup> porque se han tardado demasiado, es decir, han derrochado tiempo de trabajo. El trabajador privado es, pues, contra todas las apariencias, también un productor social.

A partir de la medida general del tiempo de trabajo necesario en promedio para su producción (tiempo de trabajo abstractamente humano), todas las mercancías se vuelven conmensurables, es decir, se vuelven indiscriminadamente intercambiables. Esta es una disposición fundamental de la sociedad desarrollada de productores de mercancías. Ahí, debe hacerse abstracción de las diferencias cualitativas entre los diversos trabajos; el trabajo calificado es "saldado", por decirlo así, como trabajo sencillo multiplicado. Para realizar el tráfico de mercancías "se establece" un equivalente general, estable y divisible según cualquier necesidad, que se puede cambiar en forma ilimitada por todas las demás mercancías: el dinero. En toda relación entre valores se expresa, pues, una relación social, a saber: cuánto trabajo abstractamente humano se necesita para la producción de la mercancía A en relación con la producción de la mercancía B.

En una palabra: el valor es una relación social, y la mercancía, portadora del valor, es producto y expresión de esa relación social. En el valor de la mercancía se expresan tanto el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas como los resultados de las luchas sociales, por ejemplo, en torno a la duración de la jornada de trabajo, a las condiciones de trabajo y a la cantidad y calidad de los medios de reproducción de los trabajadores (es decir, el nivel de los salarios). La mercancía es, así, una cosa con un fuerte contenido social: cualitativa en tanto que su existencia generalizada presupone por necesidad la sociedad desarrollada de productores de mercancías (lo cual suena trivial pero no es evidente), y cuantitativa en tanto que su valor —como se ha demostrado— está determinado socialmente.

### El carácter fetichista de la mercancía

Lo que nos interesa discutir aquí es, precisamente, el fenómeno de que la mercancía, en sí, posee la propiedad de encubrir su dimensión social histórica que hemos descrito. A su productor, a mercancía se le aparece como algo natural, eterno, inmutable, dado y divino (de ahí lo de "fetiche") o, para decirlo con Lukács,

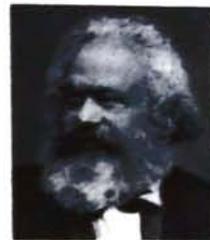
*volver a Marx en el siglo XXI*

como una "cosa-en-sí",<sup>13</sup> que está de pie, intacta ante el embate de la historia. Lo importante es que quien lo acepta se queda en segunda limitado en su crítica dentro de los límites de la sociedad burguesa (como sociedad desarrollada de productores de mercancías). Regresemos, entonces, a Marx y a su concepto de ideología —aunque esta palabra no figure en el texto que estamos discutiendo.

La circunstancia de que la mercancía se le aparezca a su productor de modo misticado no se debe a alguna estupidez o a mala voluntad de su parte, sino al doble carácter de ésta y, con ello, al doble carácter del trabajo que la fabrica. A la mercancía no se le nota su doble carácter y, puesto que —según Marx—, es "un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas",<sup>14</sup> ocurre de repente que sólo se percibe su superficial "gegenständlichen Schein [apariciencia objetiva]".<sup>15</sup>

La *apariciencia objetiva* del doble carácter de los productores es la de simples productores privados, puesto que "los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio [de los productos de su trabajo]".<sup>16</sup> En este proceso, los productores intercambian mercancías cuya apariciencia objetiva es que su valor les corresponde "por la naturaleza" y no por el carácter social del trabajo encubierto. En el momento del intercambio, la relación social que se expresa en el valor ya se ha petrificado, es decir cosificado<sup>17</sup> hasta el punto en que como tal por el momento no es visible. La falsa conciencia que el productor tiene de su producto, la mercancía, es una *conciencia necesariamente falsa*, por cuanto la forma de valor de la mercancía ya envuelve en tinieblas la relación, cosificada en ella, de los seres humanos entre sí.<sup>18</sup> Una relación social adopta la *forma* de relación entre cosas (las mercancías) y, por tanto, se convierte en eterna e inmutable.

Para Marx, pues, *ideológico* es quedarse adherido a las formas de las relaciones en lugar de analizar su fundamento real. Ello significa que sólo el análisis de las relaciones de producción subyacentes a la forma de valor de la mercancía puede aclarar el contenido objetivo de las relaciones de valor, sin darle vueltas, en forma presuntamente "no ideológica", a curvas de ofertas y demandas a partir de las cuales deba determinarse entonces el valor de las mercancías. Quedarse detenido en el plano de la apariciencia objetiva (aquí, por ejemplo, lisa y llanamente en el plano cuantitativo del valor o, en su caso, de los precios), significa de suyo producir ideología, o sea, *conciencia necesariamente falsa*. Marx lo formula así:



¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humana por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo.

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como *caracteres objetivos inherentes* a los *productos del trabajo*, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los *objetos*, existente al margen de los productores.<sup>19</sup>

En este contexto, debe verse también la afirmación de Marx en otro lugar de *El capital* respecto a que reproducción material significa siempre, además, reproducción de las relaciones sociales existentes.<sup>20</sup> Con cada producto, el productor vuelve a crear un objeto que expresa y fija las relaciones existentes. Así, se afirma la conciencia arraigada en la apariencia objetiva del producto. El *fetichismo de la mercancía* es comparado por Marx con fenómenos de "las neblinosas comarcas del mundo religioso", en las que "los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres."<sup>21</sup> En el mundo de las mercancías, no son los productos de la cabeza humana sino los de la mano humana los que adoptan la forma de tales figuras independientes y que "evidentemente"; están dotados de vida propia.

Aquí, puede entenderse qué quiere decir Marx con el *concepto de "apariencia objetiva"*:<sup>22</sup> la apariencia no es externa al objeto, sino que le es inherente e inseparable de él. Pues, por un lado, las mercancías tienen efectivamente algo así como "vida propia". Las relaciones existentes son tan imponentes que se le presentan al productor como "leyes de la naturaleza", de modo que éste se degrada a ser objeto de estas leyes y ve erigirse a las mercancías en la categoría de sujetos actuantes. Pero, por otra parte, ésta es una apariencia falsa en la medida en que, según se ha señalado, las relaciones de las mercancías entre sí y las propias mercancías

stefan gendin

releer a marx en el siglo XXI

no son sino *formas cosificadas* de la relación social de los seres humanos, o sea, de las relaciones de producción. Lo que refuerza la apariencia objetiva descrita es que los productores, en el intercambio de mercancías, no tienen conciencia plena de lo que están haciendo y, por tanto, se inclinan efectivamente en la dirección de ser objetos sin conciencia. La relación de valor de las mercancías se impone a espaldas de sus productores:

Por consiguiente, el que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa, al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. *No lo saben, pero lo hacen.*<sup>23</sup>

En realidad, el carácter de valor que presentan los productos del trabajo, no se consolida sino por hacerse efectivos en la práctica como magnitudes de valor. Estas magnitudes cambian de manera constante, independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio. Su propio movimiento social posee para ellos *la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas.*<sup>24</sup>

Por lo demás, aquí reside —se señala una vez más—, la fuerza política del carácter fetichista de la mercancía: los sujetos de la historia, en su conciencia necesariamente falsa, se rebajan a ser objetos de su propio proceso social de vida (es decir, de la historia). La conciencia necesariamente falsa coincide, según vemos, con la apariencia objetiva.

Todo esto significa que lo falso de la falsa conciencia es, pues, la "falsedad de las relaciones" más que la ignorancia de los "inmersos en las relaciones de la producción de mercancías".<sup>25</sup> Éste es el concepto de ideología con todo su peso.

#### **Dimensión histórica del carácter fetichista de la mercancía, o: el conocimiento como proceso político-práctico**

El doble carácter de la mercancía surge con relevancia cuando ya se produce para el intercambio, cuando el consumo directo (y con ello su aspecto de ser valor de uso) ya no es el fin principal de las cosas a producir; pero éste llega a considerarse como aspecto principal sólo en la sociedad desarrollada de productores de mercancías, es decir, en el capitalismo.<sup>26</sup>

KARL MARX  
CAPITAL  
IN LITHOGRAPHS

NEW YORK

NEW YORK

El "misticismo del mundo de las mercancías" que, en especial en la forma finalizada (la *forma de dinero*), encubre, en vez de revelarlo, el carácter social de los trabajos privados, coincide con "formas del pensar socialmente válidas, y, por tanto, objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado: la producción de mercancías."<sup>27</sup> Por ese motivo desaparece, desde luego, con el mundo de las mercancías, también el carácter fetichista que le es inherente. Esto no sólo debe esperarse así en el proceso histórico de la superación de la producción de mercancías ("una asociación de hombres libres"),<sup>28</sup> sino que puede ya representarse conceptualmente al dirigir la mirada sobre otras formas de producción.<sup>29</sup> Como ejemplos de formas de producción distintas de la producción de mercancías, Marx menciona las siguientes:

1. "*Robinson*": "Todas las relaciones entre Robinson y las cosas que configuran su riqueza, creada por él, son tan sencillas y transparentes que hasta el mismo señor Max Wirth [un economista vulgar], sin esforzar mucho el magín, podría comprenderlas. Y, sin embargo, quedan contenidas en ellas todas las determinaciones esenciales del valor."<sup>30</sup>
2. "*La tenebrosa Edad Media europea*" (*dependencia general*): "La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de determinada cantidad de su fuerza de trabajo personal, gastada por él al servicio de su señor. [...] las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo."<sup>31</sup>
3. La "*industria patriarcal, rural, de una familia campesina*" (*división familiar natural [naturwüchsig] del trabajo*): "[...] el gasto de fuerzas individuales de trabajo, medido por la duración, se pone de manifiesto desde un primer momento como determinación social de los trabajos mismos, puesto que las fuerzas individuales de trabajo sólo actúan, desde su origen, como órganos de la fuerza de trabajo colectiva de la familia."<sup>32</sup>
4. (*Representación ideal de una sociedad emancipada*) "[...] asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinson se reiteran aquí, sólo que de manera social, en vez de individual."<sup>33</sup>

Como los seres humanos producen, en este caso, conscientemente en sociedad, es decir, no como trabajadores privados, se suprime el doble carácter del trabajo productor del fetichismo de las mercancías y, con ello, ese fetichismo mismo: "Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de éstos, siguen siendo aquí diáfananamente sencillas [...]."<sup>34</sup>

La *historicidad del fetichismo de la mercancía* debe entenderse de tal manera que la relación de producción que lo produce se conciba como un escalón del desarrollo hacia relaciones de producción racionales y, con ello, hacia la sociedad emancipada. No se llora por la pérdida de viejas relaciones de producción más transparentes,<sup>35</sup> sino, más bien, porque recordando a formas pasadas de producción, se pone de manifiesto lo percedero de las actuales.

El meollo de la lucha ideológica (en el primer sentido) de Marx por el concepto del fetiche, está en que en su análisis del capital señala que si bien las contradicciones antagónicas del organismo burgués de producción no son perceptibles a primera vista (según la cual la sociedad realiza la conciliación de los intereses generales con los particulares y los de los individuos), al develarse la apariencia superficial del intercambio de equivalencias, resulta que también la sociedad burguesa es una en la cual la explotación del ser humano por el ser humano es su base constitutiva; o sea que, si bien la "*Liberté, Égalité, Fraternité*" despojó del poder a la nobleza, la sociedad burguesa está más lejos de lo que pudiera aceptar, aún en sueños, de la reivindicación universalista de libertad, igualdad y solidaridad de todos los seres humanos.

Pero, la sociedad burguesa no debe ser entendida como simple progreso frente a la feudal por haber inscrito en sus banderas los derechos humanos sino, muy especialmente, por crear las bases materiales para la forma de sociedad<sup>36</sup> que ella misma pretende ser: la de los seres humanos conscientes de sus actos, o sea, la ilustrada, que ha tendido un puente sobre la grieta existente entre el interés social y el individual.

La limitación que dificulta o impide la conciencia humana de que es necesario y posible aprovechar ese fundamento para hacer una sociedad distinta a la burguesa está, por desgracia, en que esta última, más que todas sus predecesoras, reproduce la falsa apariencia de que ella ya es la cima de la historia, o por lo menos "en principio", el "mejor de todos los mundos imaginables". Por eso, la crítica de la economía política de Marx en los tres tomos de *El capital* debe entenderse como una *crítica del fetichismo*, que paso a paso presenta las contradicciones inherentes al modo

capitalista de producción, a la vista de las contradicciones y deficiencias de las teorías burguesas sobre aquella economía.<sup>37</sup>

Más allá de esta posibilidad de la crítica teórica al fetichismo como punto de partida para superar la conciencia cosificada, en la obra de Marx queda, en consecuencia, que la fetichización de las relaciones de explotación, que en su superficie se presentan como negocios libres de seres humanos libres en condiciones justas de intercambio, sólo fracasa en el momento en que las relaciones de explotación hubiesen reculado en el proceso histórico ante formas de producción racionales, es decir, libres, así como conscientemente percibidas y organizadas como sociales. Esto significa que el conocimiento es concebido como *proceso político-práctico*.

La fetichización, la cosificación de las relaciones, la apariencia objetiva, la conciencia necesariamente falsa, "únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfanas racionales, entre ellos y con la naturaleza."<sup>38</sup> Es decir: las ideologías sólo pueden ser superadas, sólo se deshacen con la sociedad libre, organizada conforme a la razón, con correspondientes relaciones de reproducción de las condiciones de vida. La diferencia frente al entendimiento común y corriente (*common sense*) que se tiene de lo que es "ideología", apenas podría formularse con mayor brillantez:

La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente.<sup>39</sup>

### Sobre la relación entre "necesidad" e "interés" en la formación o perpetuación de las ideologías

En nuestra discusión del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, ya se tocó brevemente la pregunta sobre la relación existente entre los "prejuicios interesados de las clases dominantes"<sup>40</sup> y la conciencia *necesariamente* falsa, que vuelve a plantearse cuando Marx, al referirse a la "economía política", se refiere:

A formas que llevan escritas en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo.<sup>41</sup>

*reiter a marx en el siglo XXI*

Así pues, también aquí está presente un enfoque del concepto de ideología: la conciencia que en una determinada época se plasma como la dominante, cuyo ejemplo es aquí la conciencia burguesa, ideológica, por cuanto capta la formación existente de la sociedad como conclusión y punto culminante del proceso histórico y, partiendo de ahí, reinterpreta las contradicciones presentes (o las confusiones teóricas) como algo "natural", para así librarlas tanto de la crítica como del análisis crítico. Pero, aquí se nos plantea una pregunta: ¿hasta qué punto es también "necesaria" esta conciencia burguesa ahistórica que sobre estima la importancia de la propia formación social? Al respecto, es importante lo señalado por Alfred Schmidt: el concepto marxiano de ideología es *polémico y combativo*, y no uno académico. Eso significa que el interés de los sujetos actuantes es, por supuesto, también un aspecto de la formación o, en su caso, la preservación de una conciencia ideológica. Hacia esa interpretación apunta también el concepto político de "conciencia burguesa" y la afirmación sobre las "formas que llevan escrita en la frente", o sea, formas que no se ocultan tras una apariencia objetiva y a pesar de ello se fetichizan.<sup>42</sup>

La formación de la "conciencia" ideológica debe entenderse, pues, como el producto tanto de un "conocimiento interesado" como también de la "apariencia necesariamente falsa". Así pues, cuando se dice que el concepto marxiano de ideología no es un concepto académico, debe entenderse sin duda que Marx no distingue rígidamente entre esos dos componentes. A su vez, esto se debe a que ambos componentes surgen de lo mismo: de la sociedad que es en sí misma antagónica y en la que necesariamente hay contradicciones no sólo entre "apariencia" y "verdadera relación"<sup>43</sup> sino también entre los intereses de las diversas clases.

Como a Marx no le interesa en abstracto el "conocimiento verdadero", sino más bien el análisis científico de las contradicciones intrínsecas de la sociedad burguesa es para él una parte de la lucha contra aquella formación social y sus apetencias de eternidad; entonces, tampoco le hace falta separar en forma rígida esos dos planos (la ideología como problema de la teoría del conocimiento o como engendro directo de la lucha política).

### El capital como crítica de fetiches

Ahora bien, antes que nada aclaramos que Marx no expone en *El capital* un concepto de ideología académicamente desarrollado (como tampoco un concepto de fetiche). Éste, está contenido más bien en el modo que Marx tiene de desarrollar y representar la crítica de la economía política. Por eso, no es suficiente con que nos apoyemos sólo en el subcapítulo sobre el carácter fetichista de



la mercancía. Son, más bien, tanto la estructura en su totalidad, es decir, la organización de la exposición en *El capital*, así como la argumentación en cada caso al criticar concepciones ideológicas y fetichismos, al igual que la *manera de la crítica de la ciencia económica burguesa* en calidad de crítica a la realidad descrita por ella,<sup>44</sup> las que deben considerarse como fundamento para elaborar y presentar el concepto marxiano de ideología.<sup>45</sup>

En el último punto, debe verse en especial que la crítica a la realidad mediante la crítica de las teorías (económicas) sobre esa realidad ya presupone la concepción de una conciencia necesariamente falsa. ¿De qué otro modo sería posible esa vinculación? Si las ideologías fueran simples presunciones erróneas o si determinadas fallas y desatinos en las teorías económicas se atribuyeran sólo a la casual "estupidez" de los teorizantes, y las contradicciones en las teorías no apuntaran a las contradicciones en la realidad, ¿cómo se habría podido, desde un análisis y, con ello, una crítica de esas teorías, pasar a un análisis y a una crítica de las relaciones sociales existentes? (Lo cual, según es sabido, fue el método marxiano de investigación y vuelve a estar presente, en ocasiones, en la propia presentación de sus resultados científicos).<sup>46</sup> Marx defendió a los clásicos de la economía política contra el reproche de que "consideran a la producción demasiado exclusivamente como un fin en sí. La distribución tendría una importancia similar." Su defensa es precisa en este sentido: "Como si esta disociación hubiera pasado no de la realidad a los libros de texto, sino de los libros de texto a la realidad".<sup>47</sup>

Visto así, pues, el concepto marxiano de ideología o de fetichismo es constitutivo para su crítica de la economía política, considerando a ésta no como aportación "pura" a la historia de las teorías, sino también como la obra de un comprometido paladín de la lucha por superar la explotación del ser humano por el ser humano.

Aquí se halla, también, la *fuerza explosiva político-teórica de la interpretación del concepto marxiano de ideología*. Si uno reconoce el concepto de ideología como conciencia necesariamente falsa, que "se deja encandilar por el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o por la apariencia objetiva de las determinaciones sociales del trabajo",<sup>48</sup> asimila a la vez la "relación teoría-praxis" expuesta antes. Esto significa que todo aquel que acepte este concepto de ideología ha dejado atrás la estricta separación entre ciencia y lucha política, o bien, la separación entre ciencia y sociedad o de la razón como puramente instrumental (manifiesta en las concepciones de la razón como externa a la historia y al proceso de desarrollo humano).

Es decir, quien lo haga ya ha reconocido el "legado" hegeliano que hay en *El capital*, en el sentido de que la realidad es, en principio, accesible a la razón y, también en principio, puede ser configurada por ésta, es decir, que la conciliación de los intereses generales con los particulares es posible, igualmente en principio, y que el proceso de desarrollo de los seres humanos que hacen la historia tiende (o podría tender) a ello.

## Notas

<sup>1</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. (Prólogo), Trad. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. México, Siglo XXI, 1980.

<sup>2</sup> Karl Marx, *El capital*, tomo I, Vol 1, trad. Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 1975. Sección primera: "Mercancía y dinero". Capítulo I: "La mercancía", apartado 4: "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto", pp. 87-102.

<sup>3</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, loc. cit., p. 4.

<sup>4</sup> Se llega necesariamente a estas "épocas de revolución social", porque las relaciones de producción en determinado momento ya no corresponden a las fuerzas productivas que continuamente siguen desarrollándose y entran en contradicción con aquellas, que no fomentan su desarrollo sino que lo frenan.

<sup>5</sup> *Ibid.* (Cursivas de S.G., lo mismo vale para todas las citas.)

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> También en un remoto lugar de *El capital*, Marx emplea un concepto parecido de ideología cuando habla de "las capas ideológicas" entre las que menciona "el gobierno, el clero, los togados, los militares, etc." (Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 2, trad. Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 1975, p. 543.)

<sup>9</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, loc. cit., p. 6. Aquí, en lo que sigue en el párrafo citado, habría una indicación de cómo podrían converger a pesar de todo los dos conceptos de ideología distinguidos, tal vez en el sentido de que es ideológico en la segunda acepción (o sea, ideología II como "falsa conciencia") el detenerse con el análisis en la superestructura, es decir, en las formas ideológicas y filosóficas (o sea, ideología I) en vez de estudiar la base económico real. Cuando Marx y Engels se proponen "ajustar cuentas con [su] antigua conciencia filosófica", se despiden, pues, de la ideología (I, pura superestructura) al mismo tiempo que escapan de la ideología (II, falsa conciencia).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>11</sup> Al respecto véase el apartado "Sobre la relación entre "necesidad" e "interés" en la formación o perpetuación de las ideologías" más adelante.

<sup>12</sup> La expresión "los productores de mercancías no quieren vender su producto por debajo del valor" debe entenderse así: no pueden hacer otra cosa, pues de lo contrario, tarde o temprano ven perdida, por lo general, la base de su existencia; o como dice Marx, citando a apologistas burgueses: la aplicación capitalista de la maquinaria "libera de medios de subsistencia a los obreros". (Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 2, loc. cit., pp. 533 y ss., aquí: p. 534.)

<sup>13</sup> György Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado", en: György Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, trad. Manuel Sacristán. México, Grijalbo, 1967, 354 pp., por ejemplo p. 222: "[...] comprendemos que desde el punto de vista del proletariado la realidad empíricamente dada de las cosas se disuelve en procesos y tendencias, y que el proceso no es un acto único de desgarramiento del velo que lo recubre, sino el cambio ininterrumpido y alternante de cristalización, contradicción y fluidificación [...]. Sólo esa comprensión nos permite penetrar el último resto de la cosificada estructura de la

- conciencia y de su forma mental, el problema de la cosa-en-sí." Sobre el problema de la cosa en sí Lukács se expone con gran detalle en el apartado II: "Las antinomias del pensamiento burgués" (*Ibid.*, pp. 120 y ss.) y otra vez en varios lugares del citado apartado III: "La posición del proletariado" (*Ibid.*, pp. 165 y s.): "Así pues, el descubrimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres, culmina en la plena disolución de éstas en procesos." (*Ibid.*, p. 200.) Véase también al respecto nuestra nota 42.
- <sup>14</sup> Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, *loc. cit.*, p. 87.
- <sup>15</sup> Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band [tomo I]. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Karl Marx, Friedrich Engels. Werke, tomo 23, Berlin, RDA: Dietz, 1975, p. 88. [Diferimos aquí de la traducción al español de *El capital*, que usamos para este estudio, en donde se puede leer: "apariencia de objetividad" (Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, *loc. cit.*, p. 91)]
- <sup>16</sup> *Ibid.*, p. 89.
- <sup>17</sup> El concepto de cosificación, que se convierte en Lukács en un concepto central de Historia y conciencia de clase, no fue, como suele afirmarse, "sobrepuesto por Lukács de manera hegelianizante a la teoría de Marx". El mismo Marx usa este concepto relacionándolo con el de fetiche, por ejemplo, cuando escribe: "[...] en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social." Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Libro tercero. "El proceso global de la producción capitalista", tomo III, vol. 8, trad. León Mames. México, Siglo XXI, 1981, p. 1056.
- <sup>18</sup> Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, *loc. cit.*, p. 88.
- <sup>19</sup> *Ibid.*
- <sup>20</sup> Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 2, *loc. cit.*, pp. 711 y s.
- <sup>21</sup> Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, *loc. cit.*, p. 89.
- <sup>22</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, Erster Band, *loc. cit.* p. 88 [véase nuestra nota 15].
- <sup>23</sup> Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, *loc. cit.*, p. 90.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 91.
- <sup>25</sup> "El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la [apariencia objetiva] que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías —a saber, que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes consiste en su igualdad en cuanto trabajo humano y asume la forma del carácter de valor de los productos del trabajo— tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico." (*Ibid.*, p. 91, original: Karl Marx, *Das Kapital*, Erster Band, *loc. cit.* p. 88 [véase nuestra nota 15].)
- <sup>26</sup> "Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías. [...] Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa. Tal escisión del producto laboral en cosa útil y cosa de valor sólo se efectiviza, en la práctica, cuando el intercambio ya ha alcanzado la extensión y relevancia suficientes como para que se produzcan cosas útiles destinadas al intercambio, con lo cual, pues, ya en su producción misma se tiene en cuenta el carácter de valor de las cosas. A partir de ese momento los trabajos privados de los productores adoptan de manera efectiva un doble carácter social." (*El capital*, tomo I, vol. I, *loc. cit.*, p. 89.)

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 93.<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 96.

### Referencia a Marx en el siglo XXI

- <sup>29</sup> "Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción." (*Ibid.*, p. 93.)
- <sup>30</sup> *Ibid.*, p. 94.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 94 y s.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, p. 95.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 96 (cursivas de S.G.)
- <sup>34</sup> *Ibid.* Sobre el tema de "el fetichismo de las relaciones económicas en los diversos modos históricos de producción" véase además Karl Marx, *El capital*, tomo III, vol. 8, trad. León Mames. México, Siglo XXI, 1981, p. 1057.
- <sup>35</sup> "Esos antiguos organismos sociales de producción son muchísimo más sencillos y transparentes que los burgueses, pero o se fundan en la inmadurez del hombre individual, aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre. Están condicionados por un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por las relaciones correspondientemente restringidas de los hombres dentro del proceso material de producción de su vida, y por tanto entre sí y con la naturaleza. Esta restricción real se refleja de un modo ideal en el culto a la naturaleza y en las religiones populares de la Antigüedad." (Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, *loc. cit.*, p. 97.)
- <sup>36</sup> Para el "[...] proceso material de producción [...] como producto de hombres libremente asociados [...], sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva." (*Ibid.*, p. 97.)
- <sup>37</sup> Compárese al respecto nuestras notas 44 y 45.
- <sup>38</sup> Karl Marx, *El capital*, tomo I, *loc. cit.*, p. 97.
- <sup>39</sup> *Ibid.*
- <sup>40</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, *loc. cit.*, p. 7.
- <sup>41</sup> Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, *loc. cit.*, pp. 98 y ss.
- <sup>42</sup> Cabe anotar además que Marx habla de algo así como "los prejuicios interesados de las clases dominantes" cuando hace una distinción entre economía clásica y economía vulgar. Los representantes de esta última se sienten "por entero a sus anchas" en las "configuraciones de la apariencia"; su fórmula así engendrada "corresponde al mismo tiempo al interés de las clases dominantes, puesto que proclama la necesidad natural y la legitimación eterna de las fuentes de sus entradas, elevándolas a la calidad de dogma." La economía clásica, en cambio, ha disuelto, por lo menos en parte, "esa falsa apariencia, esa superchería, [...] esa personificación de las cosas y cosificación de las relaciones de producción, esa religión de la vida cotidiana [...]." Allí donde hasta sus mejores representantes "siguen siendo prisioneros, en mayor o menor medida del mundo de la apariencia críticamente disuelto por ellos", la causa no está exclusivamente en "prejuicios" de motivación política ni exclusivamente en razones teóricas internas, sino que, desde el "punto de vista burgués", no es posible una congruente superación de esta barrera del conocimiento. (Karl Marx, *El capital*, tomo III, vol. 8, *loc. cit.*, pp. 1056 y s.) (Acerca de la distinción hecha por Marx entre economía clásica y economía vulgar, véase además: Alfred Schmidt, "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie." En: Walter Euchner, Alfred Schmidt (ed.), *Kritik der politischen Ökonomie heute*. 100 Jahre "Kapital". Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium 1967. Edición abreviada de estudio. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1972, pp. 30-43, aquí: pp. 39 y ss.) En Lukács, se prosigue esta idea diciendo que la cosificación de las relaciones, la apariencia objetiva, la conciencia necesariamente falsa (sólo) se pueden suprimir con el criterio del proletariado (es decir, por el propio proletariado). (Véase György Lukács, *Historia y conciencia de clase*, *loc. cit.*, en particular el apartado: "La posición del proletariado", pp. 165 y ss.)
- <sup>43</sup> Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, *loc. cit.*, p. 102, nota 36.
- <sup>44</sup> Circunstancia que es valorada como tal en las discusiones en torno a *El capital*, en general para el método de investigación y, en cierto modo, también para el método de exposición.

El propio Marx escribe en su carta del 22 de febrero de 1858 a Ferdinand Lasalle sobre *El capital*: "El trabajo de que se trata es, en primer lugar, la crítica de las categorías económicas, o bien, if you like, el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica. Es a la vez un cuadro del sistema y la crítica de ese sistema a través de su propia exposición". En: Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, loc. cit., pp. 316 y s., aquí: 316. (Al respecto, véase: Alfred Schmidt, *Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie*, loc. cit., p. 36.) Hay discusiones sobre si Marx, al hablar aquí sobre el "sistema de la economía burguesa", se refiere sólo al sistema científico o también al sistema realmente existente, es decir, a las relaciones de producción. Para ello, véase una expresión anterior suya de los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 (Sección XXII, "El trabajo enajenado"): "Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. [...] Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción [...]. La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. [...] No comprende estas leyes". (En: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, tomo 40. Berlín (RDA), Dietz, 1985, p. 510.) (Traducción según: [http://www.inicia.es/de/diego\\_reina/contempo/kmarx/indice\\_man.htm](http://www.inicia.es/de/diego_reina/contempo/kmarx/indice_man.htm).)

<sup>45</sup> La crítica marxiana de la economía política puede entenderse como análisis progresivo de fetiches, que revela desde la forma más sencilla hasta las más complejas del mismo (mercancía, doble carácter del trabajo, valor, forma de valor, dinero, forma de dinero, capital, plusvalía absoluta y relativa, salario, acumulación, circulación, tiempo de circulación del capital, ganancia, tasa de ganancia, ganancia promedio, capital comercial, intereses y ganancia empresarial, capital bancario, capital dinerario, sistema crediticio, renta de la tierra, renta diferencial, renta de solares, renta minera, precio de la tierra—que es en grandes rasgos el curso de exposición en los tres tomos de *El capital*). Véase al respecto: Helmut Brentel, *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*. Opladen, Ed. Westdeutscher, 1989, en especial: "Einleitung", punto 2: "Soziale Form und die Theorie des Fetischismus: die Ansätze einer kritischen Kategorienlehre", pp. 14- 18. Brentel afirma: "El conjunto de los tomos de *El capital* está organizado por tanto como teoría económico-social de las formas, a manera de un análisis del fetichismo de las categorías económicas. A cada una de las categorías económicas criticadas, a cada grado de presentación, corresponden [...] nociones de conciencia que, con base en el carácter específico de las relaciones de tipo económico, se imponen a los sujetos actuantes en ellas. Ahí, el fetichismo de las categorías de la economía política es el resultado de la doble naturaleza de la objetividad económico-social como forma social peculiar doble (Forma I y Forma II): comportamiento específicamente social (de los hombres en sus trabajos) que alcanza un carácter objetivo y se presenta luego como propiedad de cosas." (*Ibid.*, pp. 16 y s.) A lo que agregamos: esta crítica progresiva al fetiche desde las formas más sencillas y generales hasta las más complejas y concretas se fundamenta en que, cuanto más concretas sean las formas, tanto mayor se vuelve el abismo entre el contenido conceptual y la forma visible. Sobre ello dice Marx: "Como la forma de mercancía es la más general y la menos evolucionada de la producción burguesa [...] todavía parece relativamente fácil penetrarla revelando su carácter de fetiche. Pero en las formas más concretas se desvanece hasta esa apariencia de sencillez." (Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, loc. cit., p. 101.) A ello se refiere Lukács cuando habla de un "hermoso desarrollo de esa sucesión" de las formas fetichizadas que se encuentra en el capítulo sobre la "fórmula trinitaria". (György Lukács, *Historia y conciencia de clase*, loc. cit., p. 206. Lukács cita aquí a: Karl Marx, *El capital*, tomo III, vol. 8, loc. cit., pp. 1052-1057.)

<sup>46</sup> Sobre la relación entre el método de investigación y de exposición de Marx, véase Alfred Schmidt, "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie.", loc. cit., pp. 37 y s.

<sup>47</sup> Karl Marx, "Introducción general a la crítica de la economía política (1857)". En: Karl Marx, *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, loc. cit., p. 289. Esta frase, Marx la termina exclamando: "¡como si aquí se tratara de una conciliación dialéctica de los conceptos y no de la comprensión de relaciones reales!" (*Ibid.*)

<sup>48</sup> Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, loc. cit., p. 100.

## PERSPECTIVAS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO, HOY

gabriel vargas lozano

Este coloquio está dedicado a examinar las perspectivas del pensamiento crítico en la actualidad. El tema, sin embargo, requiere la definición de que entendemos por pensamiento crítico, para luego caracterizar la situación actual de dicho pensamiento y finalmente, plantear algunas de las tareas que se tienen hacia el futuro.

### 1. ¿Qué entendemos por pensamiento crítico?

En un primer sentido general, podríamos decir que "pensamiento crítico" es toda reflexión que implique la búsqueda de un nuevo conocimiento de la realidad; que aliente una nueva conducta ética o política o proponga un nuevo tipo de sociedad. Así, Sócrates, en el campo de la filosofía, al cuestionar las creencias comunes de los ciudadanos de Atenas, ejerció un pensamiento crítico pero también lo hicieron Platón, Aristóteles y toda una serie de filósofos hasta la actualidad. Pero el pensamiento crítico también está presente en la ciencia, en la medida en que sus descubrimientos implican una revolución de las ideas vigentes como lo han sido los casos de Galileo, Darwin o Freud, por sólo mencionar tres ejemplos. Hay también un pensamiento crítico en la literatura y el arte. Por tanto, el pensamiento crítico es la base de toda innovación en la cultura. En la filosofía, el pensamiento crítico es fundamental. Los filósofos ilustrados franceses, por ejemplo, ejercieron su crítica a las condiciones de dominación de su tiempo y constituyeron las bases de la nueva conformación social,

al distinguir entre religión y política (Voltaire); al proponer la división del poder ejecutivo (Montesquieu); al apuntalar a la centralidad de la razón científico-técnica (D'Alembert, Diderot) y al proclamar la instauración de una nueva razón. Kant, dentro de este movimiento, denominó a tres de sus grandes obras, *Críticas*, con lo cual quería establecer los límites del pensamiento en el conocimiento del mundo; los límites del actuar y del creer. *Crítica* implicaba distinción o delimitación entre el conocimiento probado y la noción incierta; entre el actuar correcto e incorrecto y sobre los alcances del juicio estético.

### En el siglo XIX, el concepto crítica se utilizó de diversas maneras:

los jóvenes hegelianos adoptaron una postura crítica en contra de la religión, mientras Marx y Engels lo asumieron como una característica distintiva de toda su obra.

En el *Dictionnaire critique du marxisme* de Besunsan-Labica (PUF, Paris, 1999) se dice que Marx utilizó el concepto, en un primer período, en el sentido de los jóvenes hegelianos, sin embargo, a partir de su ruptura con Bruno Bauer, en 1845, adquiere una forma original. En su concepción no sólo se trata de la crítica como facultad de juzgar o una actividad teórica específica sino una "reflexión sobre sistemas teóricos constituidos para fundar, sobre su deconstrucción, una nueva teoría o ciencia de la sociedad". (p. 272). Esta deconstrucción implicó una crítica al sistema hegeliano; a la economía política clásica y a las condiciones de domi-

nación de su tiempo.

Marx y Engels, rechazan el idealismo y adoptan una estrategia conceptual fundada en un pensamiento complejo intradisciplinario que tiene por objetivo la explicación objetiva de la sociedad capitalista, a la vez que se rechaza a sus características de explotación y enajenación. Pero Marx y Engels no se quieren quedar en una simple reflexión crítica sino también señalar las vías de la transformación y el sujeto de ella. No se trata entonces de una ética de las buenas intenciones como ocurre con Kant o de una crítica que se detenga ante las puertas de la acción sino que se busca fundamentar una racionalidad práctica.

Marx y Engels dejaron una inmensa obra que apenas hoy podrá conocerse en sus verdaderas dimensiones y de igual forma, dejaron enormes tareas teóricas y prácticas por cumplirse. Ni por un momento, Marx y Engels pensaron que su teoría tenía que estancarse frente a un mundo dinámico y es por ello que uno de los retos actuales es justamente definir la situación de este pensamiento crítico y actuar en consecuencia. Ello quiere decir que si la realidad cambia, se modifica o se transforma, no podríamos decir como un clásico que "peor para la realidad" sino por el contrario "peor para la teoría que reflexiona sobre esa realidad".

### *Ahora bien, ¿qué es lo que ocurrió con el marxismo?*

Por un lado, el marxismo fue convertido, mediante la interpretación del stalinismo en una teoría acrítica.

El stalinismo y sus continuadores, no sólo cambiaron el signo al pensamiento marxista sino que reprimieron a todos los que lo ejercieron, empezando por los miembros de la vieja guardia revolucionaria y acabando con la gente común que fue

enviada al GULAG y más tarde, *desalficaron* su interpretación. La lista de los condenados es larga y va desde Lukács a Gramsci y desde Bloch hasta Marcuse.

El stalinismo representó una concepción opuesta al marxismo aunque se presentaba como la interpretación más fiel de él. La tragedia del marxismo crítico fue su versión, en el primer intento de realizar el socialismo, en una ideología de dominio. Éste parece ser el destino de toda teoría que se encarna en el poder. Ya Hegel, en sus escritos juveniles hablaba de la "positividad de la religión cristiana" cuando el cristianismo se convierte en religión oficial de Constantino y los crímenes que se cometieron en su nombre.

La lógica del pensamiento crítico no es la lógica del mantenimiento de las posiciones de poder de un grupo. Hay una contradicción profunda entre el conocimiento con pretensiones de objetividad de una situación histórica dada y las relaciones que se tejen para el mantenimiento del poder. Es cierto que el pensamiento crítico busca plasmar en la realidad un ideal pero las condiciones históricas; los intereses de los individuos y grupos; las pasiones y obsesiones de los hombres y mujeres, convierten los ideales en relaciones de fuerza. Éste es uno de los problemas que dejaron Marx y Engels sin resolver.

En los últimos tiempos, Luis Villoro en su libro *El poder y el valor* o John Holloway, en su libro *Cambiar al mundo sin tomar el poder*, dos importantes investigadores, han planteado la posibilidad de ejercer la crítica y en el caso del segundo, efectuar una posible transformación revolucionaria desde un no poder. Villoro habla de un "no poder" desde la "no violencia" o resistencia pasiva ejemplificada por un Gandhi o un Martín Luther King, frente

*perspectiva del pensamiento crítico, hoy*

a los poderes establecidos. Holloway habla de un "cambiar al mundo sin tomar el poder" para no caer en la red de intereses burocráticos que se producen, una vez que la Revolución ha triunfado. Agreguemos también que Sartre, en su *Crítica de la razón dialéctica* busca evadir las estructuras frías que llama el mundo de la serialidad para tratar de mantener la acción permanente de los grupos en fusión.

El problema que plantea Villoro es doble: por un lado, la posibilidad de ejercer la crítica desde un lugar hasta donde no llegue el poder y por otro, la posibilidad de limitarlo desde un contrapoder. Por otro lado, la no violencia evitaría los estragos de la violencia revolucionaria.

La no violencia ha sido una estrategia útil, hasta ahora, para modificar ciertos aspectos de la sociedad pero no para producir su transformación. La no violencia, además, por desgracia, ha culminado en el martirio de los dirigentes por los poderes establecidos. Se trata de una estrategia que exige un enorme valor y que mantiene sus posibilidades en una cierta situación histórica, sin embargo, hasta ahora, no ha sido posible que se efectúe un cambio sin la violencia revolucionaria. Agregaría que esta violencia no puede ser ejercida en cualquier circunstancia sino en condiciones en que las vías políticas están clausuradas como ocurre en las dictaduras o los gobiernos autoritarios que no permiten ninguna posibilidad de expresión. En nuestro país, por ejemplo, el gobierno llegó al extremo bajo el régimen de Díaz Ordáz pero inició una distensión en fechas posteriores. En la actualidad tenemos una expresión política de la oposición, a través de los partidos y movimientos no violentos en el caso del zapatismo o el "lopez-obradorismo", sin embargo, esta estrategia puede servir solo para lo que llamaba Gramsci, una "revo-

lución pasiva", la búsqueda de una nueva concepción del mundo que defina y oriente las creencias y prácticas de las mayorías, sin embargo, ésta no parece ser la estrategia de dichos movimientos.

La posición de Holloway trata de evitar que el movimiento opositor se convierta en una burocracia opresora al tomar posesión del aparato de Estado. Esta intención es importante, si embargo, tiene dos problemas: el primero es que, a mi juicio, el concepto de poder no puede reducirse al poder del Estado ya que existen, como lo demostró Foucault, múltiples poderes, a pesar de que estos se encuentren interrelacionados, y en mi opinión, articulados de una manera determinada. El segundo es que no se puede cambiar el mundo, es decir, la sociedad capitalista, sin tomar el poder del Estado, como decía Marx. El autor de *El capital*, consideraba, como se sabe, que el Estado capitalista debería substituirse por la "dictadura del proletariado" pero que debería iniciarse un proceso de extinción del Estado hasta su desaparición en que sus funciones que serían asumidas por la sociedad. Agregó aquí que el concepto "dictadura" ha suscitado múltiples debates y que, gran parte de ellos proviene de una ambigüedad de los clásicos ya que no pretendían imponer el gobierno despótico de un sólo hombre sino la decisión de las mayorías a través de un gobierno plenamente democrático. Esto se comprueba cuando Engels pone de ejemplo de "dictadura del proletariado" a "La Comuna" en donde los gobernantes eran elegidos por voto universal; tenían el salario de un obrero y su mandato era revocable. Por tal motivo, ellos no pretendían instaurar, como perversamente se ha difundido, el dominio de un individuo; de un grupo o de un partido pero son responsables de haber utilizado un término inadecuado o que no explicaron en forma satisfactoria.

En mi opinión, en la teoría de Marx existe un punto ciego. Este punto ciego proviene en que no profundizaron en el nuevo tipo de democracia que podría coadyuvar a la extinción del Estado.

Es algo curioso que el marxismo en general realizara una crítica a la "democracia burguesa" o al formalismo en que se convierte la democracia en las condiciones del capitalismo y que no desarrollaran una democracia alternativa o "emancipatoria" como la denominó Engels.

Como lo planteó C.B. Macpherson, la democracia moderna fue una propuesta que surgió de los movimientos populares como los levellers o los cartistas en Inglaterra. Lo que ocurrió es que el sistema capitalista desarrolló, después de muchas resistencias, luchas y contradicciones, una forma política que Schumpeter llama "democracia de élites". A esta forma, se han agregado, la democracia de mercado y la democracia neoliberal que son lo opuesto a una auténtica democracia.

Hoy el sistema capitalista se ha apropiado de la democracia concediéndole un solo significado: el de ser un proceso único (basado en las elecciones periódicas); limitado al aspecto político (ni hablar de la democracia en la economía o en la cultura) y controlado por un sector de políticos profesionales que realizan la manipulación de la voluntad de los ciudadanos mediante el control de los medios masivos de comunicación y de otras formas de control mediante la religión o las ideologías.

Desde el punto de vista crítico, se hace necesario, entonces, desarrollar una democracia radical que abarque todo los ámbitos de la vida: la economía, la cultura, la familia, la iglesia, los partidos, etc.

### *El marxismo occidental*

La otra vía del desarrollo del marxismo fue

gabriel vargas  
más compleja y diversa. Ya Perry Anderson publicó dos interesantes y agudos libros: *Consideraciones sobre el marxismo occidental y las huellas del materialismo histórico*. En esa vía tenemos las concepciones de Gramsci, Lukács, Rosa Luxemburgo, Bertold Brecht, Galvano Della Volpe, Louis Althusser, Habermas y también, el existencialismo de Jean Paul Sartre; la teología de la liberación, el feminismo, el ecologismo y la primera fase de la "Escuela de Frankfurt" con Horkheimer, Adorno y Marcuse, entre otros.

En sus libros, Anderson deja fuera a marxistas como al peruano José Carlos Mariátegui, Manuel Sacristán o Adolfo Sánchez o inclusive a los norteamericanos como Bertell Ollman, entre otros. En mi opinión se trata de un eurocentrismo practicado por un historiador marxista.

Pero además, Anderson no evalúa correctamente las aportaciones de los anteriores autores cuya obra constituye una extraordinaria aportación a la filosofía y al propio pensamiento crítico sino que considera que fue un error el haber desarrollado este tipo de reflexión, al haber dejado de lado los aspectos económicos y políticos.

Yo creo que también hubo estos teóricos como Mandel, Sweezy, Baran y hoy Wallerstein, Samir Amin y otros.

Una de las vías alternativas que tomó el marxismo fue el de la Escuela de Frankfurt. Habrá que decir que el marxismo, en esta escuela se amplió a la psicología y la sociología y se enriqueció considerablemente con las obras de los autores de la primera generación como Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Pollock y otros.

El concepto "teoría crítica", como se sabe, fue introducido en 1937 por Horkheimer en su clásico texto "Teoría tradicional y teoría crítica".

"Teoría crítica" no significa lo mismo para todos. David Held en su colaboración

perspectiva del pensamiento crítico, hoy

al *Dictionary of Marxist Thought* de Tom Bottomore (Blackwell, Cambridge, Mass. pp. 208 y ss., 1996.) dice que hay dos ramas: Una representada por Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollok, Lowenthal; y otra representada por los trabajos de Habermas que son continuadas con Albrecht Wellmer, Claus Offe, Klaus Eder o Helmut Dubiel.

La "teoría crítica" surgió en contra del stalinismo; en contra del fascismo y en contra del capitalismo.

Sus características fueron:

- Análisis crítico de la producción y reproducción de los sistemas de dominación.
- Defensa de la posibilidad de un momento autónomo de la crítica.
- La incorporación de Weber, Lukacs, Freud.
- El problema de la conversión del marxismo en ideología represora.
- La no realización de la esperada revolución en Occidente.
- La insuficiencia de la concepción de Marx para comprender la sociedad contemporánea.
- La ampliación del Estado; la industria cultural; el desarrollo del autoritarismo.
- El proceso de liberación implica autoemancipación y autocreación

Ellos consideran:

1. tendencia a la integración de lo económico y político.
2. burocracia.
3. racionalización de la vida social a través de la razón instrumental.
4. el conocimiento del proceso total es menos accesible. Atomización.
5. La experiencia de clase disminuye. La dominación es más impersonal.

A pesar de todo lo anterior, Adorno y Horkheimer recaen en el pesimismo. Para ellos no es posible un cambio radical de la sociedad.

La segunda generación de la Escuela de Frankfurt, que se enfrenta a la coyuntura de posguerra, renuncia al cambio radical y sostiene un cierto optimismo de cambio dentro de las sociedades de mercado desarrolladas, a pesar de que reconocen que no es lo mismo el llamado primer mundo que el tercero.

El aspecto crítico, de la "teoría crítica" implica en la concepción de Jürgen Habermas, una vuelta a Kant. Su tesis del "diálogo libre de dominio" es sugerente pero se queda en el plano de la normatividad y lo más que ha avanzado en *Facticidad y validez* es a definirla en el plano jurídico.

En mi opinión, el problema fundamental sigue siendo el de la crítica al capitalismo y la búsqueda de un nuevo tipo de sociedad. Es cierto que el derrumbe del llamado "socialismo real" no sólo implicó la ilusión de que el cambio histórico ocurriría en un corto tiempo sino que sus complejas contradicciones han retrasado considerablemente dicho cambio. Es cierto que el capitalismo aprendió pronto la lección y procedió a proporcionar a las clases trabajadoras ciertas condiciones de bienestar y ciertas ilusiones de ascenso así como la reducción del potencial revolucionario mediante todo tipo de mecanismos que fueron desde la represión y el asesinato hasta la instauración de la más profunda enajenación social, sin embargo, no ha podido contender con las consecuencias innatas del sistema: la pobreza y miseria de las grandes mayorías; la desigualdad norte-sur; el apoderamiento de las riquezas de los países ejerciendo una extraordinaria violencia como en Afganistán e Irak y la creación de un cuarto y quinto mundos sin esperanza alguna.

Hoy, frente a un mundo desgarrado por las contradicciones, es necesario buscar, incesantemente, un diagnóstico con pretensiones de objetividad y una propuesta de sentido que sólo pueden proporcionar una ciencia y una filosofía críticas. En otras palabras, un conocimiento como el que nos ha ofrecido el "Informe de desarrollo humano de la ONU" y una camino por el que debería conducirse la praxis acorde con las verdaderas necesidades humanas.

## 2. Pero ¿cuál es la situación actual del pensamiento crítico de orientación marxista?

En primer lugar, se encuentra bajo el efecto del derrumbe del llamado "socialismo realmente existente". Este hecho histórico constituyó un fuerte golpe a las pretensiones prácticas del marxismo e inclusive a algunas tesis teóricas.

De 1917 hasta 1989 y 1991, una parte de la humanidad vivió, sufrió y muchas veces entregó su vida por la realización de un ideal: "la construcción de una sociedad socialista". Me atrevo a predecir que en las próximas décadas, se tratará de explicar, con una mayor serenidad, esta experiencia. Esta labor es fundamental. En este sentido ¿cuáles serían las lecciones que podemos extraer hoy de ese hecho histórico?

El primer problema es de las condiciones de realización de la sociedad socialista. Hasta ahora no se ha cumplido la esperanza de Marx de que la nueva sociedad se realizaría en el capitalismo desarrollado y aún más, hay quienes piensan que este proceso está muy lejos de realizarse. El socialismo ha tratado de construirse en países pobres que han arrastrado tras de sí desigualdades profundas.

El segundo problema es que los regímenes existentes en Europa del Este y la URSS autollamados "socialistas" o "socialismo real" cayeron por sus propias contradic-

ciones y por tanto, el modelo aplicado tiene que ser profundamente corregido. Krushov no pudo vencer al grupo de poder neostalinista: la URSS no pudo aceptar las modificaciones propuestas por Checoslovaquia en la "Primavera de Praga" y Gorbachov fue incapaz de desarrollar una política triunfante mediante sus estrategias de reforma concentradas en las palabras *glasnost* y *perestroika*.

Las contradicciones del modelo fueron muchas pero una de ellas era y es central: la ausencia de democracia, o mejor, la falta de construcción de mecanismos políticos de autocorrección de Estado; o inclusive mejor, la falta de una democracia alternativa a la democracia liberal.

El cuarto problema fue la incapacidad de estos regímenes para asimilar las consecuencias en el orden social, político, ideológico y cultural, de la revolución científico-técnica en marcha.

Por tanto, es necesario reflexionar sobre las condiciones de realización del socialismo y sobre las características esenciales de un socialismo futuro.

A lo anterior, debemos agregar otro problema más: debido a la forma en que las burocracias autollamadas socialistas pervirtieron los conceptos de "marxismo", "comunismo" y "socialismo" y debido al aprovechamiento ideológico que del sistema, a través de sus intelectuales, hicieron de esas perversiones (que incluyeron todo tipo de crímenes y atentados en contra de las libertades esenciales del hombre), dichos conceptos son hoy anatemas sociales. Constituyen para la mayoría de la población palabras negativas.

Esta ha sido una de las causas de que el socialismo ya no figurara en el programa del Partido de la Revolución Democrática y tampoco de la plataforma del Ejército Zapatista de Liberación Nacional después

*gabriel vargas*  
*prospectiva del pensamiento crítico, hoy*

del alto al fuego en 1994 y de los Acuerdos de San Andrés.

Estamos entonces, ante un período que podríamos caracterizar como resurgimiento de una izquierda nacionalista y de retracción de la izquierda socialista.

El otro gran fenómeno que hemos padecido es el de la concepción económica, política e ideológica del neoliberalismo.

Esta concepción ha implicado: a) destrucción del Estado benefactor; b) individualismo exacerbado; c) tendencia a la reducción de la intervención del Estado como mecanismo regulador; d) disminución del Estado Nación; e) dominio de las transnacionales mediante la ideología de la globalización; f) reducción de la democracia a los partidos y a las Cámaras; g) difusión de la ideología de la privatización de todos los ámbitos de la vida. A ello debemos agregar el neoconservadurismo que implica la conservación de los valores tradicionales. Por un lado, tenemos la mercantilización y sus consecuencias en la vida privada (éticas del hedonismo y el egoísmo) y por otro, el intento de preservar los valores religiosos.

En México hemos visto la confusión entre el ámbito político y el religioso en todos los niveles sociales frente a la tradición liberal clásica.

El neoliberalismo abogó por el establecimiento de una democracia frente al totalitarismo. Esta concepción era plenamente ideológica ya que mientras se abogaba por las causas democráticas en Polonia, la URSS o Cuba, se toleraban dictaduras sangrientas en Chile, Argentina y Brasil. Cuando la palabra fue tomada, la democracia aceptable era solo una democracia de élites; una partidocracia o un simulacro de democracia, como la tenemos en nuestro país. El sistema ha encontrado la forma en que la democracia de abajo sea conculcada por:

el poder del dinero; el poder mediático y la reducción de la democracia a sus límites más justos. No hay democracia cuando no hay una formación política de la voluntad. En México no hay democracia en el interior de los partidos; no hay democracia en la sociedad. Hay un simulacro. Las grandes decisiones siguen siendo tomadas por las élites de poder mediante la enajenación y manipulación mediática de las masas.

En el fondo también hay la influencia de un diagnóstico profundamente ideológico. La llamada posmodernidad. Algunos filósofos han contribuido a difundir la tesis de que el mundo ha transitado de un viejo estado llamado modernidad a un nuevo estado denominado posmodernidad. El concepto posmodernidad es un concepto que implica que se ha abandonado el viejo territorio y que se apunta al nuevo. El nuevo estaría integrado por las nuevas tecnologías y sus efectos; el individualismo; el hedonismo; la comunicación; la ausencia de progreso; la pequeña política; la mixtura; la diversidad de los modos de vida, etc. No hay duda de que muchos de estos fenómenos forman parte de la ideología actual que se difunde a través de los medios de comunicación creando un mundo imaginario. No hay duda de que estamos frente a una crisis de valores y que requerimos una nueva plataforma. En nuestras sociedades, un mundo antiguo predomina junto con el tradicional.

Lo que tenemos ahora es un profundo proceso de subordinación a las estrategias económicas y políticas del imperio norteamericano y una renuncia a seguir hablando de la nación. México se ha convertido en una tierra arrasada que se mantiene como una nación virtual sumida en múltiples contradicciones. Se impone su rescate.

Por estas razones, en la actualidad, en nuestros países latinoamericanos y en espe-

cial en México, hemos experimentado un declive del pensamiento crítico en general y del marxismo en particular. La estructura dominante en México y muchos de los intelectuales, literatos y artistas, otrora críticos, han bajado el nivel y se encuentran a la expectativa. No hablo aquí del grupo tradicional que se ha sostenido contra viento y marea sino en términos generales. En mi opinión, se han subordinado a las tendencias de dependencia económica, política, ideológica y teórica que se observan a raíz de la firma del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica. Parece como si hubieran llegado a la conclusión de que:

- no existe va un país sino un territorio;
- no existe la identidad latinoamericana;
- no existen las palabras independencia y autonomía y
- lo que hay que hacer es estar a tono con las corrientes de pensamiento establecidas: el posmodernismo; la globalización transnacional disfrazada de intercomunicación mundial; el pensamiento único; el mantenimiento de la confusión entre el socialismo real y el verdadero socialismo; la democracia liberal como única vía; el mercado como garante del desarrollo; el consumismo y el individualismo como formas de realización.

### 3. ¿Cuáles son las perspectivas del pensamiento crítico hoy y en Latinoamérica?

Por otro lado, en la actualidad existe un movimiento global, regional y local de resistencia.

*gabriel vargas*

Los triunfos democráticos de Hugo Chávez en Venezuela, a pesar de las campañas mediáticas; de Evo Morales en Bolivia; el mantenimiento de Cuba, a pesar de todos los atentados y bloqueos; el cambio de los gobiernos en Argentina, Uruguay y Chile, representan una tendencia que implica el agotamiento del neoliberalismo y el inicio de una nueva etapa para Latinoamérica.

Pero también se observa un nuevo fenómeno: la expresión de las masas cuando consideran que existe una injusticia insuperable. Lo hemos visto en torno a las reuniones de la Organización Mundial de Comercio; lo hemos visto en México con el ascenso del movimiento a favor del zapatismo; cuando se convocó a una marcha en contra de la inseguridad o a una marcha en la expresión masiva de nuestros compatriotas en Estados Unidos rechazando ser catalogados como criminales y expresando su fuerza económica y política.

En estas condiciones se requiere centralmente:

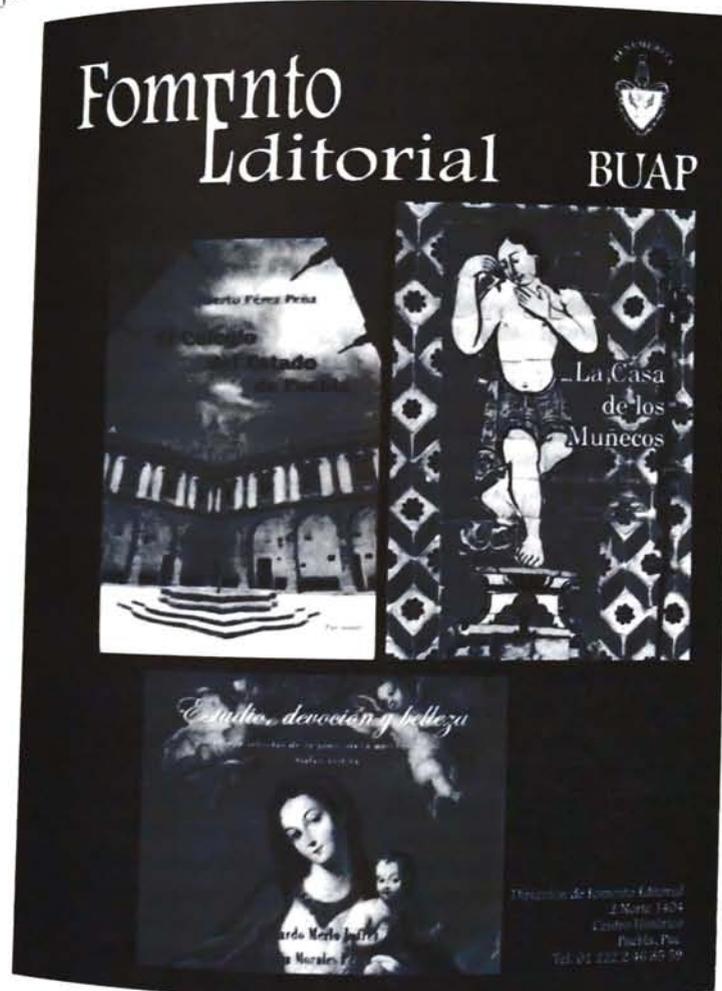
- Recuperación de la identidad Latinoamericana.
- Conformación de una unidad y pluralidad de culturas que conforman nuestro territorio. Unidad porque comparten una serie de rasgos culturales e históricos. Pluralidad porque hay diferencias entre los sectores que la conforman.
- Profundización de una democracia auténtica combatiendo el simulacro que vivimos de ella.
- Combate de las formas de enajenación pública con información, educación y crítica. Las Universidades públicas son centrales en esto.

*perspectiva del pensamiento crítico, hoy*

- Combate a la explotación y enajenación.
- Constituir partidos y organizaciones verdaderamente democráticas.
- Profundizar sobre los nuevos sujetos de la historia.
- Crear una verdadera opinión pública.
- Definición de una sociedad en la que prevalezca el criterio de justicia distributiva.

- Desarrollar una teoría de la democracia alternativa.

El pensamiento crítico vuelve a tener alguna esperanza pero a la luz de todos los fenómenos anotados se requiere ser cauto y jamás subordinarse a los poderes establecidos, sean cuales sean.



josé ramón fabelo corzo

Si algo merece mucho la pena celebrar hoy, cuando *Dialéctica* llega a su 30 aniversario, es su capacidad permanente para pulsar lo mejor del pensamiento crítico de cada etapa por la que ha pasado. Fiel a aquella sentencia clásica de una filosofía y un pensamiento social como "crítica radical de todo lo existente", la revista ha sabido al mismo tiempo conservar clarividencia sobre el horizonte de sentido desde donde habría de realizarse la crítica que sus páginas albergaba. El rigor teórico que la ha acompañado no ha sido mella para su compromiso con la praxis liberadora en sus más variadas manifestaciones. Ha sido dinámica, abierta en todo momento a los nuevos signos epocales, pero al mismo tiempo capaz de no cejar ante modismos intelectuales que dieran al traste con el designio que le dio origen. Distintas coyunturas institucionales, nacionales e internacionales parecieron en su momento confabularse como obstáculos insalvables para mantener vivo aquel proyecto que, no obstante, supo resistir y sobrevivir sin renunciar a la fisonomía que siempre lo ha caracterizado.

El principal desafío que hoy enfrenta *Dialéctica* sigue siendo el mismo, su destino continúa asociado al del pensamiento crítico. Y éste, a su vez, necesita una reevaluación permanente acorde a su propia naturaleza. La celebración del 30 aniversario de *Dialéctica* constituye, pues, una excelente ocasión para reflexionar sobre la situación actual y perspectivas del pensamiento crítico, lo cual —ha de reconocerse— entraña una tarea sumamente difícil.

Se trata del intento de captar y proyectar a futuro un complejísimo fenómeno espiritual contemporáneo, nada homogéneo y en permanente convulsión.

Tal propósito, si bien necesario, sobrepasa con mucho las posibilidades de una abarcador de ambos aspectos, es nuestra intención aquí ofrecer algunas reflexiones sobre ciertos principios generales que, a nuestro juicio, han de caracterizar al pensamiento crítico en las circunstancias actuales. Se trata de irnos acercando a una especie de "deber ser" que contribuya a la delimitación —flexible y movable, si se quiere, pero delimitación al fin— de qué debe o no ser el pensamiento crítico hoy y que al mismo tiempo pueda —como resultado de la aportación colectiva— ofrecer a *Dialéctica* una propuesta de criterio de selección para su trabajo futuro.

Por supuesto que no estamos pensando en principios que en su totalidad se cumplan en todos y cada uno de los trabajos que la revista aloje. Pueden éstos, individualmente, estar recargados hacia uno u otro principio, pero ello no es óbice para que en sentido integral *Dialéctica* trate de que todos ellos de alguna manera se reflejen en sus páginas. Tampoco se trata —hay que decirlo en alta voz— de criterios realmente nuevos, sino de los mismos que han acompañado tal vez de manera no siempre explícita el trabajo de esta prestigiosa publicación durante tres décadas y que hoy requieren, sencillamente, de la actualización necesaria acorde a las cambiantes circunstancias que nos rodean.

Uno de esos principios consiste en la necesaria relación de continuidad y renovación que el pensamiento crítico de hoy debe guardar con el pensamiento crítico anterior. Si algo ha de caracterizar la producción intelectual de este signo es su constante vinculación con la vida social. Y esta representa un *continuum* que, a pesar de saltos y bruscos giros, permanentemente nace de las potencialidades albergadas en sus estados previos. No hay razones para pensar que ello no deba ocurrir también a nivel de la producción intelectual. El pensamiento crítico precedente —incluido el marxismo— no ha de ser concebido con un valor exclusivamente museístico. La recurrencia a Marx, a los marxistas de diferentes etapas y al pensamiento radical de distintos signos es más que un asunto historiográfico, es una necesidad de una producción teórica que no puede nacer del vacío, que no debe ser totalmente ajena a los paradigmas de pensamiento crítico anterior y que debe reconocer sus raíces históricas. Al mismo tiempo, si bien aquel pensamiento no debe ser asumido como fósil inanimado, tampoco ha de aspirarse a encontrar en él las recetas definitivas para la solución de los problemas actuales. Bajo la impronta de los nuevos y complejos dictados prácticos y con el auxilio de lo mejor de la producción teórica contemporánea, el pensamiento crítico, para no dejar de serlo, debe aspirar a una permanente renovación que dé cuenta de las cambiantes circunstancias que lo rodean y que le permita continuar sirviendo como instrumento para su comprensión y transformación.

Como un segundo principio —aclaremos que el orden en que aquí son presentados los principios no guarda relación alguna con una estructura de prioridades—, cabe señalar la necesaria combinación en el pensamiento crítico de la conservación de

un horizonte anticapitalista con la amplitud de miras sobre las posibilidades prácticas inmediatas de la izquierda. Del pensamiento crítico del que aquí hablamos —vale la pena reafirmarlo— es aquel que sigue estando comprometido con el irrenunciable proyecto de emancipación humana. No se trata de la crítica por la crítica misma, no es la búsqueda abstracta de una desconstrucción que no sea acompañada del reconocimiento de la posibilidad y necesidad de una reconstrucción, no entraña un efecto desmovilizador, sino, por el contrario, su conversión en instrumento de transformación revolucionaria de la realidad. El sentido práctico que este tipo de crítica ha de poseer obliga a tener en cuenta el "desde dónde" se realiza y el "hacia dónde" conduce. Es inesquivable aquí, por tanto, el asunto de partir de determinado proyecto de sociedad, ideal, utópico si se quiere, pero que funcione como cierta plataforma programática desde la que ha de realizarse la crítica. Al mismo tiempo, para que esa crítica no se quede en pura abstracción, ella debe realísta intentar descubrir las posibilidades inmediatas de la sociedad de acercarse, aunque sea mínimamente, a ese ideal. En lo referido al proyecto de sociedad a largo plazo, en lo atenido a su horizonte más lejano, no parece posible pensar en otro que en una sociedad poscapitalista, con todas las indefiniciones que ahora esa imagen conceptual pueda tener. Hablamos aquí de un poscapitalismo no en un sentido teleológico, no como resultado ineluctable de la historia, sino por la imposibilidad, cada vez más puesta de manifiesto, de que el modelo de sociedad actual siga albergando a su interior siquiera la esperanza de un destino humano. La agudización de los problemas globales de la que hoy somos testigos levanta la certeza sobre la incompatibilidad tendencial del capitalismo con la

vida. La humanidad del futuro tendrá que ser diferente o no será. Esa perspectiva no puede ser obviada por el pensamiento crítico que, al mismo tiempo, ha de reconocer y estimular, en las circunstancias actuales, toda tendencia, por disímil que sea, que favorezca cualquier minúsculo paso que pueda darse en esa dirección. No hay un camino prediseñado para ello, no hay una sola vía, no es siempre probable el salto que de una vez nos coloque a las puertas de este propósito. Por eso es necesaria una actitud abierta que le dé espacio a las más diversas perspectivas, que permita la interacción entre ellas, que las convoque a reforzarse mutuamente. Hoy en el mundo existen innumerables movimientos sociopolíticos que pueden, cada cual, incorporar su propio ingrediente en el cumplimiento de esta exigencia global; no es lo más importante ahora que la perspectiva desde la que lo hagan sea todavía insuficientemente antisistémica, lo que interesa es la movilidad misma que generan, la ruptura de la inercia, la paulatina corrosión que, se tenga o no conciencia de ello, se viene realizando de las bases del sistema.

Muy asociado al principio anterior y como desprendido del mismo, está el de la sensibilidad permanente que el pensamiento crítico debe mostrar en relación con las multivariadas formas de manifestación de los movimientos sociales alternativos. No se trata de caer en el extremo, a veces constatable en ciertas propuestas teóricas, de anular el papel del intelectual o diluirlo en el pensamiento directamente incrustado en la praxis social. Sin perder su nexo con la vida, la labor teórica, el trabajo académico, sigue cumpliendo una importante función de integración y coordinación en relación con las exigencias derivadas de la propia praxis alternativa en sus múltiples expresiones. Pero ello no niega la posibilidad,

siempre latente, de que el pensamiento que pretende ser crítico se olvide de las principales fuentes que han de nutrirlo y levante excesivamente su vuelo especulativo hasta perder todo contacto con el mundo real que ha de contribuir a transformar. Es cierto que, como decía un marxista hoy ya casi olvidado, "no hay nada más práctico que una buena teoría", pero eso siempre que esta última no soslaye su verdadero origen y destino. En comparación con épocas pasadas, el pensamiento crítico de hoy debe mostrar más humildad en relación con los saberes emanados directamente de la praxis, debe reconocerles su valía, debe aceptarlos como una de sus más importantes fuentes nutricias.

Un cuarto principio que parece ser necesario cumplir por el pensamiento crítico es el de una adecuada conexión entre el legado propio del contexto en que se produce y los conocimientos universales venidos desde cualquier otra parte. Un pensador paradigmáticamente crítico, cual fue el caso de José Martí, decía refiriéndose a la relación que Nuestra América debería asumir con respecto al resto del universo: "injértese el mundo en nuestra república, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas". Ciertamente, como cualquier otro pensamiento, el crítico está marcado definitivamente por el lugar de su enunciación. Ello es insoslayable aun cuando se pretenda lo contrario. Pero a diferencia de una buena parte del pensamiento no crítico, el otro, el crítico, debe asumir conscientemente esa circunstancia si nos atenemos, una vez más, a sus estrechos vínculos con la praxis. La praxis es siempre concreta, se realiza en tiempos y espacios específicos, aun cuando contenga a su interior no pocos atributos universales. El pensamiento crítico que se forja desde América Latina debe superar ciertos

exacerbado eurocentrismo que a veces lo ha caracterizado; estar abierto, eso sí, a cualquier aporte sustancial originado en otros contextos, pero sin perder de vista el prisma propio a través del cual aquel aporte necesariamente ha de refractarse. No es la globalización actual pretexto suficiente para no hacerlo. Más allá de las asimetrías que hoy lo caracterizan, lo global nunca logrará deshacer del todo a lo local y propio y sólo podrá existir a través de sus manifestaciones particulares y concretas. En consonancia con ello, el pensamiento crítico ha de sentirse heredero también del legado y los aportes del pensamiento que se ha producido y se produce en su propio contexto, buscando en él no sólo su capacidad heurística y sus fundamentos epistemológicos, sino también —y sobre todo— sus raíces sociales y sus potencialidades prácticas.

Un último principio al que deseamos hacer referencia es el de la necesidad que tiene el pensamiento crítico de no perder de vista el carácter sistémico, complejo y contradictorio de su objeto general de estudio, es decir de la sociedad y del ser humano. Por la naturaleza de su propia labor, el intelectual se ve muchas veces obligado a trabajar con conceptos, con abstracciones, a delimitar un campo específico de estudio y a separarlo del resto. La necesaria especialización impulsa a profundizar no siempre de manera pareja en determinados aspectos de la realidad, dejando al margen otros. La propia estratificación del conocimiento social lleva a cierta separación entre lo económico, lo sociológico, lo político, lo cultural, lo étnico, lo antropológico, lo biológico, psicológico, lo lingüístico, lo ético, lo estético. Ello, a su vez, no pocas veces ha conducido a sobredimensionar el papel de un determinado factor en la determinación de lo social y lo

humano. Tal consecuencia es entendible en los marcos de un pensamiento desconectado de la realidad social y no interesado en su transformación, pero ha de evitarse en el caso del pensamiento crítico. La realidad social, como diría Lukács, constituye una totalidad concreta y, a la larga, como tal hay que tratarla. Ello presupone enfocar cualquier fenómeno social como las síntesis de múltiples determinaciones y no como el resultado exclusivo de un sólo factor. Cada elemento componente del organismo social desempeña una función específica en el sistema e interactúa con los otros elementos. El estudio aislado de un fenómeno, desconectado del todo al que pertenece, es válido siempre que no se ignore que éste es sólo un paso en el ascenso de lo abstracto a lo concreto. El fin del conocimiento promovido por el pensamiento crítico no pueden ser las abstracciones en sí mismas, a riesgo de que nunca retorne a la praxis o que vuelva a ella de manera tan desfigurada que le resulte inservible.

Como puede apreciarse, estos y muchos otros principios que podrían agregarse, son en buena medida deducibles del propio método general que ha conducido siempre a lo mejor del pensamiento crítico y que en su momento le dio título a la revista que hoy nos convoca. Honremos, pues, a *Dialectica*

# BUENA SALUD PARA EL INTELLECTO

## EN MEDIO DE LA ANOMIA SOCIAL

HOMENAJE A LOS 30 AÑOS DE DIALECTICA

Cada paso histórico abarca y supera al anterior: conservamos las huellas de lo anterior, ocupe o no nuestra memoria individual consciente, tal es la dialéctica. Hegel no es un perro muerto. Cuanto le debió Marx a esta observación cuyo nombre toma esta revista, aunque también le atribuye el sentido de diálogo. El corte epistemológico, el borrón y cuenta nueva, falaz invento de Gastón Bachelard, prolijado por Louis Althusser, nos presentó una versión esquizofrénica de Marx que la filosofía de la praxis deshizo. Es y será un humanista y también un gran teórico en evolución que, no obstante, lo que experimentamos con la actual enfermedad social o anomia (en terminología de Weber) no lo previó a cabalidad aquel filósofo de su época.

Cuando se inició el número 1, del año 1 de *Dialéctica*, en aquel lejano 1976, teníamos ratos disponibles para imaginar soluciones, ahora esta facultad está obstaculizada por nuestra carrera obnubilada, aturdida. Nos pasamos gran parte de nuestra existencia en medio de embotellamientos del tráfico. Nuestro salario mísero, nunca indexado, se acompaña de la doble jornada y demás "trabajos ocasionales" para obtener pagos extras o "bonos de productividad". Las jubilaciones son tan miserables que seguramente continuaremos trabajando hasta el día de nuestra muerte. Este galope lo frenamos, leyendo las numerosas páginas

maría rosa palazón mayoral

de *Dialéctica*, nuestra revista, es decir, de voces contrarias al *statu quo*.

Tengo entre manos el número 1 de esta heroica publicación. Juan Mora Rubio un ser hacia la muerte, da noticia del fallecimiento de Martin Heidegger; igual que Mora los demás colaboradores sin duda tendrán un fin, pero nacieron para vivir y escogen su camino para esa hora, dijo Freud. En tanto son vivos los adorna la *poiesis* o creación.

*Dialéctica* nació para divulgar teoría, métodos y problemas variopintos. El material era utilizable para la investigación, las clases y los diálogos con sus consensos y disensos. Rompía los muros de hierro que sólo permitían escritos de la filosofía analítica, elitistas, y a la sazón en franco declive; también daba sus últimos estertores el marxismo ortodoxo y de tenor religioso: aquel que dice poseer la Verdad (así con mayúsculas) científica única, eterna e invariable. El Consejo Editorial se declaraba favorable a un marxismo no acabado, con nuevas propuestas, actualizable y desechable en propuestas superadas por los hechos. La inquietud era cómo luchar contra imposiciones ideológicas, deformantes, contra la explotación económica y el autoritarismo político? Cuestiones que estos caballeros espada en ristre acometieron contra una multitud de dominadores, que atacaban desde la Universidad de Puebla, sin que

buena salud para el intelecto en medio de la anomia social

dudaran en aplicar la violencia hasta llegar a la desaparición de los rebeldes, ovejas extraviadas para estos malandrines.

Desde la posición de mi ego reseñaré que Samuel Aponte, organizador de la primera protesta en Puerto Rico contra la guerra de Vietnam... -Vietnam, seguro, a los gringos dales duro- y yo, llevamos a un Congreso de la Universidad de las Américas un texto de posiciones filosóficas de nuestra América antigua y contemporánea, donde incluímos la nuestra. Provocamos dolor de estómago a muchos de los presentes. No así en aquellos profesores que nos invitaron y que acabaron corriéndolos de su empleo por querer cambiar aquel plan de estudios amacrónico y una organización tan vertical que no la aceptaría ni un domesticado elegante hindú. Algunos de aquellos maestros heroicos fueron y serán nuestros amigos, y uno que otro lo acogió la Universidad Autónoma de Puebla. Notemos qué tanto habían hecho aquellos editores de *Dialéctica*, los profesores de aquel recinto y los nuevos funcionarios.

La praxis bullfa en las venas de Gabriel Vargas y Hernández Oramas, y en *Dialéctica* la teoría poco a poco se enfocó hacia esos derroteros. Me apropiaré y completaré las enseñanzas que abierta e implícitamente se encuentran en la colección de este revista. La aplicación de las estrategias de los "Chicago Boys" con Milton Friedman a la cabeza, han predicado que la apertura de fronteras atrae la inversión y el ahorro extranjeros; después de una fase inicial, llamémosle maquiladora, se incrementan las inversiones; la inversión extranjera moderniza los instrumentos productivos, lo que arrastra la producción y las exportaciones hasta lograr que los dependientes sean competitivos en el panorama internacional. Este invento de demonios no tiene final feliz como los actos incoativos de los mitos y, sus derivados

149

más directos, los cuentos maravillosos. Hoy estamos en una fase de capital financiero monopólico, exportador de dinero y deudas; poder que manda en cualquier rincón, llamándose la Organización Mundial de Comercio, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización para el Comercio y Desarrollo Económicos y el Banco Interamericano de Desarrollo. Tras estos nombres rimbombantes están grandes multimillonarios. La economía parece una pirámide cuyo vértice lo ocupan los magnates financieros; sin duda es oligopólica, con un desarrollo descomunal de los mercados financieros y una globalización en dependencia de las decisiones inescrutables de los banqueros del mundo. Los mercados y las finanzas crecen más que la producción y el comercio.

Con el neoliberalismo se está arrasando la economía de las periferias. Las políticas apresan a los gobiernos: les otorgan créditos bajo la condición de que promuevan el libre mercado, paguen los empréstitos con divisas fuertes y acepten las exportaciones en detrimento de la producción interna. Por ejemplo, debido al injusto TLC, en argumentaciones de Calva, Estados Unidos ha inundado México con productos agroindustriales, apoyados en buena medida con subsidios estatales. El campo mexicano no puede competir y es más pobre que nunca; asimismo, esta política para nosotros de puertas abiertas al comercio foráneo criminaliza la economía: el narcotráfico está por dondequiera. En el otro extremo, África agoniza; nosotros les vamos siguiendo el paso. La globalización del neoliberalismo beneficia a las grandes fortunas transnacionales a costa de la sobreexplotación y el saqueo. La inseguridad se ha vuelto crónica. El índice de la delincuencia aumenta. Ciudades que fueron un paraíso como La Paz, son peligrosas.

Las industrias, filiales de los consorcios financieros, están devastando nuestro planeta. Los gobiernos entreguistas atraen la inversión a costa de la desertificación de su territorio porque aceptan pocos o de plano nulos controles ecológicos. Como la ambición capitalista es dominar y extender el mercado, se produce tal movimiento de consumo y desecho, quimera de la abundancia, que la Tierra sufre no sólo por las técnicas y químicos industriales, sino por la agresiva cantidad de desechos. No hablemos de alimentos modificados que obligan a comprar semillas no renovables. Los Ejecutivos, salvo excepciones en el cono sur de América, son el *croupier* que reparte cartas marcadas; operan como el fiel de la balanza del implacable gobierno mundial.

Ahogados en esta etapa crítica de globalización se suceden las migraciones a los centros mundiales de poder, exilios del hambre, que dejan a quienes los padecen en una horrenda orfandad, sin familia, sin patria ni nación. La pertenencia nacional, a mi juicio, es un derecho humano; implica poder residir en el hogar a que sentimos pertenecer. México expulsa a millones hacia Estados Unidos. El pernicioso neoliberalismo avanza desintegrando fratrias. Las poblaciones desplazadas compuestas por regla general de sujetos no calificados o poco calificados no obtienen empleo fijo. Son candidatas a ser, tarde o temprano, ejército de reserva. Cada día aumenta el número de desterrados que fallecen en sus desplazamientos o son "cazados". La propaganda, que no *Dialéctica*, ignora los conflictos. Las élites son educadas en el dominio que dice soñar para que otros sueñen en la utopía de un mundo para todos.

No ha dejado de haber enfrentamientos armados desde 1945; se cuenta con armas de destrucción masiva que desatan holocaustos y amenazan a la humanidad.

Desde el 11 de septiembre de 2001, el Imperio se apodera del enclave petrolero que le interesa, porque como Frankenstein crea monstruos que llama terroristas; pero nada ni nadie está libre de ser tachado como tal, aunque no sea su hechura. Una de las aberrantes tretas del dominio ha sido el racismo, xenóforo por definición y científicamente insostenible; como estas teorías han perdido credibilidad se presentan en las políticas imperiales como la razón y la justicia civilizadora bendecida por Dios. Hemos regresado a los discursos mesiánicos del dominio. La necesidad de cambio es urgente.

¿Cómo ser de izquierda hoy?, discuten una serie de grandes filósofos, sociólogos, politólogos, historiadores y economistas que ha reunido *Dialéctica*. Unos enfatizan la democracia; otros, las políticas económicas; otros, las jerarquizadas relaciones entre gobernantes y gobernados, otros, la mujer que en su ruta de liberación trabaja dobles jornadas, su pareja la maltrata a golpes o de palabra; no tiene una organización social que la ayude a trabajar unas horas y criar a sus hijos en el tiempo libre después de la jornada de ocho horas, persiste la división sexual del trabajo, se niega el empleo a las embarazadas, y en lo público la mujer recibe sueldos menores que los hombres en situaciones de igual preparación. Tal vez los autores de *Dialéctica* olvidaron adentrarse en la causa gay.

Desde afuera esperamos que su praxis sea conforme con su teoría. Ser de izquierda es ser un utopista, en el sentido no peyorativo, a saber, desde cada presente del pasado y presente del futuro enfilarse al imaginario presente del futuro donde impera la justicia, incluyendo la de los pueblos originarios, algunos en pie de lucha por su autonomía y retribuciones de los abusos que se han cometido en su

contra desde la Colonia, desde la etapa liberal, y aún llegan a despertarnos sus vivencias de horror, casi tanto como los caminos abandonados que han convertido las boca calles de la ciudad de México en una prolongación de las pistas circenses. La anomia es fuerte. Requiere médicos. Algunas prescripciones se encuentran escritas en *Dialéctica*, que actualmente filosofa teniendo enfrente el mundo, la realidad que experimentamos. Felicidades a Gabriel Vargas, a Roberto Hernández Oramas por sus esfuerzos y solidaridad. Frente a esta anomia que presagia muerte, sé que aún estamos vivos y nuestras protestas y creatividad son expansivas manchas de aceite. Los optimistas moriremos, pero vendrán otros del mismo temple. Ojalá *Dialéctica* nunca muera. En previsión de los desastres sociales que jamás deberían sobrevenir y aun la futura y lamentable desaparición de

esta joya de revista, así como para celebrar denodados esfuerzos de las personas de la BUAP, amables o dignas de ser amadas, que con esta publicación abrieron surcos para las semillas del mañana, recordaré, adoptándolos, unos versos de "A un olmo seco" de Antonio Machado:

Al olmo viejo, hendido por el rayo  
y en su mitad podrido,  
con las lluvias de abril y sol y mayo  
algunas hojas verdes le han salido.

antes que el río hasta el mar te empuje  
por valles y barrancas,  
olmo, quiero anotar en mi cartera  
la gracia de tu rama enverdecida.  
Mi corazón espera  
también, hacia la luz y hacia la vida,  
otro milagro de primavera.

# Graffylia

Año 4 Número 6, Otoño 2006

Guadalupe Barajas Arroyo  
Jorge A. Fernández Pérez

Jorge A. Fernández Pérez  
Alicia Peña Chumacero  
Fanny Vera Rodríguez

Aura Trejo Cisneros  
Lilia Mercedes Alarcón Pérez

Francisco Javier Romero Luna

Lilia Mercedes Alarcón Pérez  
Jorge A. Fernández Pérez

Zaid Lagunas Rodríguez

Vicente Carrera Álvarez

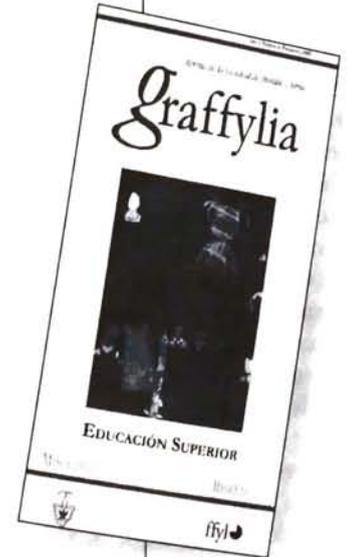
Maria Guadalupe Barradas Guevara

Elva Rivera Gómez

Canjes, suscripciones, correspondencia: Facultad de Filosofía y Letras,  
BUAP, Av. Juan de Palafox y Mendoza 229, Centro Histórico, Puebla,  
Puebla, México, 72000. Tels. (222) 2295589, 2295500 ext. 5425/5426, fax  
(222) 2320225. Correo electrónico: graffyliafpm@hotmail.com



ffyl



Gerardo de la Fuente Lora

El mayor desafío actual para el pensamiento crítico consiste en repensar la democracia. Pero hacerlo realmente, a profundidad y sin concesiones, en su concepto y en lo que se sigue de la necesidad de su idea: el gobierno del pueblo por sí y para sí.

No se trata, entonces, de repetir una vez más los dichos de Norberto Bobbio, de Robert Dahl, o Giovanni Sartori, por mencionar algunos representantes conspicuos de un vocabulario al uso —y tremendamente desgastado— de algo que incluso ha dado en llamarse “teoría democrática”, como si realmente lo fuera.

Tampoco, dentro del mismo marco, la tarea del pensamiento crítico ha de reducirse al examen de los diseños institucionales que podrían dar mayor fluidez a las definiciones mínimas de democracia propuestas por Dahl o Bobbio: si el parlamentarismo o el presidencialismo, el uni o el bicameralismo, las formas de emisión del voto, los dispositivos para la rendición de cuentas y la contraloría social, etcétera. No que estas cuestiones sean menores o poco urgentes. Pero este campo temático de las formas institucionales del dispositivo gubernamental actual, no sólo dan por sentado que de democracia es de lo que hablamos (como si ello no fuera precisamente lo problemático) sino que se trata de discursos que lejos de ubicarse en el ámbito del saber —del conocimiento, de la búsqueda de la verdad—, son narrativas que viven en el mundo de los políticos y administradores,

y que tienen la función de otorgarles un léxico, una autoconciencia ideal para su mutuo reconocimiento.

La tarea del intelectual crítico ante la democracia consiste en aprehender lo perimido, lo nublado por las teorías al uso, lo ausente en su lógica sin embargo clara y convincente. Una primera forma de indicar eso a pensar, es atender la interrogación que hace C.B. Macpherson en su ya clásico *La Democracia Liberal y su Época*, a saber, si la democracia es el gobierno de la mayoría, y si la mayoría son los pobres, ¿por qué los de abajo nunca han ganado democráticamente el gobierno de la democracia?

El mismo Macpherson, en su libro, indica que la causa de la no victoria de los pobres radica en el aparato de los partidos políticos: serían estos, al final, los responsables del fracaso democrático de la democracia.

Esta respuesta, no muy lejana de los planteamientos gramscianos, ha tenido éxito entre un sector importante de la izquierda latinoamericana: en lugar de los partidos y la representación a ellos asociada, habría que desarrollar la democracia participativa y directa. Por una extraña deriva conceptual, podríamos considerarnos los más democráticos aún cuando en nuestras elecciones, si las hubiere, sólo pudiéramos optar por representantes del mismo signo.

El reflejo de rechazar a los partidos como la podredumbre, y con ellos a toda la clase política y a la política misma, es

pensar otra vez, la democracia

un gesto comprensible por parte de los izquierdistas, pero no cabe duda que es una vía que implica simplemente renunciar a pensar la democracia, rendirse a su imposibilidad, declararse inhabilitado para dar respuesta a la pregunta tan simple de Macpherson: si los pobres son la mayoría, ¿por qué no ganan ellos?

Asumir en su radicalidad la cuestión democrática supone retomar su concepto: el gobierno, la conducción de las acciones humanas, la orientación de la vida hacia alguna finalidad. E implica reenfocar nuevamente su Sujeto: ¿quién es el que ha de gobernar? ¿Y sobre quién, si es que sobre alguien, ha de ejercer su soberanía?

Más allá de ser un dispositivo para renovar las administraciones públicas, la democracia debería constituir el arreglo social con vistas a que cada vez más personas ejerzan efectivamente el gobierno, en primer y fundamental lugar, de sí mismas. Si el ciudadano fue el actor de esta democracia moderna por medio de la cual los pobres nunca han podido mandar, la democracia radical hoy tiene que tener como sujeto al individuo, pero no a la entidad serializada,

encasillada en marcos administrativos, territoriales, nacionales o económicos, sino al singular, a cada uno, a los que somos únicos e irrepetibles.

El demos que ha de gobernarse en sí y para sí, en el concepto mismo de la democracia, no sería el sustento de una representación, sino el ejercicio efectivo, la constitución actual y a cada momento, de la comunidad de los hombres que se gobiernan cada uno a sí mismo.

La tarea del pensamiento crítico consiste en volver a pensar la democracia no como una forma de representación, sino como la constitución de un poder: en vena spinoziana, una potenciación del Ser mismo.

Los pobres gobernarán la democracia, con partidos o sin ellos, con presidencialismo o parlamentarismo, con Bobbio y Sartori o sin ellos, siempre y cuando se vuelvan poderosos, siempre y cuando cada uno de ellos ejerza el acto de gobernar y gobernarse. Las formas de ese acontecimiento, las condiciones puras y empíricas de su posibilidad, son los objetos del pensamiento crítico y como parte de él, desde luego, de *Dialéctica*.

miguel candel

En su uso prefilosófico, *dialéctica* parece haber designado una simple técnica de debate o confrontación de tesis opuestas (la tradición doxográfica atribuye la paternidad de la dialéctica a Zenón de Elea, por sus célebres argumentos contra la posibilidad del movimiento). Platón, en cambio, hace de ella la forma suprema del saber humano, caracterizada por su capacidad reductora de las *formas* (no meramente ideales, sino reales) a principios elementales comunes a todas ellas. Aristóteles le restituye su carácter instrumental aun concediendo al uso platónico una parte de verdad, a saber: la función de la dialéctica como examen interdisciplinario o "transversal" de los puntos de partida de las diversas ciencias particulares, pero rebajando sus pretensiones de ciencia suprema al modesto papel de una disciplina auxiliar.<sup>1</sup>

Al final de la Antigüedad la dialéctica había quedado fijada como una de las tres disciplinas que integraban el *trivium*.<sup>2</sup> De hecho, quedó constituida en precursora directa –o equivalente práctica– de la lógica, cuyo objeto era, en la concepción tradicional de la misma, el arte de la argumentación.<sup>3</sup>

En Kant, el término "dialéctica", gracias al previo desgajamiento escolástico de la lógica como estudio de las "reglas del pensamiento",<sup>4</sup> había recuperado su carácter de forma discursiva abierta, no constreñida por ningún concepto previo.<sup>5</sup> Sobre esa base dinámica (y sobre la de una recuperación de la dialéctica metafísica de Platón según la versión del neoplatónico

Proclo) construyó Hegel su peculiar dialéctica como intento de superación, a la vez, de la metafísica dogmática tradicional y del criticismo kantiano o, si se prefiere, de la escisión, no salvada por aquélla ni por éste, entre objeto y sujeto. El recurso para ello utilizado, al modo de los antiguos filósofos griegos que atribuían, frente a Parménides, igual importancia al *no ser* que al *ser* –identificando el *no ser*, físicamente, con el vacío (Demócrito y Epicuro), y lógicamente, con el error (Pirrón de Élide y los escépticos en general)– consiste en recuperar la *negatividad* como elemento esencial tanto de lo real (el ámbito del objeto) como de lo ideal (el ámbito del sujeto) tendiendo, de paso, un sólido puente entre ambos. En efecto, lo real se *niega* en la medida en que *cambia*; y de hecho, como ya sostenía Platón, la realidad empírica, la realidad que percibimos, está en cambio incesante: la realidad, por tanto, es *proceso*. Y por otro lado lo ideal o racional, que "en el fondo" coincide con lo real (es "el fondo de lo real"), aun sin cambiar, se articula mediante un juego de contraposiciones o *negaciones* que se manifiesta ya en la simple división de un género en sus especies, cada una de las cuales es negación de las demás; v.g.: en el árbol de Porfirio, *animal* se divide en *racional* (rama de la que supuestamente depende el *hombre*) e *irracional* (rama sin duda mucho más robusta pese a su negativa denominación, pues debe soportar a todos los demás inquilinos del Arca de Noé). Sobre esas vetustísimas observaciones de filósofos precedentes, pero animado por

*dialéctica sin dogma*  
una sublimación laica de su primeriza vocación teológica de estudiante del seminario evangélico de Tübinga, construye Hegel su concepción de la dialéctica como movimiento por el cual lo real, a través de su constante autonegación (el cambio interno y el choque externo), acaba recuperando la unidad, entendida no ya como simple afirmación de su ser, ni tampoco, claro está, como simple negación –o, como dice Hegel, negación *determinada*–, sino como *negación de todas sus negaciones*, o identidad que contiene en sí, superándolas, todas las diferencias. Recuérdese la tesis de Spinoza según la cual *omnis determinatio est negatio*: lo indeterminado es también lo infinito, que al determinarse se limita, negando por tanto su infinitud; para recuperarla debe negar esas determinaciones-negaciones, pero no para retroceder al vacío estadio primigenio de indeterminación, sino para avanzar hacia un nuevo estadio de plenitud donde todas las determinaciones se funden sin perder sus contenidos. A lo largo de ese proceso la realidad deviene consciente y dueña de sí, se hace *espíritu*, síntesis de realidad e idealidad: Dios, en una palabra.

Puede decirse con bastante aproximación que es de esa versión hegeliana de la dialéctica de donde procede el actual uso "común" del término. Se considera, pues, dialéctica una noción cuyos perfiles no son fijos, sino que muestra sucesivamente facetas diferentes, pero no de manera aleatoria, sino con arreglo a una pauta consistente en que la consideración de cada una de las facetas lleva necesariamente a considerar su complementaria (es decir, su negación) y, por ello mismo, a situarse en la óptica del universo discursivo que engloba ambas.<sup>6</sup> Dado que esa dinámica entraña sucesividad en el pensamiento, incorporando la temporalidad como rasgo inherente a la representación de lo real, la perspectiva dialéctica parece

especialmente idónea para el estudio de los procesos históricos. Hijo, pues, de ese uso de la dialéctica es el *historicismo*, presente ya como rasgo fundamental en la filosofía de Hegel, y consistente en la generalización de la perspectiva histórica para aplicarla a cualesquiera fenómenos.

Marx, en su crítica de las ideas sociales y económicas de la burguesía triunfante, recurre al enfoque historicista hegeliano –si bien depurado del idealismo de su versión original– para negar el carácter "natural", permanente, de las formaciones sociales y los modos de producción. Con ello mantiene dentro de una concepción materialista no dogmática la obvia distinción entre fenómenos históricos y fenómenos naturales. Distinción que luego ciertos seguidores suyos acabarían difuminando al tratar de aplicar la dialéctica también a los procesos naturales.

Una muestra del abuso de la dialéctica en cierta tradición marxista, incluso en el estudio de fenómenos sociales, es el uso de términos como "contradicción" para referirse, por ejemplo, a los antagonismos de clase. Es éste uno de los aspectos "negativos" (no negado a su vez) de la herencia hegeliana: consiste en asimilar a una contradicción, que es en puridad la afirmación y negación *simultáneas* de un mismo contenido proposicional,<sup>7</sup> lo que no es sino una oposición de fuerzas, tan afirmada la una como la otra. En realidad, tampoco atendiendo al plano meramente discursivo tiene sentido hablar de "contradicción" en la dinámica dialéctica de afirmación, negación y negación de la negación, pues éstas corresponden a momentos *sucesivos* de la conciencia y, en último término, se refieren a realidades *complementarias* que integran una unidad de orden superior. Podría incluso decirse que, precisamente porque la contradicción es imposible, es decir, porque no pueden

coincidir plenamente algo y su negación, por eso la realidad se dilata en el tiempo: para poder desarrollar todas las potencialidades que, de darse concentradas en un punto, se anularían recíprocamente.

Pero el uso marxista de la dialéctica admite una generalización que, sin entrar —como parece pretender Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*— en el detalle de cada uno de los fenómenos físicos, muestre el carácter *global*, es decir, la *unidad* de todos los procesos que tienen lugar en el cosmos, tanto físicos como sociales. Al referirse al cambio de talante intelectual en la Alemania de mediados del XIX, dice Engels en un texto inicialmente concebido como prólogo al *Anti-Dühring* e incluido luego en la mencionada *Dialéctica de la naturaleza*:

Y con el hegelianismo se echó por la borda la dialéctica —precisamente en los momentos en que se imponía con fuerza irresistible el carácter dialéctico de los fenómenos naturales y en que, por tanto, sólo la dialéctica de las ciencias naturales podía ayudar al hombre de ciencia a escalar la montaña teórica—, para entregarse de nuevo, con gesto impotente, en brazos de la vieja metafísica.<sup>8</sup>

Es decir: la perspectiva dialéctica de búsqueda de la identidad *a través de* (no *al margen de*) las diferencias es, al menos, útil metodológicamente para superar la unilateralidad de cada una de las diversas disciplinas científicas. En uno de sus textos más brillantes sobre el valor de la dialéctica para el conocimiento, *La tarea de Engels en el «Anti-Dühring»*, Manuel Sacristán sostiene que la perspectiva dialéctica permite reconstruir como totalidad concreta lo que las diversas abstracciones obtenidas por el método científico, forzosamente reductivo,

habían previamente escindido (con el riesgo de falsear irremediablemente nuestra visión de la realidad al inducirnos a tomar por reales los simples modelos o constructos elaborados por la razón):

Los “todos” concretos y complejos no aparecen en el universo del discurso de la ciencia positiva, aunque ésta suministra todos los elementos de confianza para una comprensión racional de los mismos. Lo que no suministra es su totalidad, su consistencia concreta. Pues bien: el campo o ámbito de relevancia del pensamiento dialéctico es precisamente el de las totalidades concretas. Hegel ha expresado en su lenguaje poético esta motivación al decir que la verdad es el todo.<sup>9</sup>

En efecto, como también señala un autor británico de finales del XIX e impropriamente considerado “idealista”, Francis Herbert Bradley,<sup>10</sup> todo concepto prescinde de la existencia, es decir, de la individualidad concreta de la cosa. Sólo la recomposición de los diversos predicados (abstractos *per se*) en una totalidad permite superar el carácter relativo<sup>11</sup> de éstos y recuperar la concreción individual del sujeto, identificado con lo absoluto o, mejor, con un único Absoluto, pues sólo la totalidad de las cosas constituye un auténtico y *real* individuo:<sup>12</sup> todos los conceptos, tomados aisladamente, no son sino *apariencias*, en el vocabulario de Bradley. Esta argumentación de Bradley encaja perfectamente dentro del patrón *dialéctico* aquí considerado.

La idea de que la realidad no puede consistir en un agregado aleatorio de elementos independientes meramente conectados por relaciones extrínsecas establecidas por nuestra mente es, en el fondo, una idea tan vieja —o más— que la filosofía. Y es probablemente

*Algunos sin dogma*

por encima del juego ideal-discursivo de conversaciones de contrarios y negaciones (de negaciones) la verdad que sigue vigente es el término “dialéctico” y no dogmático, realmente “dialéctico” y no dogmático, contenido de un pensamiento volcado sobre la praxis. Porque es justamente en la praxis, y no en el pensamiento “puro”, donde el ser humano realiza de facto la síntesis de los distintos enfoques y perspectivas que una mente como la nuestra sólo sabe separar y contraponer.

Notas

<sup>1</sup> Véase la parte final del capítulo 2 del libro I de los *Tópicos* de Aristóteles.

<sup>2</sup> Junto a la gramática y la retórica, con las que podríamos decir que se repartía el estudio del lenguaje: a riesgo de incurrir en un cierto anacronismo, podríamos decir, empleando en un cierto anacronismo, que la gramática se ocupaba de los conceptos modernos, que la gramática se ocupaba de la sintaxis, la dialéctica de la semántica y la retórica de la pragmática del lenguaje.

<sup>3</sup> Aristóteles, considerado el padre de la lógica, no utiliza ningún término común para referirse al conjunto de los diferentes temas tratados en el *Órganon*, sino que habla, por ejemplo, de *tópica* y *analítica* para designar, respectivamente, el estudio de los argumentos en general y de los argumentos de estructura llamada *silogística* en particular. El primer autor que utiliza el término “lógica” con la acepción general de “estudio de los aspectos puramente formales de la argumentación” es el aristotélico Alejandro de Afrodísia (siglo III d.C.).

<sup>4</sup> Recuérdese la consagración definitiva de esa concepción de la lógica en la llamada «Lógica de Port-Royal», de Antoine Arnauld y Pierre Nicole, y cuyo título original es *La Logique ou l'Art de penser*.

<sup>5</sup> Lo que permitía que la razón se aventurase fuera de los límites marcados por las categorías del entendimiento, aunque esa “aventura” acabase de hecho en extravío, al menos en el plano estrictamente teórico.

<sup>6</sup> Es obviamente dialéctica, por ejemplo, la noción de *patria*, pues es imposible entender su contenido positivo (“país que nos pertenece y/o al que pertenecemos”) sin trazar, siquiera idealmente, unas fronteras al otro lado de las cuales se halla todo lo excluido de ella. De ahí la facilidad con que los muy patriotas se dedican a establecer exclusiones a diestro y siniestro (sobre todo esto último). Quienes van más allá de esa fase meramente negativa (como el propio

Kant, en su momento), acaban reclamando la constitución de un ámbito superior que permita superar el antagonismo y las exclusiones que comportan las patrias; algo así como las hoy —¡ay!— agonizantes Naciones Unidas(?).

<sup>7</sup> La simultaneidad, obviamente, no puede darse *de facto*, pues el discurso es lineal-sucesivo y no admite la superposición física de segmentos distintos; pero sí se da una simultaneidad *intencional* cuando uno, aun en momentos distintos, se refiere a lo mismo y desde el mismo punto de vista.

<sup>8</sup> F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 31.

<sup>9</sup> Manuel Sacristán, *La tarea de Engels en el “Anti-Dühring”*, en *Panfleto y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983, pág. 37. La aportación de Sacristán, como veremos en los párrafos que siguen, supone una verdadera “superación dialéctica” de la unilateralidad con que el pensamiento marxista español de la época (en la estela de la rudeza intelectual estalinista, sólo comparable a su rudeza policial) utilizaba la llamada “lógica dialéctica” contraponiéndola a la —supuestamente “burguesa”— lógica formal.

<sup>10</sup> Autor, entre otras obras de notable influencia en su tiempo, de *The Principles of Logic* (1883, 2ª ed. aument. en 1922), *Appearance and Reality* (1893, 2ª ed. en 1897), *Essays on Truth and Reality* (1914). De todas ellas, James W. Allard y Guy Stock editaron una selección comentada de textos en Oxford, Clarendon Press, 1994, bajo el título *Writings on Logic and Metaphysics*. La obra de Bradley inspiró, por acción o reacción, no pocas de las ideas filosóficas de Bertrand Russell, quien sin embargo contribuyó a endosar a Bradley el sambenito de “idealista”.

<sup>11</sup> Bradley es especialmente célebre por su argumento, basado en un regreso al infinito, sobre el carácter contradictorio y, por tanto, no real de las relaciones.

<sup>12</sup> Esto, más que las tesis de Hegel, no puede dejar de recordar la tesis spinoziana sobre la unicidad de la Substancia.

<sup>13</sup> Una excelente síntesis de las diversas concepciones de la dialéctica desde una óptica actual de “realismo crítico” puede hallarse en: R. Bhaskar, *Dialectic. The Pulse of Freedom*, Londres, Verso, 1993.

DR. GABRIEL VARGAS LOZANO,  
DR. ROBERTO HERNÁNDEZ ORAMAS

**Directores de la Revista *Dialéctica***

A ustedes y a sus colaboradores les envío una calurosa felicitación al cumplirse la tercera década de que fundaron la revista *Dialéctica*.

Cuando pienso en el tiempo en que iniciaron su tarea y en los turbulentos años transcurridos, admiro sobre todo, cómo supieron mantener y profundizar en el pensamiento crítico en medio de una lucha que quiso apoderarse de la escena, y en que tantos se perdieron con posiciones dogmáticas o con caídas al escepticismo.

En *Dialéctica* ustedes mantuvieron la crítica a una dialéctica metafísica que se quedaba en la legitimación del poder o en una lucha abstracta contra el poder como el mal. Al mismo tiempo contribuyeron a enriquecer y profundizar en el pensamiento crítico de las categorías centrales del sistema capitalista, así como de las alternativas burocratizadas y traicionadas que para nada acaban con nuestras utopías, ni con nuestros objetivos de formar una sociedad en que tienda a predominar cada vez más la democracia, la libertad y la justicia como dicen nuestros hermanos zapatistas, o en que el socialismo sea uno con la liberación y la democracia, como pugna el pueblo cubano y su gobierno, con tanto tezón para lograr objetivos que en los ideales y los hechos son inseparables.

Con un fuerte abrazo reciban mis deseos de que *Dialéctica* entre a la edad electrónica, y continúe y se expanda en los años por venir. Un abrazo fraternal.

PABLO GONZALEZ CASANOVA



México, D.F., a 15 de mayo de 2006

C. Gabriel Vargas Lozano  
C. Roberto Hernández Oramas

En virtud de que me es imposible asistir a la celebración de los primeros 30 años de vida de la revista *Dialéctica*, les envío este cordial mensaje.

En México ha habido muchas revistas de vida efímera, revistas de carácter político, económico, cultural o literario, que nacen y mueren con relativa velocidad. Podría aplicarse a ellas la teoría darwiniana de la supervivencia del más apto.

Una de las revistas de mayor tradición, *Filosofía y Letras*, llegó a su último número en 1958. Varias revistas literarias nacieron y murieron en el curso del siglo XX: *El Hijo Pródigo*, *Contemporáneos*, *Taller*, *Pájaro Cascabel*, *El Como Emplumado*, *Diálogos*, *Plural*. Es asombroso, pues, que dos revistas de filosofía hayan soportado todas las turbulencias políticas, burocráticas y económicas y que pervivan hasta la fecha.

Celebro con entusiasmo el trabajo de la revista *Dianoia* y de la revista *Dialéctica*, ambas vinculadas a dos grandes universidades de nuestro país: *Dianoia* a la Universidad Nacional Autónoma de México; *Dialéctica*, a la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

*Dialéctica* es una revista que, sin renunciar a sus objetivos centrales, ha abierto generosamente su espacio para que en ella tengan cabida todas las modalidades del pensamiento crítico (parece que he escrito una redundancia. Todo pensamiento es, por esencia, crítico; todo pensamiento se pone en crisis a sí mismo). En mi doble calidad de colaborador de esta revista emérita y de Presidente de la Asociación Filosófica de México, no puedo menos que celebrar con alegría los treinta años de la revista *Dialéctica*, a la que le deseo la más larga y fecunda vida.

JAIME LABASTIDA OCHOA

Mtra. Ana María Silvana Velázquez Vargas - Dr. Jaime Labastida - Dr. Raymundo Morado Estrada  
Dra. Violeta Aréchiga Córdova - Dr. Juan José Monroy García - Mtra. María del Carmen García Aguilar - Lic. Pedro Joel Reyes López  
Dr. Jorge Rendón Alarcón

Pablo Guadarrama González

Tres décadas propiciando el debate no sólo de la Dialéctica, sino de múltiples aspectos vinculados a su devenir filosófico contemporáneo que lo articulan necesariamente al del marxismo, a la crítica a la alienante sociedad capitalista, al análisis de las posibilidades y obstáculos de la construcción de una sociedad socialista muy distinta a la que se construyó en la otrora URSS y en los países de Europa Oriental, son méritos suficientes para que todos aquellos que coincidimos con las aspiraciones del grupo gestor y promotor de esta destacada revista mexicana festejemos con júbilo y nos comprometamos a continuar contribuyendo a su desarrollo y difusión. El marxismo desde que hizo su aparición en tierras latinoamericanas en el último tercio del siglo XIX disponía de condiciones socioeconómicas, políticas y culturales muy diferentes a las que contaba en Europa donde había germinado. Si bien muchas de sus conquistas intelectuales, formulaciones filosóficas, interpretaciones científicas y propuestas ideológicas resultaban de extraordinario valor para el mundo latinoamericano, en verdad algunas de ellas resultaban muy distantes e inapropiadas para este ámbito y *Dialéctica* ha constituido un espacio muy apropiado para analizar esa especificidad. Las particularidades del desarrollo del marxismo en América Latina no dependieron simplemente de las influencias llegadas desde Europa, como fue la indiscutible repercusión de la Revolución de Octubre de 1917 en Rusia y el surgimiento del campo socialista a partir de la Segunda Guerra Mundial.

Con el siglo XX y la relativa aceleración de los ritmos de desarrollo de los países latinoamericanos, junto a la instrumentación de ensayos socialistas de inspiración marxistas en varias regiones del mundo, incluyendo el Caribe, el prestigio del marxismo alcanzó mayores niveles de trascendencia no sólo en el plano político-ideológico sino también en el académico e intelectual. El marxismo paulatinamente fue ganando aceptación entre dirigentes políticos y en prestigiosos intelectuales, muchos de los cuales han publicado sus trabajos en las páginas de *Dialéctica*.

La influencia de las ideas marxistas se mantuvieron durante varios años, especialmente en la década del sesenta en esta región, hasta el momento en que las serias transformaciones que se operaron con el fracaso del ensayo socialista soviético y de otros países de Europa Oriental produjeron un serio golpe en la credibilidad y el prestigio del marxismo, situación ésta que se mantiene en los inicios del presente siglo XXI. En esa labor de mantener el prestigio originario de la crítica como instrumento del marxismo y de la *Dialéctica*, ha dedicado casi la mitad de su existencia esta prestigiosa revista, que ha sabido trascender auténticamente a la universalidad de la producción intelectual contemporánea.

**Pablo Guadarrama González.**  
*Santa Clara, Cuba,*  
 22 de abril de 2006.

felicitaciones

*M. D. José M. Doger y Cortés*  
 Correspondencia Particular

Puebla, Pue., a 09 de mayo de 2006.

Doctor  
**Roberto Hernández Oramas**  
 Director de la Revista "Dialectica"  
 Benemérita Universidad  
 Autónoma de Puebla  
 Presente.

Estimado amigo:

Recibí tu atenta invitación para acompañarlos a la próxima celebración de los treinta años de existencia de la Revista *Dialéctica*, en la que sería un gran honor estar presente.

Lamento sinceramente no poder asistir a este evento ya que, precisamente en esas fechas, estaré fuera de la ciudad

Parece fácil decir 30 años pero, los que hemos sido parte de esto, sabemos que es una labor incanzable e interminable, pero también muy gratificante, por lo que quiero felicitarte afectuosamente y también hacerte un reconocimiento, no sólo por tu labor al frente de la Revista, sino por todo el cariño y esfuerzo que te ha caracterizado durante todos estos años.

Recibe un fuerte abrazo.

18 Sur 2530,  
 Col. Bellavista, C.P. 72400  
 Puebla, Pue.  
 240 47 03 y 240 32 46

# GABRIEL VARGAS LOZANO: ESBOZO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO (SIGLO XX) Y OTROS ENSAYOS SIGLO XXI EDITORES, MÉXICO, 2005

La obra de Gabriel Vargas Lozano posee múltiples facetas y, sin embargo, se puede decir que en todas ellas hay características esenciales, las mismas siempre: rigor y constancia. Gabriel Vargas ha desarrollado su tarea filosófica acaso sobre dos temas, que le apasionan desde su temprana juventud: el primero es el marxismo, entendido como una disciplina crítica (antidogmática, por consecuencia), en los terrenos social y filosófico; el segundo es el entorno filosófico en el que ha crecido la filosofía que se hace en nuestro país y desde nuestro país, la filosofía en México y la filosofía de México. De aquí, luego, la filosofía de América, en especial, la de aquella América que hoy llamamos Latina.

Pero Gabriel Vargas está muy lejos de compartir la tesis, tal vez ingenua, de la llamada filosofía latinoamericana: no cree que la filosofía latinoamericana valga

sólo por su carácter propio: eso que Vargas le exige a la filosofía mexicana y latinoamericana (lo que le exige, en realidad, a toda filosofía que se precie de serlo) es rigor, preguntas radicales, método. En este empeño, Vargas ha levantado un enorme edificio teórico, lleno de ponderación y de buen juicio. Al leer estas páginas que rezuman, al propio tiempo, equilibrio y rigor, el lector encontrará, no sin asombro, una verdadera historia de la filosofía mexicana, en la que todas las líneas de investigación han sido cubiertas. Vargas ha situado las corrientes de la filosofía mexicana en su justo lugar: ha tratado de no omitir a nadie (o sea, a ningún filósofo) ni a nada (o sea, a ninguna disciplina filosófica). Se necesita de mucho tiempo y de mucho esfuerzo para obtener estos resultados y, en efecto, Vargas ha trabajado en estos asuntos desde hace varios años, primero en varios

coloquios realizados en Puebla y Tlaxcala; luego, en el Seminario que, junto con Federico Álvarez, Patrick Johansson, Elías Trabulse y yo mismo hemos sostenido en la ciudad de México. Pero hay algo, más importante que el tiempo, en esta historia: se necesita de madurez y de inteligencia para llegar a un equilibrio semejante. Se precisa también de honradez (moral y teórica), de sentido crítico, acaso, ¿por qué no?, hasta de un anhelo de justicia para situar en su adecuada dimensión a los filósofos y las corrientes filosóficas, incluidas aquellas con las que se discrepa.

La filosofía en América es actividad reciente, si por filosofía se entiende sólo un trabajo teórico riguroso, una silenciosa labor de pensamiento, o sea, filosofía en sentido estricto. Porque en cambio si vemos toda actividad del pensamiento en América o si vemos el asunto desde otro ángulo,

*jaime labastida*

de Occidente, lengua, por cierto, de carácter universal, el español? La lengua española ¿qué filosofía ha creado? ¿Hay una filosofía propia de nuestra lengua? Si la hay ¿tiene carácter propio? Si aún no la hay ¿se debe a una deficiencia del español? Decimos: empirismo inglés, materialismo francés o idealismo alemán: ¿hay una filosofía española, en lengua española? ¿Tiene carácter específico la filosofía en lengua española? En tanto que comunidad filosófica ¿formamos parte de una de las repúblicas de lo que fue la América española? ¿Filosofía mexicana? ¿Filosofía en lengua española? ¿Dónde se inicia nuestra tradición? ¿Filosofía mexicana, latinoamericana, americana, occidental simplemente?

En rigor ¿qué importa? ¿Acaso no se trata de un problema de orden político? Si las naciones son comunidades imaginarias, como dice Benedict Anderson, ¿hemos de caer en el juego político de las nacionalidades? La lengua española es apta para crear filosofía, tan apta como cualquier otra. No hay lenguas filosóficas, privilegiadas, para que en ellas y sólo en ellas se desarrolle la filosofía. Se debe desechar esa tesis de Martin Heidegger. En len-

gua alemana apenas si hubo filósofos en el siglo XVIII. El primer gran filósofo nacido en alguna ciudad de lo que hoy es Alemania, en Leipzig, hablo por supuesto de Gottfried Wilhelm Leibniz, escribió sólo en latín y en francés, pero nunca en alemán. Immanuel Kant escribió en alemán, pese a que no haya nacido en la tierra alemana actual: Königsberg pertenecía a la Prusia Oriental y hoy es parte de Rusia. ¿Cuál es la patria del filósofo? ¿La tierra en la que nace? ¿La lengua en la que escribe? ¿A qué nación pertenece la filosofía? ¿Importa? En verdad ¿importa? La filosofía en sentido riguroso ¿acaso no es, como muy pocas actividades intelectuales, universal? ¿La matemática inglesa? ¿La física alemana? ¿Habría una filosofía mexicana? Dependende.

Los primeros balbuceos de la filosofía, en este territorio que hoy es el de México, se acompañan de una reflexión antropológica y teológica: pertenecen a la filosofía escolástica y la desarrollan los monjes de las órdenes monásticas que llegan a la Nueva España en el siglo XVI: un filósofo destaca por encima de todos: un filósofo que cambió su nombre original por otro, como si quisiera decir que

fue otro, nuevo, al llegar a las tierras americanas. En España fue bautizado como Alonso Gutiérrez: en la Nueva España adoptó el nombre del puerto por el que entró en América, el nombre de la ciudad que primero vieron sus ojos, acaso la primera que sus pies hollaron: ese filósofo que nació bajo el imperio de la nueva ley y se bautizó con un nombre nuevo fue fray Alonso de la Vera Cruz.

Lo cierto es que, en los tres siglos de dominio colonial, de un lado y de otro del Atlántico se desarrollaba la misma filosofía: los filósofos novohispanos pertenecían a una comunidad internacional, que en España, Italia, Austria o Inglaterra, escribía en latín. Pese a todo, hacia el fin del período oscuro de los Austria, en la Nueva España hay un pensador, un científico moderno que brilla con luz propia (e intensa): es Carlos de Sigüenza y Góngora. Apenas en el siglo XVIII, tras las reformas borbónicas, habrá pensadores que se acerquen a su altura: Francisco Xavier Clavijero, en primer lugar; José Mariano Mociño, sobre todo, el autor de los textos filosóficos modernos que publica Alzate en la Gaceta de México.

Luego, en el curso del siglo XIX, la nación trató

de salvarse a sí misma. Los escritores tomaban un día la espada y otro la pluma. Concluida la Intervención, restaurada la República, Benito Juárez encomienda a Gabino Barreda una tarea educativa que provoca una verdadera revolución, que arrebató la educación al clero. Barreda le otorga una densidad, hasta el momento desconocida, a la educación nacional. El plan de estudios que Barreda diseña para el uso de la Escuela Nacional Preparatoria es un modelo de sabiduría: va de lo simple a lo complejo. Su estructura responde al espíritu de sistema (y al orden). El país pudo ser, fue distinto. Las nuevas generaciones se formaron en el rigor y la disciplina. Nada importa que las tesis de Barreda y su filosofía entera fueran positivistas: lo decisivo es que hubo una exigencia intelectual. Los egresados de la Escuela Nacional Preparatoria, con estructura racional y orgánica a lo largo de cinco años, se formaron en la excelencia y el rigor. Por primera vez, la ciencia se puso al día y México tuvo disciplina, inteligencia, tesón. Hubo filósofos de primera línea, una vez más: Porfirio Parra, Agustín Aragón, Fortunato Hernández.

La filosofía volvió a cobrar nivel riguroso, en

México, sólo a partir de los años posteriores a 1940: una pléyade de filósofos que se salvaron de la barbarie franquista se hizo cargo de las cátedras filosóficas en la Facultad de Filosofía y Letras, de la UNAM: José Gaos, Juan David García Bacca (por breve tiempo), Joaquín Xirau, José María Gallegos Rocafull, Eduardo Nicol, José Recaséns Siches, Adolfo Sánchez Vázquez, elevaron el nivel de la enseñanza. Luego, sus discípulos, formados en Francia y Alemania, junto con otros que se formaron en México, pusieron la base de una filosofía rigurosa y, lo diré así, profesional. Leopoldo Zea, Luis Villoro, Eli de Gortari, Emilio Uranga, Ricardo Guerra, pusieron el fundamento de una filosofía moderna en el país. Antes de ellos, Antonio Caso, Samuel Ramos, Francisco Larroyo, Eduardo García Máynez habían hecho filosofía técnica, profesional y rigurosa.

Luego, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la filosofía en México se desarrolla con ímpetu y nacen, a lo largo y lo ancho del país, escuelas y facultades de filosofía. Desde allí, la práctica de la filosofía (su enseñanza, en primer término; su desarrollo creador, en segundo) conoce un

*jaime labastida*

*esbozo histórico*

amplio florecimiento. No hay un centro que pueda reclamar, sólo para sí, el desarrollo de nuestra disciplina. En Xalapa, Guanajuato, Guadalajara, Chihuahua, Cuernavaca, Toluca, Cuicatlan o Puebla, la filosofía

cobra ya carta de naturaleza. Pronto habrá de rendir sus frutos.

De todo esto da cuenta y razón, con profundidad y altura, el libro, excepcional por tantas razones, de Gabriel Vargas Lozano: es un

modelo de investigación, que se coloca por encima de todas las bajas querellas. No vacilo en recomendar su inmediata lectura.

México, julio de 2005

## 30 años de la Revista Dialéctica



América Latina hoy: situación y perspectiva

Gabriel Vargas Lozano - UAM-I  
Lucio Oliver C. - UNAM  
Silvia Durán - UNAM  
Gerardo de la Fuente - BUAP  
Massimo Modonesi - UACM  
Moderador: Andrés Kozel - UACM

jueves 1  
junio, 2006  
13:30 hrs.

ENTRADA LIBRE

UACM

Centro de Estudios y Opiniones  
Instituto de Estudios y Opiniones

Lugar: Auditorio UAM-I Facultad de Filosofía  
y Letras, Ciudad de México, México  
Teléfono: 5711 1120, 5711 1177



## DE FILÓSOFAS Y FILOSOFÍA. PUEBLA

García Aguilar, María del Carmen (coordinadora) UNAM-BUAP, 2006.

**D**e *Filósofas y Filosofía*, es un libro recién publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en donde el objetivo –a decir de sus autoras– es hablar del “otro discurso”, ese que han expresado algunas filósofas y que la tradición filosófica ha pasado por alto. La particularidad del mismo es que está escrito por mujeres que han abrazado la filosofía como profesión y que desde esta perspectiva, aunada a la de género, se están dando a la tarea de hacer visible la producción otras tantas mujeres que con igual profesión y entereza han hecho atribuciones a la historia de la filosofía.

*De Filósofas y Filosofía* es un libro que abre el debate con “el reclamo” en palabras de Simone de Beauvoir, Nicole Loraux, de Virginia Woolf y Martha Nussbaum y con la pluma de Greta Rivara, Leticia Flores, Paulina Rivero y Elisabetta Di Castro.

En el segundo apartado del texto, identificamos las “voces y señales” que con sus libros nos dejaron María Zambrano, Hélène Cixous y Graciela Hierro; voces y señales vistas y vertidas por Rebeca Maldonado, Ma. Antonia González, Erica Lindig y Silvia Durán.

En el tercer y último capítulo de este libro, encontramos “la inconformidad social y las propuestas para el cambio”, plantadas en diferentes textos por Hannah Arendt, Victoria Camps y otras autoras, desde las perspectivas de Ana María Martínez de la Escalera, Célida Godina, Ma. del Carmen García y Griselda Gutiérrez.

Así, *De Filósofas y filosofía* muestra un panorama general de algunas mujeres que desde la filosofía nos han dejado un legado importante, vasto en algunos casos y poco conocido en la mayoría. Este panorama ahora presentado, es el producto de un proyecto de largo alcance y que se ha emprendido en diferentes países, que tiene como objetivo hacer visible la producción filosófica de las mujeres a lo largo de la historia del pensamiento de la humanidad.

## MUJERES EN LA POLÍTICA Y EN LA HISTORIA

Reflexiones en Retrospectiva. Tirado Villegas, Gloria (compiladora), Puebla, BUAP, 2006.

**M**ujeres en la Política y en la Historia. *Reflexiones en Retrospectiva*, es un texto más que se suma a los publicados por el Centro de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. La finalidad del mismo es presentar una serie de reflexiones, que desde diferentes perspectivas, se han llevado a cabo desde este Centro y cuyo interés se ha centrado en coadyuvar a la conformación de una nueva cultura de la equidad, ya sea a través de estudios específicos sobre género o bien a través de investigaciones sobre las mujeres, en ese sentido este texto contiene un gran riqueza temática que le da su propia filiación.

Catorce autoras de diferentes universidades y entidades del país nos hablan en este libro: Bárbara Alemán Roldán, Cecilia Moreno Romero, Pilar Calveiro, Rebeca Culbert, Virginia Hernández Enriquez, Ma. Magdalena San Bautista, Tránsito

Tlalpalcoyatl-Portillo, Ana María Fonseca Corona, Mayra Lizzete Vidales Quintero, Blanca Esthela Santibáñez Tijerina, Gloria Tirado Villegas, Elva Rivera Gómez, Estela Munguía Escamilla y María del Carmen García Aguilar.

Los dos ejes temáticos que aquí se plantean. la política y la historia, son abordados desde un panorama amplio de la trayectoria que han seguido los movimientos de las mujeres en diferentes partes de nuestro país y en diferentes épocas, dejando ver con claridad sus avances, que no sólo han sido muchos, sino que son el resultado de innumerables esfuerzos, ideales y proyectos de muchas mujeres –algunas conocidas, otras anónimas– que con paciencia y persistencia han dado muchos frutos como el lograr la participación activa de las mujeres en la vida pública.

La variedad temática de este libro, nos pone en este contexto: el de la reflexión y el análisis de nuestra realidad pasada y presente que apunta a la construcción de nuevas identidades, identidades que construidas más allá de nuestras afinidades pueda conciliar nuestras diferencias, y coadyuve a que como mujeres asumamos nuevos parámetros de autodeterminación, fortaleza e imperturbabilidad.

## HUMANISMO MEXICANO DEL SIGLO XX

Saladino García, Alberto (compilador), Toluca, UAEM. 2004-05 Vol I y II.

**S**in duda, esta es una publicación que viene a llenar un gran vacío existente en nuestra bibliografía y que esta avocada a ocupar un lugar importante en nuestras bibliotecas.

Alberto Saladino, coordinador-organizador y animador de este proyecto, ha

realizado la meritoria empresa de reunir un buen número de escritores con la finalidad de investigar y dar a conocer a los pensadores mexicanos, provenientes de todas las áreas del conocimiento y que con su labor han contribuido al desarrollo de las humanidades. Una tarea centrada en México, pero que forma parte de un trabajo más ambicioso emprendido por un conjunto de Latinoamericanista reunidos en la Asunción, Paraguay, en julio del 2001, bajo el auspicio de la UNESCO, con la finalidad de estructurar un proyecto de investigación sobre “El pensamiento latinoamericano del siglo xx ante la condición humana”. La idea conductora, o tesis como la llama el coordinador, ha sido la convicción de que: “Los más valiosos representantes de la producción latinoamericana del siglo xx han dado continuidad y enriquecido la tendencia humanista y desalienadora que ha caracterizado en general a la historia de pensamiento en Latinoamérica, manifestada por múltiples vías de expresión cultural y en especial a través de diferentes formas de la práctica educativa, política, intelectual, artística, científica”.

Con el convencimiento en la certeza de esta afirmación, Alberto Saladino y su equipo, organizaron los seminarios, a nivel nacional, sobre: “La concepción del hombre en la filosofía mexicana del primer tercio del siglo xx”. “Humanismo mexicano del II tercio del siglo xx”. “Humanismo mexicano del último tercio de siglo xx”.

Como resultado de los trabajos expuestos en estos tres seminarios se publicaron, con el sello de la Universidad Autónoma del Estado de México, durante el 2004 y el 2005 dos volúmenes de más de 500 páginas cada uno. La riqueza de esta publicación radica tanto en su contenido como en los escritores participantes. Más de setenta intelectuales cumplen con la tarea de rescatar la obra

humanista de los intelectuales mexicanos más sobresalientes de siglo xx a través de sus ideas, sus planteamientos, propuestas y contribuciones "sobre los más diversos aspectos de la condición humana".

La respuesta al esfuerzo de los responsables de este proyecto requiere de la difusión necesaria para que estos excelentes textos no duerman el sueño de los justos en la bodega de la editorial universitaria, sino que formen parte de todas las bibliotecas interesadas en dar a conocer el pensamiento de quienes con sus investigaciones han contribuido al enriquecimiento de nuestra cultura.

## HABLADURÍAS DE ARTE ENTRE MAESTRAS

Márquez Coronado, Hía y Martha Elba Paz López. 1ª edición, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2006.

Sólo por el amor, y más aún por tratar-se del amor pedagógico, podría hacer advenir el desciframiento de las espesuras del arte, de los nudos de la formación y de la magia femenina como realidades de la imaginación. Eso transpira el libro publicado por la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, de las autoras Martha Elba Paz López e Hía Márquez Coronado: *Habladuras de Arte entre Maestras*, justo porque trenzan y trenzan, con parsimonia e ímpetu, lo cotidiano, lo íntimo, lo privado y lo público, adjudicándoles cuerpo y voces de cultura sensitiva.

Se trata de un texto de carácter pedagógico, que aborda desde la relación afectiva entre mujeres, temas académicos y de cultura científica y estética, que invitan a la reflexión y sugieren ideas aplicables a diferentes áreas del quehacer familiar, social y educativo, que sin duda contribuirá a

estimular entre la juventud el aprecio por la academia, la ciencia y la cultura.

En el texto se hilvanan trayectorias que van del arte rupestre hasta la fuerza intempestiva y de fulgurante inmortalidad de las vanguardias, con sentidas aproximaciones al loco universo de la estética, haciendo percibir las húmedas caricias de la presencia de Eros y la tibieza de las palabras que convocan danzarinas de las pa-y cavilaciones, sin dejar fuera lo abigarrado del folclor y la artesanía.

Por si fuera poco, se cuelean la música y la poesía, la arquitectura y el café, el placer de la amistad y de las carcajadas, los arrebatos de la vigilia y del sueño, las imágenes y el misticismo, todos con cuerpo de mujer, con corazón abierto y con nubes encendidas de pasión por la trascendencia, con lo digital de una búsqueda incesante y la emoción a flor de pensamiento.

En las páginas del libro, hay un afán de imágenes despiertas, donde Oaxaca es erotismo paradójico de insurgencia en las formas y colorida tradición; pero es, más que nada, paisajes pedagógicos, en donde están los rostros cálidos de todos los amigos de las utopías de la formación en y por el arte. Con arrojo disfrazado de timidez, la palabra de la otredad regala su voz a lo profundo de un México que empuja hasta la inquietud en esta obra. Es una novela pedagógica que atenta a la parálisis de nuestro desatino.

## UTOPIÁ

Popayán-Cauca, Colombia.

A no pocos avisados lectores les parecerá extraño el encontrar en esta sección, dedicada a libros, los comentarios sobre *Utopía*, una revista colombiana. Permítanos explicar; en efecto *Utopía* es una

revista, pero tiene un significado especial en esta ocasión. Uno de sus promotores, Manuel Guillermo Rodríguez, del comité editorial, se ha empeñado en promover y dar a conocer el pensamiento filosófico de un gran amigo colombiano, fundador junto con nosotros de la revista *Dialéctica* y a quien, con Gabriel Vargas Lozano, le encomendamos la dirección de la misma. Hablamos de Juan Mora Rubio, quien, además de laborar en la Universidad de las Américas, se desempeñó por aquel entonces como docente e investigador de la hoy Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Durante los finales del 75 y comienzos del 76 discutimos ampliamente la posibilidad de editar, basados en nuestra experiencia, una revista de calidad y que tuviera las posibilidades de trascender los límites de nuestros espacios académicos y la temporalidad que acompaña las buenas intenciones de la generalidad de las revistas universitarias. Como producto de estos devaneos intelectuales surgió la Revista *Dialéctica*, originariamente de la facultad de filosofía y letras y ahora de la Universidad. Estamos cumpliendo treinta años de existencia y tener en las manos una revista dedicada, en parte, a Juanito no sólo nos ha llenado de gran alegría sino que nos ha recordado lo frágiles que somos en la memoria de nosotros mismos.

Manuel Guillermo ha tomado bajo su responsabilidad integrar y hacer conciente a los intelectuales colombianos la presencia intelectual de Mora Rubio, quien desde el exilio mexicano se mantuvo siempre atento y anclado al desarrollo cultural de su país natal. En su número 23, *Utopía* recobra a través del artículo de Vargas Lozano los recuerdos que conservamos del maestro *Morita*. Sin duda en este proceso tendremos la oportunidad de realizar nuestros propios comentarios. Rubén Jaramillo Vélez, editor

de la revista *Fundamentos*, resalta el pensamiento crítico que caracterizó a Mora en su artículo sobre la "Polémica con Engels". Y Manuel nos retrata, en una biografía peculiar, a Juan Mora Rubio. Con razón retribuína a la dirección de *Dialéctica* la omisión de Juanito; a partir de este número ocupará un lugar en nuestra página legal.

A los amigos de *Utopía* les queremos ratificar nuestro compromiso de acompañarlos en la empresa que emprenden. Nuestros archivos y nuestros recuerdos están a su disposición. A nuestros lectores les recomendamos la lectura de este número 23. Y les recordamos que Nuestro gran amigo y fundador Juan Mora fue un escritor constante en la primera época de nuestra revista.

## CÓMO ORIENTARSE EN EL PENSAMIENTO

Kant, Immanuel. Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2006.

A mediados del 2006 apareció en Buenos Aires, Argentina, la publicación de este pequeño escrito, con traducción, notas y presentación de Carlos Correas. Una edición bastante cuidada y muy adecuada para su difusión.

En su introducción, denominada "Kant. La libertad de pensamiento, la creencia y el delirio", el traductor afirma: "Pensar por sí mismo es una aplastante responsabilidad, pero es, primordialmente, buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí misma, esto es, la propia razón; comprendemos así que orientarse en el pensamiento es tener por oriente la razón, o, de otro modo, la libertad misma. El hombre desorientado, y la desorientación vivida en el sordo y corrosivo disgusto de quien huve de sí mismo es el hombre alienado en el

sentido de la irrecatabilidad definitiva de sus propias posibilidades". (Pág. 18)

La seguridad de que nos encontramos ante una obra original y la constancia de la seriedad con la que se realiza esta publicación, que a todo cauto lector debe inquietarle, viene garantizada por la nota que aparece al final del artículo que sirve de presentación y que a continuación reproducimos para inducirlo a lectura de esta poco divulgada obra de Kant.

Cómo orientarse en el pensamiento (*Was heisst: Sich im Denken orientieren?*) se publicó primeramente en la *Berlinsche Monatsschrift* (Revista mensual de Berlín, octubre de 1976, pp. 304-330). Nuestra traducción

*dialéctica recomienda*

sigue el texto de la edición de la Academia de Berlín, tomo VIII, (*Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band VIII, Abhandlungen nach 1781* Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1968), al cuidado de Heinrich Maier. Lo hemos cotejado con el texto ofrecido en el tomo III (pp. 265-283) de la edición de las obras de Kant cuidada por W. Weischedel (Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhem Weischedel, InselVerlag, Wiesbaden und Frankfurt am Main, 1956-1964). También hemos tenido a la vista la versión francesa de A. Philonenco (Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Paris, Vrin, 2e. Éd., 1967) (Pág. 32).

# coyuntura

Análisis y debate de la Revolución Democrática

Número 134 ♦ Quinta Época ♦ Julio-agosto 2006



Gabriel Santos Villarreal, Saúl Escobar Toledo, Fernando Belaunzarán Méndez, Rosa Albina Garavito Elías, Adalberto Saldaña Harlow, Manuel Canto Chac, Silvia Gómez Tagle, Jorge A. Calderón Salazar, Rubén Islas, Gabriel Vargas Lozano, Porfirio Muñoz Ledo, Ricardo Monreal Ávila, Horacio Duarte Olivares, Andrés Manuel López Obrador

Si está interesado en recibir *Coyuntura* u otras publicaciones del IERD, llámenos al 56 58 42 06

Revista bimestral del

INSTITUTO DE ESTUDIOS DE LA  
REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA

## BUZÓN DE REVISTAS

Esto no es un acuse de recibo, *Dialéctica* desea contribuir a la difusión y promoción de las revistas que nos benefician con su intercambio. Buzón es un espacio abierto.

### UTOPIÁS

REVISTA DE DEBATE POLÍTICO  
EDITORIAL NUESTRA BANDERA  
NÚMERO 205-206 VOL. I-II / 2005

DIRECTOR

**Pedro Marset**

En sus páginas, entre otros escritos, presenta:

Una perspectiva sistemática de Gramsci  
**José María Laso**

La operatividad y relevancia del pensamiento filosófico-político  
**Antonio Gramsci**

Inicios del marxismo en Italia: Labriola, Gramsci y Togliatti

Gramsci y la vía occidental al socialismo

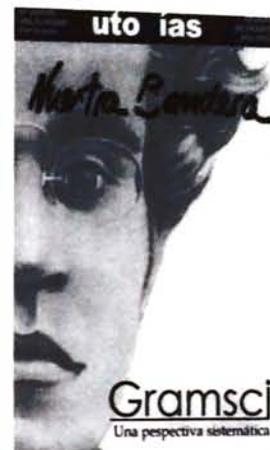
La concepción del poder en Gramsci

Notas sobre el compromiso de los intelectuales

Perspectiva actual de las aportaciones de Gramsci a la Metodología de las ciencias sociales en Gramsci

Las ideas pedagógicas de Gramsci

Algunas aportaciones en torno a la filosofía  
**A. Gramsci**



Gramsci como excusa y como problema. El concepto de intelectual

Orgánico como error metodológico  
**Francisco Gil**

El malestar de los intelectuales  
**Jorge Acanda**

Notas breves sobre la idea de ciencia en Gramsci  
**Cristina Díez**

Sobre la vigencia del pensamiento de A. Gramsci  
**Carlos Glz. Penalva**

Breve glosario terminológico  
Semblanza de A. Gramsci

#### Libros

Crítica de la razón instrumental  
**José Aarrión**

Ciencia y científicos en la cuba colonial  
**Pablo J. Infiesta**

Medicina y compromiso  
**Diego P. Bacigalupe**

## ENDOXA

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA,  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA  
SERIES FILOSÓFICAS NÚMERO 20

**Eloy Rada García**  
DIRECTOR

EDITORES  
**Teresa Oñate y Zuba**  
**Miguel Angel Quintana Paz**  
**Cristina García Santos**



El logos de la era hermenéutica  
**Hans-Georg Gadamer**

Prólogo: una corona de mirto para Gadamer  
**Teresa Oñate**

I. ¿QUÉ ES LA HERMENEUTICA?

Una vida dedicada a la hermenéutica  
**Gianni Vattimo y Santiago Zabala**

Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser  
**Gianni Vattimo**

Arte del concepto e historia del concepto en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer  
**Reiner Wiehl**

Interpretación y texto. El modelo de Gadamer ante el modelo de Aristóteles y sus comentadores  
**Ángel Álvarez Gómez**

La filosofía del concepto de Gadamer  
**Cirilo Flórez**

Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios  
**Alejandro Escudero Pérez**

Hermenéutica y crítica  
**Mariflor Aguilar**

El camino gadameriano hacia la hermenéutica ontológica  
**Jesús Conill**

La palabra naciente. La comprensión gadameriana del lenguaje en diálogo con la filosofía analítica  
**Luis Sáez**

Hermenéutica del lenguaje y simbolismo  
**Luis Garagalza Arrizabalaga**

## II. HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA PRÁCTICA

*buñón de revistas*

Hermenéutica y filosofía práctica  
**Franco Volpi**

Gadamer sobre el concepto aristotélico de *phronesis*  
**Manuel Jiménez Redondo**

Hans-Georg Gadamer. Defensa de la retórica: de la dialéctica a la hermenéutica  
**Carmen Segura Peraita**

Lenguaje y verdad. Sobre la relación entre retórica y filosofía en Hans-Georg Gadamer  
**Mirko Wischke**

Sobre el potencial crítico y emancipador de la hermenéutica gadameriana desde la perspectiva de los estudios literarios  
**Hanna Meretoja**

Gadamer, ¿pensador atribulado o esteta apolítico?  
**Asunción Herrera Guevara**

El "giro hermenéutico" del liberalismo político rawlsiano: exposición y crítica  
**Joan Vergés Gifra**

Hermenéutica del enemigo. Schmitt y Gadamer  
**Víctor Samuel Rivera**

Comprensión, diálogo y finitud. Sobre un "humanismo pluralista" en Gadamer  
**Núria Sara Miras Boronat**

## III. ESTUDIOS HERMENÉUTICOS

Edificación y sistema como pensamiento. La lectura hermenéutica de los textos filosóficos  
**Simón Royo Hernández**

Los límites de la interpretación. Freud, releído a partir de Gadamer  
**Niklas Bornhauser**

*buñón de revistas*

Hermenéutica filosófica y psicoterapia  
**Hermann Lang**

El padecer del sustento trágico en la pedagogía hermenéutica de H. G. Gadamer  
**Joaquín Esteban Ortega**

Un ángel posó su dedo sobre nuestros labios  
**Pablo Perera Velamazán**

Lenguaje y símbolo: el § 59 de la crítica de la facultad de juzgar en Verdad y Método  
**Daniel Leserre**

La hermenéutica de H. G. Gadamer y los implícitos hermenéuticos de la "segunda consideración intempestiva" de F. Nietzsche  
**Luis Enrique de Santiago Guervós**

¿Qué significa pensar tras el giro lingüístico? La filosofía de Ernst Tugendhat  
**Santiago Zabala**

Para una hermenéutica del alma  
**Fernando Bayón**

Hermenéutica aforística  
**Andrés Ortiz-Osés**

Hermenéutica, analogía y retórica. Entrevista a Mauricio Beuchot  
**Francisco Arenas-Dolz**

El dios del otro inicio  
**Félix Duque**

Fundamento, esencia y *ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martín Heidegger  
**Ángel Xolocotzi**

Da-sein y *Ereignis*. La intraducibilidad filosófica del significado "ser"  
**Arturo Leyte**

La negatividad en Hegel y la Kehre heideggeriana  
**Emmanuel Mejía**

Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico

**Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso Hernández**

Gadamer y los presocráticos. La teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica  
**Teresa Oñate y Zubía**

#### IV. RESEÑAS

El mito da mucho trabajo (H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003)  
**Francisco José Martínez**

Entender a Wittgenstein: posibilidad real (Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*, Sígueme, Salamanca, 2004)  
**Joan Ordi**

Epílogo: Nausicaa  
**Teresa Oñate**

### LA LÁMPARA DE DIÓGENES

REVISTA DE FILOSOFÍA, BENEMÉRITA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA. AÑO 6,  
NÚMEROS 10 Y 11, VOL. 6, ENERO-JUNIO 2005/  
JULIO-DICIEMBRE 2005

**Jesús Rodolfo Santander**  
DIRECTOR

Leer a Rousseau. ¿Las cadenas de la libertad?  
**Juan Manuel Silva Camarena**

Reactualización hermenéutica de la noción de la *Sittlichkeit*: la crítica de Hegel a Kant vista a través de un contemporáneo  
**Pablo Lazo Briones**



Ética del discurso y necesidad de fundamentación  
**Noé Héctor Esquivel Estrada**

La dimensión narrativa del mundo de vida como ampliación de la autonomía que defiende la ética discursiva  
**Vicente Carrera Álvarez**

Explicar al "ser racional actuante", tarea de la ética  
**Fernando Sancén Contreras**

La ética profesional como pregunta  
**Francisco Camacho**

La utopía y el nuevo mundo: el derecho a la esclavitud frente los teólogos juristas españoles  
**Lourdes Reyes Manuel**

Bartolomé de las Casas: defensor de los indios  
**Jacob Buganza-Torio**

Paul Ricoeur (1913-2005)  
**Luis Vergara**

Los prejuicios del ser. Reflexiones en torno al inicio de Ser y Tiempo  
**Ángel Xolocotzi**

Ser y tiempo en castellano  
(Entrevista con **Jorge E. Rivera**)

H. G. Gadamer, la filosofía griega y el pensamiento moderno

H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Introducción

La recuperación hermenéutica de los *hierós logos*  
**Greta Rivara Kamaji**

Las contradicciones del relativismo. Reflexiones sobre una crítica de Leo Strauss a *Two concepts of liberty*  
**Jesús M. Díaz Álvarez**

La sombra de Descartes, el genio maligno y racionalidad moderna  
*buzón de revistas*  
**Jorge Velázquez Delgado**

Qué es la filosofía para Xavier Zubiri  
**Alfonso Villa**

El olvido de la filosofía. La evolución y el diseño en la educación norteamericana  
**Walter Redmond**

El cuadrado escolástico de oposición de la cuantificación y la modalidad  
**Juan Manuel Campos Benitez**

## RESEÑAS

*Ser y tiempo y vida factiva* de Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Fenomenología de la vida factiva*. Heidegger y su camino a *Ser y Tiempo*. Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, México, 2004.

**Luis Ignacio Rojas G.**

Reseña del libro de Célida Godina, *El cuerpo vivido. Una mirada desde la fenomenología y la teoría de génesis*. Puebla, IBI SP, 2004.

**Ricardo Gibu**

Vico, Giambattista: *Obras. Oraciones inaugurales*. La antiquísima sabiduría de los italianos, ed. y trad. F.J. Navarro. Barcelona, Anthropos, 2002.

**Josep Martínez Bisbal**

Rábade Romeo, Sergio. *El empirismo. David Hume. Obras II*, edición de Concha Cogolludo. Estructuras y procesos, serie Filosofía, editorial Trotta, España, 2004.

**Rafael Lechuga Aparicio**

*buzón de revistas*

## ANALOGÍA

REVISTA DE FILOSOFÍA. INVESTIGACIÓN Y DIFUSIÓN  
 AÑO 20. MÉXICO, D. F., ENERO-JUNIO 2006 NO. 1

**Mauricio Beuchot**  
 DIRECTOR

**Graciano González R. Arnaiz (editor invitado)**

La paz, alternativa a la violencia  
**Luis G. Soto**

La paz: ¿derecho, valor o instrumento?  
**Rafael Junquera de Estéfani**

Ética de la paz  
 Una lectura moral del derecho de paz  
**Graciano González R. Arnaiz**

Las condiciones de la paz  
**José-Miguel Marinas**

La invención de la paz: de Kant a Ortega y Gasset  
**Jesús Conill**

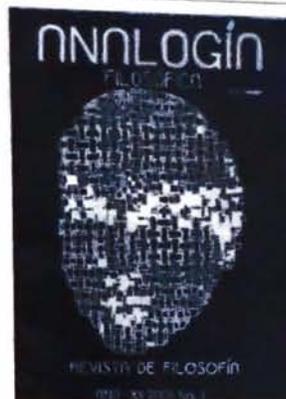
¿Es necesaria la religión para construir la paz mundial?  
**F. Javier de la Torre Díaz**

La paz como desarrollo humano  
**Emilio Martínez Navarro**

Trabajar la educación para la paz en la escuela: una guía de recursos  
**Pedro Sáez Ortega**

## XIPE TOTOK

RE-ENCARNACIÓN EN SÍ MISMA  
 RARAMURIS, UNA VIDA  
 PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES  
 MÉXICO, CONFRONTADO  
 VOL. XV/NO. 3/30 DE SEPTIEMBRE DE 2006





**Dr. Jorge Manzano**  
DIRECTOR

**Presentación**  
*Non in confusione dominus*

### FILOSOFÍA

Re-encarnación y karma.  
La doctrina de re-encarnación y karma en sí misma  
**Dr. Jorge Manzano, sj**

### FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

Los raramuri.  
Un modo de pensar, sentir y creer que nos enriquece  
**Mtro. Abel Rodríguez López**

### PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES

Identidad religiosa en un contexto interreligioso  
**Rev. Dirk Ficca**

### LITERATURA

Desde mi celda  
**Mtro. Javier Martínez Rivera, sj**

### CINE

De nadie  
**Dr. Luis García Oros, sj**

### DERECHOS HUMANOS

¿Crónica de una insurrección anunciada?  
Elementos para la comprensión de un país confrontado  
**Dr. David Velasco, sj**

buzón de revistas

buzón de revistas

**HOJAS UNIVERSITARIAS**  
UNIVERSAL CENTRAL, 58, ABRIL DE 2006

**Isaías Peña Gutiérrez**  
DIRECTOR

### TEMAS HUMANÍSTICOS Y SOCIALES

"Nos rodea un enorme entramado de mentiras"  
**Harold Pinter**

Discurso del dramaturgo inglés al recibir el premio  
Nobel de literatura 2005

Encuentros y desencuentros: Jean Paul Sartre y Michel  
Foucault  
**Adrián José Perea Acevedo**

La trama de las imágenes (primera parte)  
Conceptos indígenas y cristianos del espacio y del  
tiempo, en pinturas y grabados rupestres de los Andes  
del Perú

**Enrique Bautista Quijano**

Análisis sociológico y categorías en Zygmunt Bauman  
**Armando Castillo**

Sociedad, pobreza y ciencia social  
Consideraciones sobre la percepción social y el  
desarrollo de las ciencias sociales  
**Manuel Guerrero**

Notas para un posible análisis del rito  
**Gustavo Becerra Jurado**

Algunas reflexiones sobre ambientes de aprendizaje  
**Javier Flórez Miranda**

### CIUDAD

La ciudad, la noche y las mujeres  
**Martha Cecilia Cedeño Pérez**



## DOSSIER

Eduardo García Aguilar: Tequila Coxis y ciudad de México

Tequila Coxis. precisa visión extranjera  
**Guillermo Samperio**

Mirada urbana con Tequila y Coxis  
**Carlos Barriga**

La ciudad de Tequila y Coxis  
**Luisa Futoransky**

Tequila Coxis: una travesía literaria por la ciudad de México  
**Fabio Jurado Valencia**

Entrevista D.F., ciudad para historias negras  
**Eve Gil**

## CLUB DEL LIBRO

Las vueltas de tuerca del escritor  
**Mario Mendoza**

## APROXIMACIONES LITERARIAS

El lenguaje en las novelas del bogotazo  
**Lida Marcela Pedraza Quinche**

La vida de Antonio Nariño (II) La confesión del secreto  
**Mario Lamo Jiménez**

Buenos Aires, las líneas de tu mano  
El cantor de tango, de Tomás Eloy Martínez  
**John J. Junieles**

## CREACIÓN LITERARIA

*Poesía*

Selección de poemas de profesores de la universidad central  
**Órizon Perdomo Guerrero**

**Enrique Alejandro Bautista Quijano**

**Arturo Cifuentes Toro**

**Oscar Godoy Barbosa**

**Adriana Hernández Yasnó**

**Juan Antonio Malaver**

**Liliana Moreno**

**Joaquín Peña Gutiérrez**

**Jairo Restrepo Galeano**

*Cuento*

Nunca quise darte en la jeta. Javier  
**Juan Fernando Álvarez**

Signos vitales  
**Nohemy Salazar**

La norma juega a la guerra  
**Aliex Trujillo**

*Crónica*

Más conocido como Mustaf  
Historia del último fakir en bogotá  
**Oscar Bustos B.**

## ARTES

*Pintura*

**Fernando Sánchez Torres**, pintor

*Música*

Charlie Parker: precursor de la contracultura  
**Luis Carlos Muñoz Sarmiento**

## Teatro

X Festival Iberoamericano de Teatro de Bogotá  
**Mónica Suárez**

El mundo en escena  
**Óscar Godoy Barbosa**

## LIBROS

Las visiones de Fernando Denis  
**Nicolás Suescún**

*Gramática de la multitud*, Paolo Virno  
**Jorge Eliécer Martínez P.**

*Las crónicas de narnia*, de C. S. Lewis  
 Magia, valor y aventura entre dos mundos  
**Adrian José Perea Acevedo**

*El cadáver insepulto*, de Arturo Alape  
 Un viaje por las huellas de la ausencia  
**Lida Marcela Pedraza Quinche**

*Deseo*, de Elfriede Jelinek  
**Óscar Godoy Barbosa**

*El cóndor y las vacas*, de Christopher Isherwood  
 Notas del diario de un norteamericano en Bogotá hacia 1947  
**Arturo Cifuentes Toro**

## HOMENAJE

Ignacio Chaves Cuevas (1938-2005)  
 Acuerdo número 08-moción de duelo  
 Con ocasión del deceso del doctor Ignacio Chaves  
 Cuevas

*In memoriam* a don Ignacio Chaves Cuevas  
**Elizka Krausova de Chaves y Henry González**

buzón de revistas

buzón de revistas

## GRAFFYLIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
 DE LA BUAP  
 AÑO 2, NÚMERO 4, OTOÑO 2004

José Ramón Fabelo Corzo, Célida Godina Herrera y  
 Alejandro Palma Castro  
 DIRECTORES RESPONSABLES

ESTUDIO: ESTÉTICA, ARTE Y LITERATURA

Percepción y "construcción" estética del mundo  
**Alberto J. L. Carrillo Canán**

Aproximación teórica a la especificidad  
 de los valores estéticos  
**José Ramón Fabelo Corzo**

De la sima a la cima: la reconversión nietzscheana  
 de lo trágico y lo humano  
**Víctor Gerardo Rivas**

La legitimación del arte moderno  
**Agustín René Solano Andrade**

La importancia de las artes en la creación y reafirmación  
 de los valores puertorriqueños  
**Cristina Collado**

Vicente Rojo, imaginación y transfiguración artística  
**Marcelina Arce y Sáinz**

La conjunción de la razón y el sentimiento en el proceso  
 pictórico-plástico del artista actual  
**Pamela Grijalva Díaz**

Deméter y Ceres: las diosas de la fertilidad  
**José Antonio Pérez Diestre**

Creatividad literaria y perfeccionismo  
**Ricardo Peter Silva**



Individualismo a ultranza en *La Celestina*: Areúsa y Melibea  
**Francisco Ramírez Santacruz**

Agustín Yáñez, biógrafo: Santa Anna, espectro de una sociedad  
**Aída Nadi Gambetta Chuk**

La huella noventayochista en el discurso narrativo  
*De al filo del agua*  
**María del Carmen Santibáñez Tijerina**

Agustín Yáñez: la creación  
**Ana María del Gesso Cabrera**

Fernando de Herrera reconoce la calidad poética de  
 Luís de Góngora y por ende la de sor Juana Inés de la Cruz  
**María Teresa Colchero Garrido**

La diversidad filosófica  
**Jesús Rodolfo Santander**

¿Por qué hay universo en lugar de nada?  
**Ramón Kuri Camacho**

Comentarios sobre el origen del valor y el alcance de la  
 obligación  
**Célida Godina Herrera**

Visión histórico-filosófica de América a través de la  
 significación del lenguaje  
**Mario Calderón**

El internet como biblioteca virtual. ¿Es el internet  
 "cultura"?  
**Dorit Heike Gruhn**

La historiografía de los contrastes mexicanos  
**Humberto Morales**

Pregones yregoneros de Puebla en el siglo XVI.  
 Comunicación Oficial en la plaza pública  
**María del Pilar Paleta Vázquez**

buzón de revistas

buzón de revistas

¿Quién funda ciudades y reinos? Educación, suarecismo  
 y filosofía. Política tomista en Puebla, 1680-1795  
**Jesús Márquez Carrillo**

Canto a un dios mineral de Jorge Cuesta  
**Luís Roberto Vera**

RESEÑAS

**Gabriel Montes Sosa**  
 Sobre Ernesto Licona Valencia,  
*Producción de imaginarios urbanos.*  
*Dibujos de un barrio*

**José Ramón Fabelo Corzo**  
 Sobre Eugene Gogol,  
*El concepto del otro en la liberación latinoamericana*

**Pedro Granados**  
 Sobre Alejandro Palma,  
*Revistas*

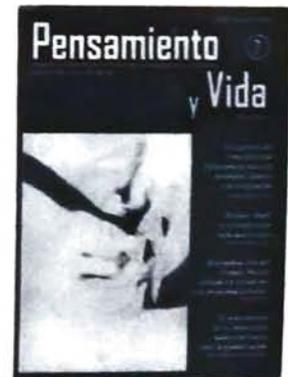
**Roberto Martínez Garcilazo**  
 Sobre Carmen Romano Rodríguez  
*Reflexiones filosóficas sobre lo humano*

**PENSAMIENTO Y VIDA**  
 ÓRGANO DE LA FUNDACIÓN DEL PENSAMIENTO  
 LATINOAMERICANO Y COLOMBIANO  
 NÚMERO 7- JULIO DE 2006

DIRECTOR  
**Enrique Alfonso Rico Cifuentes**

Los aportes del romanticismo latinoamericano  
 a la identidad cultural y la integración  
**Miguel Rojas Gómez**

El pensamiento de la integración latinoamericana  
 ante la globalización  
**Pablo Guadarrama González**



Bolívar, Martí y la integración latinoamericana  
**Enrique Alfonso Rico Cifuentes**

La integración latinoamericana: aspectos económicos convencionales y alternativas desde la sociedad civil y el desarrollo humano sostenible

**Rafael Chaparro Díaz**

Reconstrucción del Estado-Nación ¿Hacia un socialismo con propiedad privada?

**Rafael Ballón**

Humanismo planetario.  
 La utopía social como defensa de la humanidad

**Justo Soto Castellanos**

La literatura para niños y jóvenes frente al desarraigo y a la restauración de lo inhumano

**Luis Darío Bernal Pinilla**

La vuelta del perro

**Raúl Alfonso Rojas Romero**

Recordando a mi hermano Edgar

**Milton Angulo Ricardo**

Magdalena

**Fernando Denis**

## UTOPIA Y PRAXIS

### LATINOAMERICANA

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

IBEROAMERICANA Y TEORIA SOCIAL

UNIVERSIDAD DEL ZULIA VENEZUELA

AÑO 10, NO. 31, OCTUBRE-DICIEMBRE 2005

**Alvaro B. Márquez-Fernández**

DIRECTOR



## PRESENTACIÓN

**Alvaro B. Márquez-Fernández:** diez años más para filosofar desde la praxis utopista en América latina

## ESTUDIO

Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad / *Prometheus, the discernment of the gods and the ethic of the subject. Reflections on the founding myth of modernity*

**Franz Hinkelammert**

## ARTICULOS

La utopía neoliberal y sus críticos / *The neoliberal utopia and its critics*

**Jorge Vergara Estévez**

Del ciudadano en la nación moderna y la ciudadanía / *From the modern nation citizen to nationalist citizenship*

**Belón Vázquez**

El impacto del género en la filosofía latinoamericana / *The impact of gender on latin-american philosophy*

**Diana de Vallescar Palanca**

Utopía: historia, concepto y política / *Utopia: History, concept and politics*

**Adrián Celentano**

## ENSAYOS

Liturgia da altaridade en Emmanuel Levinas / *The liturgy of alterity in Emmanuel Levinas*

**Antonio Sidekum**



## Aná Mnesis



ANO XIV  
NÚM. 31  
ENERO-JUNIO 2006

## ANÁ MNESIS

REVISTA DE TEOLOGÍA, DOMINICOS CON MÉXICO  
NÚMERO 31 (AÑO XIV) ENERO-JUNIO 2006

**Gabriel Chico Sánchez**

DIRECTOR

El concilio ecuménico de Éfeso

**Fernando Soto-Hay**

Constantinopla entre dos milenios. Testimonio de Simeón el nuevo Teólogo en sus propios escritos y la "Vita Simeónis" de Nicetas. Consideraciones políticas, sociales y religiosas.

**Pablo Argárate**

*Agere ex ignorantia* sobre la ignorancia en la razón práctica en Tomás de Aquino.

**Klaus Hedwig**

Santo Tomás de Aquino: intimidad con Dios

**Ciro E. Schmidt Andrade**

El amor providente de Dios en la teología de Juan Pablo II

**Enrique Aguayo**

Esbozo histórico de la hermenéutica. Su acceso a la analogicidad

**Juan José Láriz**

Invitación a la medida. Una lectura analógica de Nietzsche

**Mónica Adriana Mendoza González**

Génesis de la hermenéutica analógica-icónica de Mauricio Beuchot

**Jacobo Buganza Torio**

## RESEÑAS

Direcciones de los autores

## ALTERNANCIAS

PUBLICACION TRIMESTRAL DE LA FACULTAD DE  
FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE  
QUERÉTARO  
FILOSOFÍA, ANTROPOLOGÍA, HISTORIA  
PRIMERA ÉPOCA  
AÑO I, NÚMERO 3, ABRIL 2006

**Mario Sánchez Martínez**

DIRECTOR

A partir del verano del 2005, la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro ha iniciado la publicación de la revista *Alternancias* para dar cabida a las inquietudes de docencia e investigación de sus profesores e investigadores de las áreas de filosofía, antropología e historia. Enhorabuena y bienvenido su intercambio:

## ALTERNANCIAS

Immigrantes en su propia tierra.

El inicio de la migración mexicana a Estados Unidos

**Ángela Moyano Pahissa**

Modernidad fragmentada: México en el siglo XIX

**Blanca Gutiérrez Grageda**

El imperio tico de los derechos humanos en el horizonte de un derecho alternativo desde México

**Bernardo Romero Vázquez**

¿Moral sin filosofía?

**José Salvador Arellano Rodríguez**

El postmodernismo

**Adriana Sigüenza**

Migración o educación ¿alternativas de desarrollo en el estado de Querétaro?

**Juan José Bárcenas Casas**



*buzón de revistas*  
Mariano Amaya Serrano: un ilustre humanista queretano  
Francisco Ríos Agreda

Presentación del libro *Otopames*  
Aurora Castillo Escalona

Ágora: la primera revista literaria de Querétaro (1955-1959)  
José Rodolfo Anaya Larios

#### DE LA PALABRA Y SUS AUTORES

"Las flechas"  
Rosa María Sánchez Anaya

"Jaula cordial"  
Pedro Martínez Figueroa

"Quién eras antes de llegar a mi vida"  
Mario Sánchez Martínez

"Las puertas"  
José Rodolfo Anaya Larios

"Esta vida no me convence"  
Miryam Prado Jiménez

¿Después qué?  
Abraham Cortés Castro

"Anocheca"  
Elizabeth Contreras Colín

"Tu mirada"  
Carolina Bustos Rodríguez

## 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., África, Asia y Oceanía: 90 dls.

Informes y suscripciones: al teléfono (55) 55449826  
e-mail: memoria@memoria.com.mx

[www.memoria.com.mx](http://www.memoria.com.mx)

## PRESENTADA *dialéctica* EN DIVERSOS MARCOS ACADÉMICOS CUBANOS

Durante el año 2006 y como parte de las actividades por el 30 aniversario de su fundación, *dialéctica* ha tenido una elevada presencia en diferentes contextos académicos de Cuba. A inicios de año fue presentada en el Seminario Bienal Internacional acerca del Pensamiento de la Complejidad, celebrado en el Palacio de las Convenciones de la Habana, del 9 al 12 de enero. En una de las sesiones plenarias de ese importante evento el Dr. José Ramón Fabelo Corzo realizó la presentación de la revista, aprovechando la ocasión para compartir algunas reflexiones sobre los vínculos entre dialéctica y complejidad, para mostrar la sintonía entre el papel que desempeñaba y el espíritu que evocaba el concepto "dialéctica" hace 30 años—cuando surgió la revista y así fue nombrada— y las funciones que análogamente desempeña hoy el concepto de complejidad. Se mostraron algunos trabajos recientes publicados en la revista con tópicos comunes o cercanos al enfoque de la complejidad y se invitó a los participantes a hacer llegar a *dialéctica* propuestas de colaboración sobre estas temáticas.

Más adelante, en el mes de julio, y en un recorrido que realizaron de conjunto el Dr. Roberto Hernández Oramas y el Dr. José Ramón Fabelo Corzo, fue presentado el número 37 de *dialéctica* en diversas instituciones cubanas, comenzando el 11 de julio por el Instituto de Filosofía de La Habana. En esta actividad fueron resaltados los vínculos históricos de *dialéctica* con esta institución así como con la *Revista*

*Cubana de Ciencias Sociales*. El 12 de julio la revista fue presentada en la Universidad de Matanzas, en el seno de los profesores de ciencias sociales y de los estudiantes de posgrado en Educación. Con tal propósito fue resaltado el uso pedagógico de *dialéctica* en las diferentes materias de humanidades que en la mencionada universidad se imparten. La última presentación se realizó el 14 de julio en la Universidad Central de Las Villas en los marcos del X Simposio Internacional sobre Pensamiento Latinoamericano. En este evento se destacó el papel de *dialéctica* en la difusión del pensamiento latinoamericano y en el tratamiento de lo latinoamericano como objeto de reflexión para el pensamiento crítico. Así mismo, fue catalogada como una de revistas marxistas de más larga data y de mayor coherencia y consecuencia en América Latina.

### CENTRO PARA LA JUSTICIA GLOBAL

“OTRO MUNDO ES NECESARIO.

JUSTICIA, DESARROLLO SUSTENTABLE  
Y SOBERANÍA”

JULIO DE 2006

*Yolanda Angulo Parra*

Centro de Estudios Genealógicos, para la investigación de la cultura en México y América Latina, A.C.

En el clima de agitación, violencia, injusticia y calamidades que se percibe en nuestra época, el Centro para la Justicia Global brilla como una luz en el camino. Animado, en su sentido literal, es decir, dotado de alma por Bob Stone, Betsy Bowman y

Cliff Durand, así como de sus múltiples colaboradores de diversas partes del mundo, en sus escasos tres años de vida, ha alcanzado muchas de sus metas, con logros, tropiezos, dificultades y proyectos pendientes.

En julio pasado, por segundo año consecutivo, se llevó a cabo en San Miguel de Allende, Guanajuato, el segundo Congreso del Centro para la Justicia Global, con el sugestivo y provocador título: “Otro mundo es necesario: justicia, desarrollo sustentable y soberanía”. El reto de superar el encuentro anterior, que versó en torno a las mujeres y la globalización, fue muy grande, dado el éxito que había tenido aquella primera reunión en la misma sede, repleta principalmente de mujeres con trabajos teóricos sumamente interesantes y activismo de todas clases, desde político hasta social.

En el Taller participaron alrededor de 100 personas de distintos países, como Estados Unidos, Canadá, Argentina, Cuba, Nicaragua, Austria y Sudáfrica. De México encontramos colegas provenientes de Guanajuato, Oaxaca, Morelos, Querétaro, Campeche y el Distrito Federal. Se presentaron 43 ponencias con diversas temáticas y desde distintas perspectivas, disciplinas y estilos. Aunque los trabajos, y sus respectivos autores, reflejaban una diversidad de enfoques y posturas políticas, todos eran animados por un mismo espíritu. Por eso, a pesar de la diversidad, se logró la unidad, el entendimiento, cuando todos los presentes coincidimos en un objetivo común: reflexionar, discutir, formular críticas sobre trabajos teóricos, así como hacer propuestas para la consecución de mejores formas de vida, al fin en torno a ese tema giraba el taller. Así, todos los que colaboramos en el *Centro para la Justicia Global*, tenemos la meta común de buscar aquello que está en el corazón mismo del Centro: la justicia.

El clima en estas reuniones es siempre informal en lo que concierne al “protocolo social”, pero sumamente formal en lo tocante a la sustancia, al trabajo que en esos eventos se realiza. De ahí la insistencia de los organizadores en llamar *Workshop*, “Talleres” a estas reuniones, pues no se trata de la presentación de ponencias en un estilo convencional, sino de propuestas breves que den pie a la discusión. La publicación previa en Internet de la mayoría de los escritos, permite a los asistentes conocer el contenido completo de la ponencia, de la cual los autores deben hacer una síntesis en 10 minutos. Con una precisión inusitada de los tiempos, el esquema da pie a la participación activa, apasionada, en ocasiones acalorada, pero siempre interesada, de los asistentes.

La propuesta de firmar un documento en torno al conflicto Israel-Líbano/Palestina, una de los acontecimientos mundiales más relevantes en las fechas del evento, levantó grandes polémicas en torno a sus términos, pues en tanto que un grupo optaba por un documento con una postura política moderada, de conciliación, otros preferían mostrarse más radicales frente a los abusos de Israel. Finalmente se firmó la declaración, en la forma de una demanda, con el título “Un inmediato cese de la agresión de Israel contra Líbano y Palestina”.

En el suntuoso marco de uno de los salones más bellos de la Biblioteca Municipal y teniendo como telón de fondo los majestuosos e impresionantes murales, el auditorio, atento, primero escuchaba los resúmenes de los participantes en turno. La discusión posterior se daba en términos cordiales, aunque, en ocasiones, fuertes. Muchos y variados temas se trataron, todos con algún contenido encaminado al cambio social.

Destaca la presencia siempre grata de Monseñor Samuel Ruiz, así como de Gusta-

vo Esteva, que presentó la conferencia "La otra campaña y la izquierda: reivindicar una alternativa", en el marco muy *ad hoc* de la etapa post electoral en México. El Centro, en el afán de constituirse como un puente informativo entre Cuba y los Estados Unidos, contó con la colaboración de la delegación cubana que ofreció un Simposio sobre Cuba, abierto al público para dar a conocer aspectos de ese país.

Como el Taller incluía, al igual que el año pasado, trabajo de campo, en esta ocasión se visitaron dos comunidades rurales que padecen escasez de agua. Paralelamente, se presentaron trabajos teóricos sobre el tema del agua, de la ecología, del desarrollo sustentable, con perspectivas muy críticas del neoliberalismo y sus efectos negativos, especialmente en las zonas marginadas, efectos que fueron corroborados durante las visitas.

En el *Boletín* publicado por el Centro para la Justicia Global, con ocasión del congreso que venimos comentando, se hace un llamado a las personas que deseen colaborar en la organización de los trabajos de los dos congresos, en los siguientes términos:

Con la finalidad de extender y profundizar en el diálogo en este y el previo congreso, el Centro está lanzando grupos de trabajo en diversas áreas temáticas: Nación-Estado, imperialismo, democracia, autonomía del trabajador, medio ambiente, migración mexicana y educación popular. Estos grupos dialogarán en el ciberespacio por un año con el propósito de producir resultados publicables de valor para los movimientos sociales de nuestro tiempo. Los miembros de estos grupos se reunirán cara a cara en San Miguel de Allende en agosto del año próximo para completar su trabajo. Si está dispuesto a comprometerse en

ser un miembro activo de uno de estos grupos de trabajo, contactar a nuestra administradora Beatriz Súcar en: info@globaljusticecenter.org

En fin, una vez más comprobamos lo reconfortante que resulta entrar en un ambiente de trabajo teórico y activismo político en el cual, pese a la diversidad de ideologías, culturas y formas de relacionarse con el mundo, se siente uno como en casa, pues todos tenemos enemigos comunes, como son la pobreza, la desigualdad de oportunidades, las formas de dominación, y coincidimos en el ataque frontal a esos enemigos, haciendo uso de las diversas armas con las que cada uno cuenta. Estos foros, en tanto funcionan como un catalismo para agitar conciencias y no quedar atrapados en el sopor del bienestar, resultan también un antídoto contra el pesimismo, la desilusión y la desesperanza en la que ocasionalmente caemos frente a las enormes hazañas, teóricas y prácticas que se perfilan en el horizonte. Momentos como esos dan esperanzas de que es posible superar la condición enajenada, la vida de Sísifo, como la que padece el músico-personaje de *Los pasos perdidos*, espléndidamente narrado por su autor Alejo Carpentier:

Subiendo y bajando la cuesta de los días, con la misma piedra en el hombro, me sostenía por obra de un impulso adquirido a fuerza de paroxismos-impulso que cedería tarde o temprano, en una fecha que acaso figuraba en el calendario del año en curso-. Pero evadirse de esto, en el mundo que me hubiera tocado en suerte, era tan imposible como tratar de revivir, en estos tiempos, ciertas gestas de heroísmo o de santidad. Habíamos caído en la era del Hombre-Avispa, del Hombre-Ninguno.

en que las almas no se vendían al Diablo, sino al Contable o al Cómitre.

México, D. F. octubre de 2006.

## CONSEJO PARA LA ACREDITACIÓN DE PROGRAMAS EDUCATIVOS EN HUMANIDADES, A.C.

Con la finalidad de dar una respuesta a los ritmos actuales que se les van exigiendo a los programas y planes de estudio de Filosofía, Letras, Historia etc. De las humanidades en general, la Red de Escuelas y Facultades de Filosofía, Letras y Humanidades del país impulsaron y motivaron la creación de un organismo acreditador, hasta ahora inexistente, y poder acceder al reconocimiento del nivel de calidad real que cada programa tiene. Dado el interés, manifestado en los trabajos requeridos, el organismo ha obtenido el reconocimiento por parte de COPAES, para iniciar sus tareas.

Sin duda que esta es una buena noticia para las instituciones que se dedican, a través de la docencia y de la investigación, al desarrollo de la humanidades en el país y, esperamos, también lo sea para los países del continente. El Consejo es una asociación civil, sin fines de lucro, conformado por socios representativos de las Universidades públicas y Estados Federativos de México, con un padrón de más de 70 evaluadores, especialistas en todas las disciplinas que integran el amplio campo de las humanidades.

Aunque los socios están estrechamente ligados a una Universidad en particular el consejo mismo nace avalado y bajo la protección de un conjunto de Escuelas y Facultades, se ha constituido como un organismo completamente autónomo, sin

dependencia alguna con cualquier tipo de autoridad universitaria. Esto garantiza, por una parte la imparcialidad en su actuación, libre de toda presión y compromiso, salvo el de la defensa de la universidad y el desarrollo sin cortapisas de las humanidades. Por otra, su origen, su integración y la procedencia de sus evaluadores son garantía de seriedad y calidad académica.

Teniendo en cuenta la operatividad y la dirigencia del mismo, su sede se ubica en la ciudad de Puebla donde cuenta ya con oficinas e instalaciones propias.

## ANIVERSARIO DE *dialéctica*

Con el apoyo de la rectoría de la universidad, en el mes de mayo se realizaron los festejos, meramente académicos, conmemorativos por los treinta años de existencia de la revista *Dialéctica*. En un acto muy significativo el rector de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla hizo entrega de simbólicos reconocimientos a los fundadores y a los principales impulsores de la revista. Entre los fundadores se recordó la memoria de Juan Mora Rubio y Óscar Walker Cornejo, contando con la presencia de sus familiares y amigos. Tuvimos, también la oportunidad de tener presente entre nosotros a Alfonso Vélez Pliego.

Un segundo acto se realizó en el salón de proyecciones del edificio Carolino con la celebración del coloquio sobre: "El pensamiento Crítico: balance y perspectivas". Contando con la participación de Gabriel Vargas Lozano, María Rosa Palazón, Roberto Hernández Oramas, Silvia Durán Payán, Héctor Díaz Polanco y Mari Carmen García.

Sin duda el coloquio, principalmente por el contenido de las ponencias, resultó un éxito. El lector de *Dialéctica* tendrá la oportunidad de valorar nuestra afirmación en estas mismas páginas en la sección

de artículos. No es fácil, lo sabemos bien nosotros, mantener una postura crítica, sin embargo *Dialéctica* dejará de existir cuando ya no responda a los criterios que motivaron su creación.

Finalmente, dentro del contexto de la celebración de los cincuenta años de autonomía universitaria de la BUAP, se organizaron las Jornadas sobre la Autonomía Universitaria, con la intención de conocer las diferentes experiencias de las universidades públicas del país. Insistimos en lo de públicas porque, bien se sabe, existen algunas privadas que se hacen llamar, contradictoriamente, autónomas con la intención de camuflar su origen. Conocimos así las experiencias de las universidades del norte, de las del sur y de las del centro. De aquellas cuya autonomía fue producto de una lucha, de un proceso o de la simple inercia. De aquellas que obtuvieron su autonomía, de las que nacieron autónomas y de las que soberanamente se declararon, sin más, autónomas. Riqueza posible en este, sin par, país.

Y así pasaron, pasaron, treinta años. Registrados en treinta y nueve números, en dos épocas. En un sin número de presentaciones, de eventos. Con el apoyo de muchos, muchísimos amigos

## *dialéctica* EN EL PRIMER COLOQUIO NACIONAL "LA OBRA DE CARLOS MARX FRENTE AL SIGLO XXI"

Gracias al interés de los organizadores del Primer Coloquio Nacional "La Obra de Marx frente al siglo XXI", en especial de los maestros de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero y del Dr. Camilo Valqui Cachi, se presentó el número 37 de la revista *dia-*

*léctica* en la ciudad de Chilpancingo.

El coloquio sobre la obra de Carlos Marx se llevó a cabo los días 26, 27 y 28 de abril del 2006 y en el marco de este importante evento se nos brindó la oportunidad de presentar la revista en los espacios de la Biblioteca del Congreso del Estado, el día 27 de abril por la tarde.

Esta presentación revistió un carácter muy especial por la asistencia, por el espacio, por el tiempo del que se dispuso y por el interés despertado, convirtiendo la presentación en un acto central, en la tarde de ese día, del coloquio que se estaba realizando. Un marco, sin duda, espléndido para iniciar la conmemoración de los treinta años de existencia de nuestra publicación. La dirección y el consejo editorial agradecen y reconocen el apoyo que los maestros y compañeros de la Universidad Autónoma de Guerrero han tenido para *dialéctica*.

## CINCUENTA AÑOS DE AUTONOMÍA UNIVERSITARIA

El 23 de noviembre el nombre de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla era inscrito con letras de oro en el Congreso del Estado. Con este acto culminaban las actividades conmemorativas que en todo el 2004 se vinieron realizando en la Universidad y en la ciudad de Puebla con la finalidad de conmemorar los primeros cincuenta años de AUTONOMÍA UNIVERSITARIA.

El Consejo Universitario decidió llamar al 2004 el año de la Autonomía Universitaria y realizar un conjunto de actividades académicas, artístico-culturales y político-administrativas con la finalidad de hacer presente, ante las nuevas generaciones, el sentido y la trascendencia de ser, no sólo

noticias

una Universidad Pública sino, ante todo una Universidad Autónoma en su conducción y en la realización de sus funciones. La revista *dialéctica* y la Rectoría de la Universidad realizaron, en el marco de estos festejos, durante el mes de octubre, las "Jornadas sobre la Autonomía Universitaria" con la participación de rectores, docentes *honoris causa*, directores y especialistas que reflexionaron sobre el origen, sentido que reflexionaron sobre el origen, sentido y actualidad de la misma. Desde aquí nuestro agradecimiento a las autoridades universitarias y a todos los participantes. Las memorias serán editadas por la dirección de Comunicación Social de nuestra Universidad y por *dialéctica*.

**ARCHIPIÉLAGO**  
Revista Cultural de Nueva América  
54

AVANCELO UN AÑO  
RODOLFO ALVARO

150 AÑOS DEL CONGRESO ANTIEMPERO DE PRAGA  
REVISTA A. DE LA UNIA Y QUINCE RELACIONES

**ANIVERSARIOS**

70 AÑOS DE LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA  
ENQUETA DE LA CRUE Y GILDO JEPPI

**XXX CUERPO DEL MERCURIO**

VENEDICCIÓN CULTURAL Y POLÍTICA ESTORNO  
ALEJANDRO ESTIVAL

NEW LARRE MARTE DE LA MONTAÑA Y TALLERES  
CARLOS S. BUSTOS/ROSA VIGORE

LA ISLA DE ARRIETA ARRIETA/ROSA VIGORE  
ROSA VIGORE

LA AMPLIACIÓN DEL CANAL DE PANAMA  
MARCEL E. ZARATE

VICENTE FERRER Y LA MUJER TRUJANO  
MARIO CARRASCO

EDUARDO GONZALEZ  
LA CONEXIÓN ANTO-LARRE-ARRIETA  
RODOLFO ALVARO/ROSA VIGORE

**ENCUENTO DE LA ATENCIÓN EN MÉXICO**

RODOLFO ALVARO  
LEO LARRE



De venta en México en las ferias de la cadena  
Sanborns, librerías de la UNAM, de la UAM,  
Fondo de Cultura Económica, EDUCA, Gandhi, Casa del  
Libro y Casa Lamin.

Suscríbete  
Un Año (cuatro ediciones)  
\$240.00 M.N. en México  
36.00 US DLS. en América Latina y el Caribe  
40.00 DLS en el resto del mundo.

CONFLUENCIA S.A. DE C.V.  
Av. Baja California 349  
Col. Hipodromo Condesa México D.F. 06170  
Tel. (55) 5277 8182 y (55) 5515 7876  
CTA HSBC 4000851865

## ALFONSO VÉLEZ PLIEGO

IN MEMORIAM (1945-2006)

Las siguientes líneas pretenden ser un homenaje a la vida de Alfonso Vélez Pliego, cuya muerte prematura ocurrida el 26 de julio de este año (fecha simbólica en la historia de América Latina y en especial para los comunistas y Alfonso Vélez era comunista), deja a la sociedad poblana sin un universitario comprometido con su presente, cuyo talento y visión política hará mucha falta en estos momentos en que el pueblo de México enfrenta uno de sus momentos históricos decisivos.

La mayor parte de este texto tiene como fuente la memoria de hechos compartidos y sólo en ciertos casos deriva de algunos documentos cuya consulta permitió co- tejar fechas, datos e interpretaciones del propio Alfonso Vélez. No se trata entonces de una biografía, en todo caso, quiere ser un homenaje a quien fue un importante y singular protagonista en la vida política de Puebla e influyente actor en la construcción de lo que ha sido uno de los proyectos de izquierda más importante de la universidad pública mexicana.

### Los años formativos

Alfonso Vélez Pliego compartió dos pasiones profesionales: la historia y la política, ambas puestas al servicio del avance democrático de la sociedad poblana y de la construcción de una universidad alternativa: crítica, democrática y popular.

Inició sus estudios universitarios a mediados de la década de los años sesenta en



jaime ornelas delgado

la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Puebla (UAP), donde sin mucha convicción aspiraba a llegar a ser "Abogado. Notario y Actuario", aunque en realidad su vocación era la de historiador apasionado de los archivos y del patrimonio cultural edificado del que fue hasta el fin de sus días un protector intransigente. Su vocación de historiador la cumplió Alfonso Vélez poco después de abrirse la carrera de Historia dentro de la escuela de Filosofía y Letras de la propia UAP.

La década de los años sesenta, siendo Alfonso Vélez estudiante universitario, fueron tiempos convulsos en México y la

alfonso vélez pliego

región Puebla-~~Flaxcala~~ no tenía por qué ser excepción, como no lo fue.

La crisis del modelo nacional revolucionario se expresó con nitidez en 1959 con la huelga nacional de los trabajadores ferroviarios y el movimiento magisterial por la democracia de la Sección IX del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), luchas a las que se incorporaron con el mismo propósito democratizador los trabajadores telegrafistas, los petroleros y otros gremios cuyos anhelos fueron brutalmente reprimidos por el gobierno de Adolfo López Mateos; al mismo tiempo, desde el comienzo de los sesenta se produjo el ascenso del movimiento campesino que se significó por un intenso proceso de toma de tierras; en las ciudades, en esos años la inconformidad social empezó a surgir debido al aumento del desempleo y la desmesurada concentración de la riqueza en unas cuantas manos, lo que polarizaba a la sociedad y alentaba una creciente actividad política en muchos sectores de la población, incluidos de manera destacada el estudiantil.

Aunado a lo anterior, la situación política del país se deterioraba y agravaba pues a la ausencia de vida democrática impedida por el autoritarismo presidencial, se unía la represión selectiva y abierta contra el movimiento obrero, campesino y estudiantil-popular. En el ámbito internacional el triunfo de la Revolución Cubana, sin duda, catapultó el movimiento social y fortaleció la convicción de que la destrucción del capitalismo era posible, lo que dio nuevo impulso al movimiento social y a la lucha de clases.

Fueron los años sesenta el crisol donde se forjaron muchos dirigentes políticos que adquirieron una riquísima experiencia en la intensidad de la lucha social, que desde ese momento, y en la década siguiente, se vinculó a los combates populares contra

un régimen que ya no daba respuestas satisfactorias a las demandas económicas y políticas de la sociedad mexicana.

En Puebla los años sesenta se vivieron también con suma intensidad dada la elevada conflictividad clasista. La década de luchas políticas en la entidad se inicia en 1961, cuando los universitarios poblanos demandan la derogación de la Ley Orgánica de 1956, que concedió la autonomía a la Universidad de Puebla. En especial, el movimiento universitario exigía la desaparición del Consejo de Honor y del Patronato Universitario: una mayor participación de los estudiantes en el gobierno universitario; una educación laica científica y popular; la vigencia del artículo tercero constitucional y la renuncia del rector Armando Guerra Fernández, estrechamente vinculado al Frente Universitario Anticomunista (FUA).

En realidad, por las demandas planteadas por los universitarios, se trataba de una confrontación social que cimbró a los sectores conservadores que se involucraron en la lucha contra los universitarios progresistas, los Carolinos, que iniciaron así sus experiencias políticas enfrentando al enorme poder acumulado en muchos años de hegemonía de la derecha poblana.

Atento observador de este conflicto, escribe de él Alfonso Vélez (1975: 33):

La Universidad empezaba a reflejar las profundas contradicciones que se habían venido gestando en la sociedad poblana y esto se manifestó en la formación de un amplio frente de estudiantes y profesores democráticos, que se agrupó en torno a un programa de transformaciones destinado a romper la estructura autoritaria de gobierno plasmada en la ley orgánica de 1956 y a sacudir de la Universidad la influencia del clero político reaccionario, levantando para ello

la bandera del laicismo y de la libertad de cátedra. Este movimiento buscaba también superar el oscurantismo e introducir la ciencia en las aulas universitarias y, por último, convertir a la institución en un centro de enseñanza popular.

Esta situación se expresó, en diversos momentos, de manera violenta en Puebla donde debido a la inexistencia de partidos políticos y de organismos intermedios que representaran los diversos intereses de la sociedad, la UAP (la única universidad existente entonces en la entidad) se convirtió en la caja de resonancia de los conflictos sociales y correspondió a los universitarios asumir el papel —que supieron cumplir cabalmente— conferido entonces dadas las condiciones políticas prevalecientes en la sociedad poblana.

En lúcido análisis marxista, como hubo pocos en esa época y desafortunadamente no hay muchos en ésta, Alfonso Vélez (1978: 60–61) explica de la siguiente manera el proceso mediante el cual en esa época se agudiza la lucha de clases en Puebla y quiénes son sus protagonistas principales.

Desde el comienzo de los años sesenta, la vinculación entre las luchas universitarias y las luchas populares va a constituirse en un elemento fundamental para explicarnos los cambios que se producen tanto en la universidad como en la sociedad poblana. La confluencia de todos estos factores determina el inicio de una nueva etapa de la lucha de clases en la región [...] La burguesía poblana, atemorizada, pone en tensión todas sus fuerzas y los diversos instrumentos mediante los cuales ejerce su hegemonía en estrecha colaboración con la Iglesia católica al frente de la cual se encuentra el arzobispo Octaviano

semblanza

Márquez y Toriz y sus organizaciones seglares.

Desde ese momento el movimiento universitario democrático, donde participaba ya un reducido número de comunistas, vinculado al movimiento popular en ascenso enfrentó a lo largo de los años sesenta grandes combates, como el de reforma universitaria emprendido a principios de esa década contra los sectores más reaccionarios de la sociedad poblana que, desde la autonomía conseguida en 1956, se habían adueñado de la UAP; o los enfrentamientos con motivo del surgimiento del porrismo, que en 1966 significó la destrucción de la Escuela de Físico Matemáticas por miembros del FUA que con ese acto creían exorcizar los demonios de la ciencia, al tiempo que destruían los logros y avances conseguidos por el movimiento de reforma universitaria de 1961.

Ese violento ataque, sin embargo, alentó la recuperación del movimiento democrático, que en 1967 logró un triunfo definitivo sobre las fuerzas conservadoras encabezadas por el FUA y otros sectores conservadores.

De la misma importancia fue la participación de los universitarios en la lucha popular de 1964 en contra el despótico gobierno del general Antonio Nava Castillo; sin olvidar la entrega con que los universitarios de la UAP vivieron el histórico movimiento estudiantil popular de 1968, que encontró espíritus receptivos en la universidad poblana que acompañó de manera permanente al movimiento de quienes, en la capital del país, entregaban su mejor esfuerzo en aras de la democracia que tanto años se le ha negado al pueblo mexicano.

Ciertamente en la UAP se vivieron con enorme intensidad esos tiempos aciagos, al grado que entre 1961 y 1969 hubo ocho rectores y una Junta Administrativa, pero

Alfonso Vélez Pliego

también se alcanzaron logros como la creación en 1965 de las escuelas de Filosofía y Letras y la de Economía, que fueron pilares insustituibles en la lucha por la democratización de la Universidad y en el diseño de la universidad crítica, democrática y popular. Ese fue el ambiente político en el que se formó Alfonso Vélez Pliego y que le permitió adquirir una sólida capacidad de observación y comprender la necesidad de lograr la unificación de todas las fuerzas democráticas que protagonizaron los procesos de esos años convulsos para enfrentar el poder de la derecha poblana.

### Los inicios de la vida política de Alfonso Vélez

Alfonso Vélez empezó su participación política al tiempo que concluía sus estudios de abogado e iniciaba los de Historia y fue en su despacho particular de la ciudad de Puebla, donde comenzó sus actividades en 1966-67 el "Ateneo Cultural Julio Antonio Mella", cuyo lema era: "Por la emancipación del Hombre a través de la Cultura". Impulsada la creación del Ateneo por el Partido Comunista Mexicano (PCM) con el propósito de iniciar la formación intelectual de los universitarios para confrontar la cultura y la política de las fuerzas conservadoras hegemónicas en Puebla. Muchos jóvenes, entre ellos de manera destacada Alfonso Vélez, iniciaron en el ateneo su formación política debatiendo sin concesiones sobre los aspectos políticos, económicos y culturales de la sociedad mexicana y poblana de esa época. Al mismo tiempo, los integrantes del ateneo comenzaron a reflexionar y debatir sobre el socialismo como opción histórica al capitalismo. Alfonso Vélez pronto asumió el socialismo como proyecto de vida.

Concebido el ateneo como un organismo abierto del PCM, que en esos tiempos sostenía

una tenaz lucha por su legalización y para poner fin a la violenta persecución de que eran víctimas sus militantes, fue escuela formativa de muchos jóvenes que en el futuro serían activos participantes de los combates que las fuerzas democráticas darían en la Puebla levítica de aquellos años.

De esta manera en el ateneo no sólo se formaron dirigentes universitarios, sino también quienes habían de ejercer una influencia destacada en el movimiento popular que se organizó alrededor del PCM en la región Puebla y Tlaxcala. En el caso de Alfonso Vélez, dada su inteligencia y capacidad para tejer alianzas políticas, logró reunir ambos aspectos: fue un destacado dirigente universitario y un talentoso organizador político que logró, acompañado de otros jóvenes universitarios y algunos trabajadores, dar coherencia ideológica y política, así como vida orgánica, al PCM en Puebla y Tlaxcala que durante mucho tiempo se había mantenido en la semiclandestinidad y como una pequeña secta con escasa influencia en la vida política y social en la región, a pesar de las luchas heroicas emprendidas por los comunistas en riesgosas condiciones de persecución y represión.

### Dirigente comunista

A finales de la década de los sesenta del siglo xx, México se vio sacudido por la emergencia del movimiento social en busca de la democracia que los gobiernos del llamado nacionalismo-revolucionario le habían negado a los mexicanos. El movimiento estudiantil que surge en julio de 1968 en la ciudad de México y que se extiende a diversas universidades del país, fue un intento de dismantelar las bases del régimen autoritario que a nombre de la Revolución Mexicana fue minuciosamente construido desde los años 30 del siglo xx. En ese momento, el presidencialismo auto-

ritario y la visión patrimonialista del ejercicio del poder, la impunidad, la corrupción, la política convertida en monopolio de la burocracia gubernamental, el partido único de Estado y otros rasgos esenciales del régimen, estuvieron en la mira del movimiento estudiantil-popular que concluyó con una absurda e injusta sangrienta represión.

Pero la represión no detuvo el movimiento político y el PCM, que fue una de las víctimas de la represión, empezó a recuperarse lentamente y en Puebla sería en abril de 1974 cuando se forma el "Comité Regional Provisional de Puebla y Tlaxcala del Partido Comunista Mexicano", que marcó un hito en la vida política de la región. La secretaria general del comité provisional quedó a cargo de Alfonso Vélez.

Un año más tarde, después de arduos trabajos organizativos y políticos encabezados por Alfonso Vélez, el Comité Provisional convoca a la realización, en mayo de 1975, del "Primer Congreso Regional del Partido Comunista Mexicano", cuyo tercer punto del orden del día fue el "Informe sobre las actividades del Comité Regional Provisional: La situación regional y las tareas de los comunistas. Informante: Alfonso Vélez Pliego".

Será este su primer informe como dirigente de los comunistas y es, al mismo tiempo, un análisis pionero desde la perspectiva marxista de la situación económica, política y social de la región de Puebla y Tlaxcala.

La primera parte del informe plantea las condiciones de la recuperación del partido en el país después de la represión de que fue objeto a partir de 1968, recuperación que culmina con la celebración del XVI Congreso Nacional; en Puebla, la lucha del partido y su victoria —teñida de sangre comunista— determinada por la caída del gobernador Gonzalo Bautista O'Farrill dio nuevas fuerzas a la organización del

#### semblanza

partido. Pero lo fundamental, es lo que Alfonso Vélez señala como "las orientaciones principales que deben guiar la actividad del Partido en los siguientes dos años". Entre otras tareas, el secretario general regional propone: construir el partido entre la clase obrera y el campesinado, la intensificación del trabajo ideológico entre sus militantes, avanzar en la formación de un núcleo estable de dirección regional y "profundizar en el conocimiento de la realidad económica, social en la que actuamos".

La propuesta es clara: hacer del PCM un partido de clase, organizado, con militantes ideológicamente formados, con capacidad de elaboración teórica para guiar su acción política y con una dirección estable que de seguridad y confianza a la conducción de la organización en su conjunto.

La visión política de Alfonso Vélez que encabezaría una dirección política que respondería con creces a las necesidades de crecimiento y consolidación del PCM, permitió al partido crecer y fortalecerse como una fuerza social de oposición a la burguesía y a la burocracia poblanas.

El carácter de dirigente comunista de Alfonso Vélez se muestra en la parte del Informe donde reconoce "la debilidad teórica y organizativa" del partido que atribuye al "hecho de que la dirección regional y la mayoría de los militantes dediquen la mayor parte de sus esfuerzos a la dirección práctica del movimiento" (Vélez: 1975: 25), y propone que el partido supere "la concepción errónea que menosprecia el papel de la teoría en la lucha revolucionaria y, por otra parte, elevar su carácter organizado, de tal forma que dentro de la planificación de sus actividades esta tarea ocupe el lugar que le corresponde."

No se trataba de rechazar la práctica sino el activismo estéril que había caracterizado

#### alfonso vélez pliego

al movimiento universitario. La propuesta era leninista, acompañar la práctica de la visión teórica que proporciona el marxismo-leninismo. En síntesis, el secretario regional del PCM propone formar un partido con una dirección estable y una sólida formación teórica que evite caer en posiciones oportunistas y sea capaz de emprender una práctica realmente revolucionaria y que a la vez disponga una capacidad organizativa que le permita superar el pragmatismo y le evite ahogarse en el infructuoso activismo.

Ese fue el partido que diseñó Alfonso Vélez y a su construcción dedicó todo su esfuerzo y talento político, hasta que las tareas universitarias le demandaron su concurso.

#### Dirigente universitario

La difícil y complicada situación por la que atravesó la UAP en los años sesenta, fue el crisol donde se formaron muchos combatientes por la democracia, la autonomía y el desarrollo científico de la universidad. De entre ellos destaca Alfonso Vélez, quien contribuyó en buena medida a lograr que en los años finales de la década de los sesenta y principios de los setenta el PCM se convirtiera en la corriente hegemónica en la UAP.

En junio de 1972, después de una larga lucha los comunistas asumieron la dirección de la institución, que se sustentó en la hegemonía lograda por el partido en el movimiento sindical y el estudiantil, que en conjunto convocaron a construir un proyecto de universidad desde la izquierda, que enfrentó exitosamente las críticas y asechanzas de la derecha y el oficialismo gracias a su fortaleza política y académica, que se convirtió, ésta última, por impulso de Sergio Flores, Luis Rivera Terrazas y Alfonso Vélez —tres rectores comunistas— en una de las preocupaciones centrales del movimiento democrático y progresista

universitario.

Siendo Alfonso Vélez secretario del PCM en la región de Puebla y Tlaxcala, es llamado por el entonces rector de la UAP, Luis Rivera Terrazas, para ocupar la secretaría general de la institución.

Con este nombramiento, comenzó una brillante participación de Alfonso Vélez en la dirección universitaria, que se había iniciado en 1970 cuando fue nombrado director de la Preparatoria Popular Emiliano Zapata, creada bajo el impulso de los comunistas, muchos académicos sin partido y estudiantes que no habían encontrado cabida en la Preparatoria Benito Juárez (la única que existía por ese tiempo como parte de la UAP), que junto con los padres de familia hicieron posible lo que negaba el gobierno: ampliar los espacios educativos para cumplir con el derecho a la educación de los jóvenes.

Esa fue la enérgica respuesta de los universitarios democráticos, entre los que se encontraba como uno de sus dirigentes más destacados Alfonso Vélez, a la política restrictiva del ingreso que imponía el gobierno federal, que desde entonces proponía cercenar las preparatorias del sistema universitario, propuesta a la que se opuso siempre Vélez Pliego.

La actividad universitaria de Alfonso Vélez fue intensa, llena de retos y decisiones que supo tomar con decisión y visión estratégica. Su ascensión como rector en 1981 contó con el apoyo de miles de universitarios, que en votación universal secreta y directa lo eligieron como el tercer rector comunista de la BUAP.

En su gestión se consolidó el proyecto de universidad crítica, democrática y popular, que reconocía la importancia del papel social de la universidad y convocaba a los universitarios a cumplirlo cabalmente, lo cual exigía la elevación constante del nivel

académico y una organización democrática de la actividad académica y administrativa, lo que implicaba el fortalecimiento de los órganos colegiados de gobierno con la participación de los tres sectores integrantes de la universidad (estudiantes, trabajadores académicos y los administrativos y de intendencia.)

Siguiendo las pautas del programa de reforma universitaria que a principios de los años setenta aglutinó a todas las corrientes democráticas en una lucha que culmina en 1972 con el nombramiento como rector al militante comunista Sergio Flores, hecho "cuyo profundo significado -escribiría Alfonso Vález- fue el de simbolizar la derrota definitiva del anticomunismo en la UAF", se desarrollaron y fortalecieron las actividades de investigación y extensión universitaria concebidas, junto con la docencia, como las tareas sustantivas de la universidad.

En el rectorado de Alfonso Vález dividido en dos periodos (1981-1984, el primero y 1984-1987, el segundo), se logra impulsar el desarrollo de la UAF atendiendo a esas tres funciones sustantivas que lograron hacer de la institución una auténtica Universidad, donde el impulso a la investigación iniciado en los años setenta se consolida y adquiere la dimensión que actualmente tiene.

Tuvieron que conjuntarse la decisión y visión de Luis Rivera Terrazas con la entrega del talento y el incansable trabajo de Alfonso Vález, para superar los obstáculos internos y externos que enfrentó la tarea de construir una institución universitaria plena, con vínculos estrechos con la sociedad y vanguardia de los avances científicos y tecnológicos en la región.

Ni las amenazas ni las agresiones, que las hubo y muchas, intimidaron alguna vez a Alfonso Vález que enfrentó, también exitosamente, a quienes sólo tenían en la violencia el argumento para enfrentar a

### semblanza

la universidad que construían las fuerzas democráticas.

Alfonso Vález fue, sin duda, un creador de instituciones. Su vida en la UAF estuvo siempre vinculada a la creación de ellas, desde preparatorias hasta lo que puede ser su obra señera: el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla que hoy, justamente, lleva su nombre.

Descanse en paz este universitario que supo imprimir su huella a unas de las etapas más brillantes de la vida universitaria poblana.

### Fuentes documentales

Vález Pliego, Alfonso (1975). "Informe del Comité Regional al I Congreso del Partido Comunista Mexicano en Puebla y Tlaxcala: 'La situación regional y la política de los comunistas'", *Informe y Resoluciones del Primer Congreso Regional Puebla y Tlaxcala*, Edición del Partido Comunista Mexicano, Puebla, pp. 19/72.

Vález Pliego, Alfonso (1978). "La sucesión rectoral, las lecciones de la historia y las tareas actuales del movimiento universitario democrático", *Crítica*, número 1, Revista de la Universidad Autónoma de Puebla, pp. 41/96.

Vález Pliego, Alfonso (1978). *Cronología*, Universidad Autónoma de Puebla.

Varios autores. Diversos números de *Tiempo Universitario*. *Gaceta Histórica de la BUAP*, Archivo Histórico Universitario, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

# CUADERNOS AMERICANOS 116

NUEVA ÉPOCA

Abril-Junio del 2006

### DEMOCRACIA EN URUGUAY

Yamandú ACOSTA. Uruguay 1985-2005: dimensiones y tensiones de la democracia  
Sandra MALLO REYNAL. La concreción de un sueño anulado: la izquierda en el Uruguay del siglo XXI  
Mauricio LANGON. Educación filosófica en el Uruguay contemporáneo

### CINE Y NARRATIVA URBANA

Rafael L. CARRERA COLLAZO. La DIVECO y el cine en el Puerto Rico de los cincuenta  
Gonzalve Isabel CARRILLO TORRES. Mario Benedetti: Montevideo, una estética urbana  
James CIBNEROS. El ocaso del museo del interior. La ciudad ausente de Ricardo Piglia

### ETHNOHISTORIA EN LA LITERATURA

Isabel C. AMEVA GAMBALLO. Historias de la Conquista: los proyectos narrativos de Carlos Fuentes y Rosario Aguilar  
Merel PICKRELL BELLINGER. Etnohistoria latinoamericana: reconstrucciones de Juan Pérez Jolote  
Alex ISABRA PEÑA. La India y la defensa de la tierra  
Jorge Alberto AMAYA. Las imágenes de los negros parifanos en la literatura hondureña: la construcción de discursividades raciales excluyentes  
Edgar Samuel MORALES SALAS. Identidad y literatura en las Antillas Mayores

### IN MEMORIAM

Gustavo Vargas Martínez (1954-2006)  
Gregorio Weinberg (1919-2006)

### 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 n° \_\_\_\_\_

Por la cantidad de / Amount: \$ \_\_\_\_\_

A nombre de Cuadernos Americanos, importe de mi / made out to Cuadernos Americanos for my  
Suscripción / Subscription \_\_\_\_\_ Renovación / Renewal \_\_\_\_\_

Nombre / Name: \_\_\_\_\_

Dirección / Address \_\_\_\_\_

Ciudad / City \_\_\_\_\_ Código Postal / Zip Code \_\_\_\_\_

País / Country \_\_\_\_\_ Estado / State \_\_\_\_\_

Precio por año (4 números) / Price per year (4 numbers)

México \$232

Otros países / Other countries \$137 dls (tarifa única)

Redacción y Administración: 2° 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  
Círculo Apartado Postal 965 México 1, D.F.

# ENTRE EL EXILIO Y LA UTOPIA

## EN HOMENAJE AL DR. ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

roberto hernández oramas

La intención de esta intervención, es el tratar de comprender, precisamente, el carácter teórico-ideológico y revolucionario que siempre ha caracterizado al Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, o en otras palabras responder a la pregunta fundamental ¿qué ha entendido Sánchez Vázquez por Marxismo? O ¿porqué, aún hoy, el Marxismo continúa siendo una opción válida?

“Al renovar esta adhesión en tiempos oscuros no sólo para este proyecto (el proyecto del Marxismo originario), sino –al parecer– para toda empresa de emancipación –apolítica, social e incluso moral–, no lo hago con la soberbia y jactancia de los que hicieron del Marxismo, en décadas pasadas, una fe con todo y Biblia, ni tampoco con la humildad o tibieza impuestas, supuestamente, por los fracasos históricos, los signos triunfales del neoliberalismo o las apostasías de los Marxistas jactanciosos de ayer. Lo hago para afirmar lo que hay de vivo en principios y valores, lo que, lejos de excluir, presupone la duda, la revisión y la crítica al ser contrastados con la práctica y la vida real”. Afirmaba Sánchez Vázquez el 28 de enero de 1993 al ser investido como Doctor *Honoris Causa* por la UNED.

Más que interpretar sus clásicos escritos dejaremos aparecer sus pensamientos a través de las reflexiones que el propio Sánchez Vázquez ha expuesto al recibir las distinciones que como Doctor *Honoris Causa* le han conferido la Universidad Autónoma de

Puebla, la Universidad de Cádiz, la Universidad Nacional de Educación a Distancia, la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad de la Habana, Cuba.

El Doctorado que en 1984 le otorga la Universidad Autónoma de Puebla, se inscribe en un contexto muy especial de la misma Institución. Las consignas de Universidad crítica, democrática y popular se han ido superando, una vez que por la vía de los votos se le había despojado al partido comunista de la hegemonía que tenía confundiendo a la Universidad con el Partido y al Partido con la Universidad. Una superación y un rescate en beneficio de la vida académica producto de los esfuerzos, no sólo de los integrantes de la Universidad, sino también de los apoyos de muchos intelectuales, que como el doctor Sánchez Vázquez, se encontraban comprometidos con los ideales de la izquierda pero también con la razón esencial de la Universidad pública. El énfasis en los ideales académicos y el afán de cambio habían hecho pensar a los dirigentes administrativos e intelectuales sobre la vigencia, o no, del lema de la Universidad “PENSAR BIEN PARA VIVIR MEJOR”. Para los Universitarios Poblanos de entonces, el lema era indicativo de un ideal y/o una misión por realizar. De ahí la importancia de la discusión.

El otorgarle el Doctorado *Honoris Causa* a Sánchez Vázquez era una manifestación del nuevo énfasis académico, y un recono-

entre el exilio y la utopía  
cimiento al Pensador comprometido pero a la vez a su gran solvencia y seriedad académica. Sin duda significó un reconocimiento emblemático.

En este contexto el discurso de investidura del Doctor, finiquitó, hasta en nuestros días toda discusión posible sobre el tema. Iniciando con una sutil, pero oportuna descripción de la Universidad poblana, accede a la fundamentación del quehacer universitario como tal proyectando a la Universidad que lo honra. Así inicia su discurso “honrado sobre todo porque tan alta distinción proviene de una institución universitaria que a lo largo de los años, tras de recorrer un cambio abrupto de comprensiones y dificultades materiales en ocasiones, e incluso de agresiones externas en otras ha sabido mantener firmemente una política de servicio al país y a su pueblo apoyada en una limpia, tenaz y rigurosa actividad académica”. Esta persistencia demostrada en el pasado y que la significó en los primeros lustros de la segunda mitad del Siglo xx ha tenido su fundamentación y razón que la explica y justifica “la vida de una Universidad –dice Sánchez Vázquez– tiene que ser sustancialmente ejercicio del pensamiento; pero de un pensamiento que no se conciba asimismo como un fin en sí sino como pensamiento para la comunidad en sus diversos niveles (estatal, nacional y universal). En este sentido, cabe decir que la Universidad Autónoma de Puebla en todos estos años difíciles ha permanecido fiel, contra viento y marea, a su lema: ‘PENSAR BIEN PARA VIVIR MEJOR’.

A continuación encuentra Sánchez Vázquez en el lema de la universidad un paralelismo de intención con su actividad. “pues bien, en mi caso, independientemente de su valoración de mi actividad docente y crítica, que obviamente no me toca a mí considerar, lo que sí puedo afirmar es que

209  
siempre he tratado de encausarla dentro de las mismas coordenadas –PENSAMIENTO Y VIDA– en que se desenvuelve la Universidad de Puebla”.

A partir de este señalamiento, sus discursos pronunciados con motivo de distinciones y reconocimientos girarán en torno a esta relación y coherencia, en su caso, de su pensamiento con su vida.

Las alocuciones en Cádiz, y en Madrid, con motivo de los grados honoríficos concedidos le han dado oportunidad para recordar y legitimar la actitud tomada, y las consecuencias de la misma, en su juventud con motivo de la guerra civil española y en defensa de la República. Y el esforzado exilio al que se vio obligado. Un recordar que lo lleva a unir su pasado y su presente. Un pasado cubierto por la añoranza de la tierra y el recuerdo de los frustrados ideales y un presente al que agradecido le reconoce la oportunidad brindada por una nueva tierra haciendo de él al filósofo mexicano reconocido en España por las fuertes raíces que ahí lo originaron.

Vale la pena rescatar para el caso el resumen que en su discurso en la Universidad de Cádiz, al hablar del filósofo y sus circunstancias, hace Sánchez Vázquez y que ilustra de manera elocuente su actuar: “Todo este entramado de circunstancias que viví antes y durante la guerra civil en España, y con el exilio en México, me hicieron ver hasta que punto se imbrican Universidad y Sociedad, superación académica y lucha social, así como saber, moral y político. El exilio me hizo ver también que el desgarrón de la Patria que sufre el desterrado es tan profundo que no puede convertirlo sin más, con un simple trasplante de tierra, ‘en un transterrad’. Ahora bien, al compartir las esperanzas y los sufrimientos del pueblo que le acoge, gana una nueva tierra, y, con ella, una nueva Patria”.

Es y no es un exiliado. Se es exiliado cuando no se quiere pero deja de serlo cuando se quiere. Al volver, 65 años después, a la Universidad donde había iniciado sus estudios, mismos que se vieron truncados, y dirigirse a los Señores Claustrales de la Complutense de Madrid describió así el exilio: "entre las terribles consecuencias de la guerra civil están, en primer lugar, las que sufrieron los españoles durante largos años dentro de su país. Pero está también, fuera de sus fronteras, la del exilio de medio millón de españoles. Aunque a los 20 o 30 mil que llegamos a México, acogidos a la generosa hospitalidad brindada por su Presidente, el General Lázaro Cárdenas, tuvimos la posibilidad de librarnos de los sufrimientos de nuestros compatriotas del interior y de rehacer nuestras vidas, el exilio no lo vivimos como un simple 'trans-tierró', o transplante de una tierra a otra, sino como un verdadero destierro. O sea: arrancados de la tierra propia y viviendo fuera de ella, en vilo, sin raíz ni centro, obsesionados por la vuelta a la tierra perdida y prendidos de un futuro que nunca llegaba. Y que nunca llegaría, porque al cabo de los años los exiliados, en su inmensa mayoría, irían dejando sus huesos en la tierra que los había acogido. Tampoco llegaría ese futuro para los supervivientes de mediados de los setenta, porque para ellos, las luces que se encendía en España llegaba demasiado tarde al ya delgado túnel del exilio. Al final de ese túnel, los exiliados que aún quedaban, se enfrentaban a una dramática contradicción: cuando querían volver no podían, y ahora que podían volver, ya no podían querer la vuelta que tantos años les había obsesionado". Volviendo al entramado de circunstancias, dice Sánchez Vázquez: "Una vez más: sin las circunstancias de diverso tipo, personales y sociales, mi evolución filosófica en esa dirección habría

sido imposible". Circunstancias que unen pensamiento y vida.

Ahora bien, si su vida es producto de esas circunstancias, —circunstancias relacionadas a un yo, no al estilo Ortegiano sino como lo enuncia Marx en su tesis tercera sobre Fierbach: es el hombre el que produce las circunstancias, y a la vez es producido por ellas—, su pensamiento y el eje central sobre el que gira no puede ser sino producto, también, de las mismas: "refiriéndome ahora, dice, a mi obra filosófica, debo señalar que, mucho antes de iniciarla, llegué a México con cierta concepción del hombre de la sociedad y de la historia así como del compromiso moral y político. Esa concepción que ya traigo de España a mis 23 años, era el Marxismo. Pero es en México donde éste se afila, se depura y afirma con mi actividad teórica y práctica. Ciertamente, en la Universidad Mexicana a la que me incorporo, mediada la década de los cincuenta, el marxismo —como sucedía, aunque por otras razones, en la Universidad española— era ajeno a ella. A que el marxismo entrara ahí en la unam creo —modestamente— haber contribuido poniendo mi granito de arena. Pero lo hice llevando a sus aulas, publicaciones y mesas redondas, no el marxismo acartonado y acrílico que dominaba en la izquierda mexicana —como dominaba, en general, en Europa y, por supuesto, en los llamados países socialistas—, sino un marxismo más cercano por su filón crítico a Marx y más atento también a la realidad que no se deja encasillar en esquemas y menos en dogmas".

El Doctorado que en el mes de enero de 1993 le otorga la Universidad Nacional de Educación a Distancia, En Madrid, le brinda la oportunidad para responder a la pregunta sobre si "todavía tiene vigencia el marxismo? Y a la vez para puntualizar su

concepción en torno al mismo y que nos sirve, a nosotros, para respondernos la pregunta que nos hemos hecho desde que entramos en contacto con el maestro y su obra filosófica y política: ¿de qué marxismo hablamos cuando de Sánchez Vázquez se trata? Es menester subrayar también que la respuesta a dicha interrogación nos ha motivado a seguirlo y permanecer, aún hoy en día, en dicho propósito.

Como el mismo Javier Muguerza lo reconoce, al pronunciar su *laudatio*, como ellos lo llaman, o semblanza como lo preferimos nosotros: "Adolfo Sánchez Vázquez se tomó siempre muy en serio el lema venerable que el joven Marx gustaba hacer suyo —*De omnibus dubitandum* 'hay que dudar de todo'— un lema que tendría que permitir al pensamiento crítico marxista constituirse en pensamiento eminentemente autocrítico, haciendo de este modo bueno el dicho de que la crítica bien entendida, ha de empezar por uno mismo".

En el discurso de aceptación al Doctorado mencionado, Sánchez Vázquez realiza un recorrido de su ambular por el marxismo. Sin duda, dice, su marxismo de juventud estaba inspirado en el "dogmático y cerrado que dominaba en la tercera internacional", sus estudios universitarios y sus primeros ejercicios docentes le fueron descubriendo el carácter asfixiante para la teoría y la práctica de ese marxismo acartonado e institucional, en el que se había perdido de vista el proyecto emancipatorio de Marx, y que debía ser rescatado con un espíritu crítico, creativo y más abierto. Su crítica a la visión oficialista emprendida en su obra (1965) *Las Ideas Estéticas de Marx*, contra la visión del Arte como reflejo, la extenderá al ámbito filosófico contra el marxismo metafísico materialista del Día-Mat Soviético.

Sin embargo, este carácter crítico no le hará sucumbir, como a muchos, ante

el desastre o derrumbe del socialismo, mal llamado, real. Sino, que le obligará a responder a las cuestiones que de ello se desprenden: "ante este derrumbe y el desmoronamiento de ideas, principios y valores socialistas los marxistas que no renuncian a ellos ni rehuyen la crítica y la autocrítica, estamos obligados a tratar de responder a una serie de cuestiones teóricas que se han vuelto vitales".

Pero no basta responder y no claudica sino que es necesario, si se está convencido del proyecto y de los ideales del mismo, e llevarlo a cabo, a no ser que existan otras alternativas mejores: "después del derrumbe del 'socialismo real', y a la vista de los viejos y nuevos olores del racismo, la xenofobia, el integrismo religioso, el nacionalismo exacerbado y el neocolonialismo, un mundo más libre, más justo, más bueno, sigue siendo más necesario y deseable que nunca. No ha perdido pues vigencia la famosa tesis de Marx: '...de lo que se trata es de transformar el mundo'. Vigencia, pues de su necesidad y deseabilidad, sin que nada garantice que esa transformación radical se cumpla inevitablemente".

Uno de sus libros que resulta hoy emblemático es el publicado en 1975, *Del Socialismo Científico al Socialismo Utopico*. En fin de cuentas, ¿puede esta Sociedad sumida en este canibalismo político-económico, provocado por el neoliberalismo crudo y su ideal de globalización vivir sin una utopía?

En el excelente y lúcido discurso pronunciado el 9 de noviembre de 2005, en la Universidad de Morelos, con motivo de su último doctorado, que hasta ahora le han conferido, analizando la insustituible obra de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, subrayará la imposibilidad, ante las injusticias e inequidad en que millones de humanos viven, de la existencia sin una utopía que

nos impulse a luchar contra toda ofensa a la dignidad del hombre. Por ello, a pesar de todos sus retractores, sigue estando muy vigente el carácter liberador y emancipatorio de Marx y del marxismo clásico. Nuestra firme respuesta, dirá Sánchez Vázquez ante los estudiantes y profesores de la Universidad de la Habana, es esta: Puesto que una alternativa social al capitalismo —como el socialismo— es ahora más

necesaria y deseable que nunca, también lo es, por consiguiente, el marxismo que contribuye —teórica y prácticamente— a su realización. Lo cual quiere decir, a su vez, que ser marxista hoy significa no sólo poner en juego la inteligencia para fundamentar la necesidad y posibilidad de esa alternativa, sino también tensar la voluntad para responder al imperativo político-moral de contribuir a realizarla.”

## 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 Perfect 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: dialect@servidor.unam.mx

En la Ciudad de México:  
Apartado postal 21-579, México, DF.  
Tel y fax: 01(55) 56 17 79 27

## POR QUÉ SER MARXISTA HOY

adolfo sánchez vázquez

Discurso pronunciado al ser investido doctor honoris causa por la Universidad de La Habana.

Distinguidos miembros del Consejo Universitario de la Universidad de La Habana.  
Doctor Juan Vela Valdés, Rector de esta universidad,  
Profesores y estudiantes,  
Compañeros y amigos:

La decisión del Consejo Universitario de la Universidad de La Habana de otorgarme el grado de doctor *honoris causa*, me ha conmovido tan profundamente que la expresión de mi agradecimiento resultaría pobre e insuficiente. Pero no puedo dejar de decir que tan alta y honrosa distinción la aprecio, sobre todo, por provenir de una institución universitaria que, junto a sus elevadas contribuciones académicas, tanto ha dado al realce y a la realización de los valores que más podemos estimar: la verdad, la justicia, la dignidad humana, así como la soberanía nacional, la solidaridad, la convivencia pacífica y el respeto mutuo entre los pueblos.

Pero a este agradecimiento institucional, quisiera agregar el personal por la fraternal, lúcida y bella *laudatio* de quien —Roberto Fernández Retamar— me siento, desde hace ya casi 40 años, no sólo compañero de ideas y esperanzas y admirado lector de su admirable obra poética, sino también persistente seguidor de su conducta intelectual y política al frente de una institución tan consecuente con la digna e

inquebrantable política antimperialista de la Revolución Cubana como La Casa de las Américas, a la que tanto debemos los intelectuales de este continente y del Caribe por su defensa ejemplar y constante enriquecimiento de la cultura latinoamericana.

¡  
A continuación voy a dedicar mi discurso de investidura a la obra que tan generosamente se reconoce con el grado de doctor *honoris causa*. Y, por supuesto, no para juzgarla, pues yo sería el menos indicado para ello, sino para reivindicar el eje filosófico, político y moral en torno al cual ha girado toda ella: o sea, el marxismo. Pero no sólo el marxismo como conjunto de ideas, sino como parte de la vida misma, o más exactamente: de ideas y valores que han alentado la lucha de millones de hombres que han sacrificado en ella su tranquilidad y, en muchos casos, su libertad e incluso la vida.

Ahora bien, ¿por qué volver, en estos momentos, sobre este eje, fuente o manantial teórico y vital? Porque hoy, más que en otros tiempos, se pone en cuestión la vinculación entre sus ideas y la realidad, entre su pensamiento y la acción.

Cierto es que el marxismo siempre ha sido no sólo cuestionado, sino negado por quienes, dados su interés de clase o su privilegiada posición social, no pueden soportar una teoría crítica y una práctica

encaminadas a transformar radicalmente el sistema económico-social en el que ejercen su dominio y sus privilegios. Pero no es éste el cuestionamiento que ahora tenemos en la mira, sino el que cala en individuos o grupos sociales, ciertamente perplejos o desorientados, aunque no están vinculados necesariamente con ese interés de clase o privilegiada posición social. Esta perplejidad y desorientación, que se intensifica y amplía bajo el martilleo ideológico de los medios masivos de comunicación, sobre todo desde el hundimiento del llamado "socialismo real", constituye el caldo de cultivo del cuestionamiento del marxismo, que puede condensarse en esta lacónica pregunta: ¿se puede ser marxista hoy? O con otras palabras: ¿tiene sentido en el alba del siglo XXI pensar y actuar remitiéndose a un pensamiento que surgió en la sociedad capitalista de mediados del siglo XIX?

Ahora bien, para responder a esta pregunta habría que tener una idea, por mínima que sea, de lo que entendemos por marxismo, dada la pluralidad de sus interpretaciones. Pues bien, teniendo esto presente, y sin pretender extender certificados de "pureza", se puede entender por él —con base en el propio Marx— un proyecto de transformación del mundo realmente existente, a partir de su crítica y de su interpretación o conocimiento. O sea: una teoría y una práctica en su unidad indisoluble. Por tanto, el cuestionamiento que se hace del marxismo y se cifra en la pregunta de si se puede ser marxista hoy, afecta tanto a su teoría como a su práctica, pero —como trataremos de ver— más a ésta que a aquella.

**II** En cuanto teoría de vocación científica, el marxismo pone al descubierto la estructura del capitalismo, así como las posibilidades de su transformación inscritas en ella, y, como

tal, tiene que asumir el reto de toda teoría que aspire a la verdad: el de poner a prueba sus tesis fundamentales contrastándolas con la realidad y con la práctica. De este reto el marxismo tiene que salir manteniendo las tesis que resisten esa prueba, revisando las que han de ajustarse al movimiento de lo real o bien abandonando aquellas que han sido invalidadas por la realidad. Pues bien, veamos, aunque sea muy sucintamente, la situación de algunas de sus tesis básicas con respecto a esa triple exigencia.

Por lo que toca a las primeras, encontramos tesis que no sólo se mantienen, sino que hoy son más sólidas que nunca, ya que la realidad no ha hecho más que acentuar, ahondar o extender lo que en ellas se ponía al descubierto. Tales son, para dar sólo unos cuantos ejemplos, las relativas a la naturaleza explotadora, depredadora, del capitalismo; a los conceptos de clase, división social clásica y lucha de clases; a la expansión creciente e ilimitada del capital que, en nuestros días, prueba fehacientemente la globalización del capital financiero; al carácter de clase del Estado; a la mercantilización avasallante de toda forma de producción material y espiritual; a la enajenación que alcanza hoy a todas las formas de relación humana: en la producción, en el consumo, en los medios masivos de comunicación, etcetera.

En cuanto a las tesis o concepciones que habría que revisar para ajustarlas al movimiento de lo real, está la relativa a las contradicciones de clase que, sin dejar de ser fundamentales, tienen que conjugarse con otras importantes contradicciones en la sociedad actual: nacionales, étnicas, religiosas, ambientales, de género, etcétera. Y por lo que toca a la concepción de la historia hay que superar el dualismo que se da en los textos de Marx, entre una interpretación determinista e incluso teleológica, de raíz

hegeliana, y la concepción abierta según la cual "la historia la hacen los hombres en condiciones determinadas". Y que, por tanto, depende de ellos, de su conciencia, organización y acción, que la historia conduce al socialismo o a una nueva barbarie. Y están también las tesis, que han de ser puestas al día acerca de las funciones del Estado, así como las del acceso al poder, cuestiones sobre las cuales ya Gramsci proporcionó importantes indicaciones.

Finalmente entre las tesis o concepciones de Marx y del marxismo clásico que hay que abandonar, al ser desmentidas por el movimiento de la realidad, está la relativa al sujeto de la historia. Hoy no puede sostenerse que la clase obrera sea el sujeto central y exclusivo de la historia, cuando la realidad muestra y exige un sujeto plural, cuya composición no puede ser inalterable o establecerse a priori. Tampoco cabe sostener la tesis clásica de la positividad del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, ya que este desarrollo minaría la base natural de la existencia humana. Lo que vuelve, a su vez, utópica la justicia distributiva, propuesta por Marx en la fase superior de la sociedad comunista con su principio de distribución de los bienes conforme a las necesidades de cada individuo, ya que ese principio de justicia presupone una producción ilimitada de bienes, "a manos llenas".

En suma, el marxismo como teoría sigue en pie, pero a condición de que, de acuerdo con el movimiento de lo real, mantenga sus tesis básicas —aunque no todas—, revise o ajuste otras y abandone aquellas que tienen que dejar paso a otras nuevas que no quedar a la zaga de la realidad. O sea, en la marcha para la necesaria transformación del mundo existente, hay que partir de Marx para desarrollar y enriquecer su teoría, aunque en el camino haya que dejar:

a veces, al propio Marx.

**III** Ahora bien, reafirmada esta salud teórica del marxismo, hay que subrayar que éste no es sólo, ni ante todo una teoría, sino fundamental y prioritariamente, una práctica, pues recordemos, una vez más, que "de lo que se trata es de transformar el mundo" (Tesis XI sobre Feuerbach de Marx). Pues bien, si de eso se trata, es ahí, en su práctica, donde la cuestión de si tiene sentido ser marxista hoy, ha de plantearse en toda su profundidad.

Pues bien, considerando el papel que el marxismo ha desempeñado históricamente, desde sus orígenes, al elevar la conciencia de los trabajadores de la necesidad y posibilidad de su emancipación, y al inspirar con ello tanto sus acciones reivindicativas como revolucionarias, no podría negarse fundamentalmente su influencia y significado histórico-universal. Ciertamente, puede afirmarse sin exagerar, que ningún pensamiento filosófico, político o social ha influido, a lo largo de la historia de la humanidad, tanto como el marxismo en la conciencia y conducta de los hombres y de los pueblos.

Para encontrar algo semejante habría que buscarlo fuera de ese pensamiento, no en el campo de la razón, sino en el de la fe, propio de las religiones como budismo, cristianismo o islamismo, que ofrecen una salvación ilusoria de los sufrimientos terrenales en un mundo supraterráneo. Para el marxismo, la liberación social, humana, hay que buscarla aquí y desde ahora con la razón y la práctica que han de conducir a ella.

Aunque sólo fuera por esto, y el "esto" tiene aquí una enorme dimensión, el marxismo puede afrontar venturosamente su cuestionamiento en el plano de práctica encaminada a mejorar las condiciones de

existencia de los trabajadores, así como en las luchas contra los regímenes autoritarios o nazifascistas o por la destrucción del poder económico y político burgués. Los múltiples testimonios que, con este motivo, podrían aportarse favorecen esta apreciación positiva de su papel histórico-práctico, sin que éste signifique, en modo alguno, ignorar sus debilidades, sombras o desvíos en este terreno, ni tampoco las aportaciones de otras corrientes políticas o sociales: demócratas radicales, socialistas de izquierda, diferentes movimientos sociales, o de liberación nacional, anarquistas, teología de la liberación, etcétera.

#### IV

La cuestión se plantea, sobre todo, con respecto a la práctica que, en nombre del marxismo, se ejerció después de haberse abolido las relaciones capitalistas de producción y el poder burgués, para construir una alternativa al capitalismo: el socialismo. Ciertamente, nos referimos a la experiencia histórica, que se inaugura con la Revolución Rusa de 1917, que desembocó en la construcción de la sociedad que posteriormente se llamó el "socialismo real". Un "socialismo" que se veía a sí mismo, en la ex-Unión Soviética, como la base, va construida, del comunismo diseñado por Marx en su Crítica del programa de Gotha.

Sin entrar ahora en las causas que determinaron el fracaso histórico de un proyecto originario de emancipación, al pretender realizarse, puede afirmarse: primero, que, no obstante los logros económicos, sociales y culturales alcanzados, condujo a un régimen económico, social y político atípico —ni capitalista ni socialista—, que representó una nueva forma de dominio y explotación. Segundo: que ese "socialismo" significó, no obstante, un dique a la expansión mundial del capitalismo, aunque es

adolfo sánchez vázquez

evidente también que con su derrumbe la bipolaridad en la hegemonía mundial dejó paso a la unipolaridad del capitalismo más depredador, concentrada en el imperio de Estados Unidos. Y tercero: que la opción por, y las esperanzas, en la alternativa social del socialismo quedaron sumamente reducidas o cegadas, así como las del marxismo que la inspiró y fundamentó. A ello contribuyó decisivamente la identificación falsa e interesada del "socialismo real" con todo socialismo posible y la del marxismo con la ideología soviética que lo justificó.

#### V

Puesto que no es tan fácil negar el carácter liberador, emancipatorio, del pensamiento de Marx y del marxismo clásico, los ideólogos más reaccionarios, pero también más perspicaces del capitalismo, tratan de sostener la imposibilidad de la realización del socialismo. Y para ello recurren a diversas concepciones idealistas del hombre, la historia y la sociedad. Unas veces apelan a una supuesta naturaleza humana inmutable —egoísta, competitiva—, propia en verdad del *homo economicus* capitalista, incompatible con la fraternidad, solidaridad y cooperación indispensable en una sociedad socialista. Otras veces se valen de la concepción teleológica de la historia que decreta —muy hegelianamente— la inviabilidad del socialismo al llegar aquélla a su fin con el triunfo del capitalismo liberal, o más exactamente neoliberal.

También se recurre a la idea fatalista de que todo proyecto emancipatorio, al realizarse se degrada o desnaturaliza inevitablemente. Y, por último, se echa mano del "pensamiento débil" o posmoderno para el cual la falta de fundamento o razón de lo existente invalida toda causa o proyecto humano de emancipación. Como es fácil advertir, en todos estos ca-

por qué ser marxista hoy

sos se persigue o alimenta el mismo fin: confundir las conciencias, desmovilizarlas y cerrar así el paso a la organización y la acción necesarias para construir una alternativa social al capitalismo y, por tanto, a todo pensamiento que —como el marxismo— contribuya a ella.

#### VI

Ahora bien, aun reconociendo la falsedad de los supuestos ideológicos en que se apoyan estos intentos descalificadores, así como los intereses de clase que los promueven, es innegable que, a raíz del hundimiento del "socialismo real", se da un descrédito de la idea de socialismo y un declive de la recepción y adhesión al marxismo. Y ello cuando la alternativa al capitalismo, en su fase globalizadora, se ha vuelto más imperiosa no sólo porque sus males estructurales se han agravado, sino también porque al poner el desarrollo científico y tecnológico bajo el signo del lucro y la ganancia, amenaza a la humanidad con sumirla en la nueva barbarie de un holocausto nuclear, de un cataclismo geológico o de la supeditación de los logros genéticos al mercado.

De tal manera que, en nuestros días, el agresivo capitalismo globalizador hegemónico por Estados Unidos, al avasallar, con sus guerras preventivas, la soberanía y la independencia de los pueblos, al hacer añicos la legalidad internacional, al volver las conquistas de la ciencia y la técnica contra el hombre y al globalizar los sufrimientos, humillaciones y la enajenación de los seres humanos, atenta no sólo contra las clases más explotadas y oprimidas y contra los más amplios sectores sociales, sino también contra la humanidad misma.

lo que explica el signo anticapitalista de las recientes movilizaciones contra la guerra y de los crecientes movimientos sociales altermundistas en los que participan los más diversos actores sociales.

La emancipación social y humana que el marxismo se ha propuesto siempre pasa hoy necesariamente por la construcción del dique que detenga esta agresiva y antihumana política imperial estadounidense. Pues bien, en la construcción de ese dique al imperialismo que tantos sufrimientos ha infligido al pueblo cubano, está hoy sin desmayo, como siempre, y fiel a sus orígenes martianos, la Revolución Cubana.

#### VII

Llegamos al final de nuestro discurso con el que pretendíamos responder a la cuestión de si se puede ser marxista hoy. Y nuestra firme respuesta al concluir, es ésta: puesto que una alternativa social al capitalismo —como el socialismo— es ahora más necesaria y deseable que nunca, también lo es, por consiguiente, el marxismo que contribuye —teórica y prácticamente— a su realización. Lo cual quiere decir, a su vez, que ser marxista hoy significa no sólo poner en juego la inteligencia para fundamentar la necesidad y posibilidad de esa alternativa, sino también tensar la voluntad para responder al imperativo político-moral de contribuir a realizarla.

Por último, reitero mi más profundo agradecimiento a la Universidad de La Habana, porque con la alta distinción que me otorga, me da un vigoroso impulso para continuar, en su tramo final, la obra que ha tenido y tiene como eje teórico y vital al marxismo.

# DON QUIJOTE COMO UTOPIA

adolfo sánchez vázquez

Discurso pronunciado al ser investido Doctor Honoris Causa por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Distinguidos miembros del Consejo Universitario.

Señor rector, René Santoveña Arredondo. Estimados profesores, estudiantes y trabajadores de esta máxima casa de estudios. Señoras y Señores.

Estoy muy satisfecho y profundamente emocionado por la alta distinción del Doctorado *Honoris Causa* que me otorga la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, profundamente agradecido por tanto al Consejo Universitario que acordó concederme tan honrosa distinción para mí y muy agradecido al licenciado Manuel Prieto y al psicólogo René Santoveña por sus lúcidas y generosas intervenciones que me han conmovido profundamente con relación a mi vida y mi obra.

Y finalmente no puedo dejar de expresar mi agradecimiento a México, aunque por supuesto no es la primera vez que lo hago, puesto que este acto y la concesión de esta alta distinción por esta universidad representa el reconocimiento del esfuerzo llevado a cabo a lo largo de toda una vida, el reconocimiento de una obra; pues bien, esta vida no podría haber sido rehecha y esta obra no había podido ser realizada sin la generosa hospitalidad que en un momento muy oscuro para nuestras vidas ofreció el presidente Lázaro Cárdenas, después de nuestro final trágico en la guerra civil es-



pañola, generosa hospitalidad apoyada por el pueblo de México y seguida también con su respaldo por lo más representativo de la intelectualidad mexicana. Así pues, al expresar mi agradecimiento a esta institución, a los profesores que tan generosamente se han ocupado de mí en este acto, finalmente reafirmo mi agradecimiento a México a quien en definitiva debo todo lo que aquí en este momento se ha reconocido.

Como está programado, debo hacer una locución o un discurso de investidura

don quijote como utopía

y con este motivo he escogido un tema que enmarcamos dentro del cuarto centenario de la publicación de la primera parte de *El Quijote*. He titulado esta intervención *Don Quijote como utopía*, pero antes de proceder a la lectura del texto que he preparado, quisiera advertir que en el transcurso de la lectura, tendré algunos tropiezos, porque mi visión está ya un tanto degradada y porque en cierto modo, es el tributo que debo pagar por empeñarme en seguir activo a los noventa años; procedo pues a exponer lo que he preparado.

Vivimos tiempos adversos a la utopía. Sobre todo, desde que se derrumbó la utopía que pasaba falsamente por ser socialista. Desde entonces se han prodigado los enterradores de la utopía, se habla constantemente del final de la utopía y de la inutilidad de todo empeño utópico por tratar de construir una sociedad mejor.

En este clima de sospechas, negaciones e incertidumbres con respecto precisamente a la utopía podemos preguntarnos: ¿Qué puede aportar la lectura de *El Quijote*? En este sentido ciertamente, no basta leer esta obra genial bajo esta preocupación por el destino de la utopía, en nuestro tiempo no basta sentirse preocupado para que pueda darse una lectura o interpretación de la obra de Cervantes como utopía.

Esto puede justificar la pregunta al texto cervantino, pero no la respuesta. Hay que buscar la respuesta y encontrarla—si es que se puede encontrar—en el texto mismo. Es decir, para que la pregunta sobre si tal lectura de *El Quijote* no sea arbitraria y pueda ser contestada, tienen que darse en la obra los indicios, las pistas que permitan leer o interpretar como una utopía esta obra cervantina. Y esto es precisamente lo que nos proponemos hacer desde ahora, tratando de responder a nuestra pregunta: ¿Puede leerse *El Quijote* como una utopía?

219

Pero, antes de seguir adelante, se impone una cuestión previa, a saber: ¿Desde qué concepto de utopía vamos a determinar si esta utopía se da o no se da en *El Quijote*, de tal modo que, con base en él, pueda hablarse de una utopía cervantina? Respuesta inmediata: desde el concepto de utopía que nace precisamente en el Renacimiento con las utopías de Tomás Moro, Campanella y Bacon, que se continúa con Morelli y en el siglo XVIII con las utopías socialistas de Saint-Simon, Owen y Cabet en el siglo XIX, y con la utopía comunista de Marx y Engels que reaviva en nuestro tiempo, en nuestra época con Ernesto Bloch con su obra precisamente sobre la utopía.

Los rasgos fundamentales de esta utopía moderna y contemporánea desde la cual vamos a examinar si en la obra cervantina hay o no una utopía, serían los siguientes: Primero: la utopía remite a una sociedad imaginaria que no existe en el presente ni en ninguna parte. Segundo: la utopía presupone una crítica de la sociedad realmente existente. Esta crítica se hace desde ciertos principios o valores que van a pretender realizarse justamente en esa sociedad utópica imaginaria. Tercero: por tratarse de una vida superior o mejor, que se aspira a realizar la existente, la utopía que no es, se considera que debe ser. Cuatro: y precisamente porque debe ser, conlleva la aspiración a realizarla. En esto se distingue la utopía moderna de la utopía antigua, básica, como la de Platón en *La República*. Porque ciertamente, la utopía platónica por hallarse fuera del tiempo y ser perfecta, no requiere una realización va que toda pretendida realización de toda esa sociedad ideal utópica platónica, sólo sería una sociedad aproximada, imperfecta o degradada si se le compara con la sociedad ideal utópica de que habla Platón. En cambio, la utopía moderna y contemporánea, entraña

la aspiración a realizarla aquí y ahora, ya sea, por ejemplo, con la construcción de hospitales en Vasco de Quiroga, influido por la utopía de Tomás Moro, para los indios de la Nueva España; ya sea con los falansterios y comunidades de los socialistas utópicos; o con la sociedad comunista que Marx y Engels postulaban para desplazar al capitalismo existente. Así, pues, la utopía desde la modernidad, diseña una alternativa imaginaria que toca realizar a los hombres de acción.

Tenemos así, el concepto de utopía como sociedad imaginaria que se aspira a realizar porque debe ser y que requiere por tanto una actividad práctica para realizar ese ideal en tiempo presente. Pues bien, con este concepto de utopía, volvamos ahora a la pregunta planteada: ¿Puede leerse o interpretarse *El Quijote* como una utopía?

Veamos, el primer rasgo de la utopía: como sociedad imaginaria que no existe en ninguna parte. Cervantes la diseña en el capítulo XI de la primera parte. En ese capítulo, traza Cervantes los rasgos de una sociedad que, reavivando un mito de los grandes escritores de la Antigüedad clásica, dice que esa sociedad existió aún en una llamada por él "Edad de Oro": "Y cito ahora— "Dichosa edad y siglos dichosos... porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran —sigo citando a *El Quijote*— en aquella santa edad todas las cosas comunes: a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto". —Hasta aquí la cita de *El Quijote*.

En este pasaje, como vemos, esta sociedad utópica se define por tres rasgos que permiten la dicha de los que en ella viven.

Primero: la ignorancia del "tuyo" y "mío", o sea de la propiedad privada. Segundo, como consecuencia del anterior: la comunidad de bienes. Y tercero: la liberación del trabajo ya que la naturaleza es tan pródiga que se vuelve innecesario dicho trabajo. El primer y segundo rasgos se encuentran ya en Platón y Tomás Moro y, con el tiempo se encuentran también en Rousseau. Pero el tercero o sea: la vinculación de la dicha con la liberación del trabajo, sólo lo encontramos siglos después en Marx, en *El capital*, cuando asocia la libertad con la creación de "tiempo libre", liberado del trabajo, como la esfera propia de la libertad. Es decir, con la liberación del trabajo se pasa del reino de la necesidad, como dice Marx, al reino de la libertad.

Pero, la descripción cervantina de la sociedad utópica no acaba aquí. Dice también Don Quijote en su discurso a los cabreros: "Y vuelvo a citarle— "Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia... No había fraude, engaño ni malicia mezclándose con la verdad y la llaneza. La justicia estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había sentado en el entendimiento del juez, por que entonces no había qué juzgar ni quién fuese juzgado. Las doncellas y la honestidad andaban, como tengo dicho, por doquier, sola y señera, sin temor que la ajena lasciva la menoscabase". —Hasta aquí la cita.

Se trata, pues, de una sociedad en la que sobre la base económico-social de la inexistencia de la propiedad privada y de la existencia de la propiedad comunal de bienes, impera en las relaciones entre los hombres, la paz y la concordia, así como la verdad y la franqueza, la honestidad y la justicia. Una convivencia que permite que las jóvenes puedan caminar solas, sin temor

a intentos lascivos, dueñas de sí mismas a su gusto y a su voluntad.

Tal es la imagen de la sociedad utópica, soñada por Don Quijote, que se dio según nos cuenta, en los tiempos dichosos de una "Edad de Oro", que obviamente nunca existió.

Como toda utopía, también la cervantina presupone una crítica del presente que, por contraposición a la "Edad de oro", la llama Cervantes en *El Quijote* "Edad de Hierro". Una edad en la que —como dice Don Quijote a los embobados cabreros que lo escuchan—, impera el fraude, el engaño y la malicia; en la que no existen la paz, la amistad ni la concordia y en la que el entendimiento del juez se asienta en la "ley del encaje". Una sociedad, lo que llamamos nosotros hoy una *ley del embudo*, una sociedad en la que por contraste con la de la "Edad de Oro", los hombres no ignoran —conviene recordarlo—, estas dos palabras "tuyo" y "mío"; o sea, la propiedad privada.

Pero, la crítica cervantina no sólo se da en un plano general, sino que apunta también a una realidad concreta, histórica: la de la España de su tiempo, flagelada por la corrupción y sujeta a la desigualdad social de la "nobleza de la sangre". Teniendo en la mira las desigualdades relaciones entre los hombres en esta España aristocrática, Cervantes lanza como un dardo certero estas palabras: —le cito— "No es un hombre más que otro..." Y agrega, apuntando con precisión al flanco: "... la virtud por sí solo vale lo que la sengra no puede valer".

Hay, pues, una crítica de la realidad española existente y hay una crítica también general en el plano económico de la propiedad privada, así como en el plano político-social de instituciones como la Iglesia y el Estado; así como una crítica moral de la corrupción, las injusticias, el engaño

y la deshonestidad.

También, como toda una utopía, se considera que los principios y valores en que se sustenta dicha utopía, o sea, dignidad, justicia, libertad, igualdad negada e inexistente, deben existir en esta realidad. Don Quijote no se limita a proclamar la superioridad y grandeza de esos valores y principios en la "Edad de Oro", sino que se propone, a lo largo de todas sus hazañas, introducir esos principios y valores en la realidad. Ponerlos en práctica es para Don Quijote un imperativo moral, cualesquiera que sean las consecuencias que pueda acarrear.

La utopía cervantina, por ello, no es sólo asunto de ideas o de ideales, sino de acción, de actividad práctica. La utopía es aquí no sólo la visión de un mundo ideal, sino de un mundo que debe ser y este *debe ser*, como imperativo moral, es el que empuja a Don Quijote a la acción, y por ello es ante todo un hombre de acción que como tal no se deja arrastrar por la especulación o la duda.

Convencido firmemente de sus principios y valores, no reflexiona sobre los cambios que la realidad pueda imponer a su acción. Don Quijote no duda nunca, ni nunca pone a sus aventuras ni a él mismo, en cuestión. Dice él: "Yo sé quien soy".

Convencido pues, de la bondad de sus principios y del deber de introducirlos en la realidad, Don Quijote es un hombre que se mueve y actúa sin autocriticarse nunca ni cambiar tampoco de estrategia ante los cambios que impone la propia realidad. Nunca retrocede ante los riesgos por graves que sean. Lo que dice Don Quijote de la libertad y de la honra puede extenderse a todos los principios y valores que impregnan las hazañas de Don Quijote. Dice él: "Por la libertad, así como por la honra se puede y se debe aventurar la vida..."

La utopía cervantina tiene, por ello, como protagonista a un hombre de acción. *El Quijote* es precisamente la narración de sus aventuras, es decir, de su comportamiento práctico, para convertir sus sueños, sus ideales en realidad. Y por ello, no se trata —dice Don Quijote— de “pedir al cielo” —como hacen los religiosos— “con toda paz y sosiego” sino que se trata de “ponerlos en ejercicio lo que ellos se limitan a peder” defendiéndolo —dice Don Quijote— “con el valor de nuestros brazos y los filos de nuestra espada”.

Ahora bien, si Don Quijote con sus aventuras, con su comportamiento práctico, persigue realizar el bien en la tierra; es decir, socorrer a los necesitados, defender a los débiles, castigar a los malvados, vemos también que este generoso comportamiento desemboca siempre en un fracaso. Ciertamente, cada aventura del Ingenioso hidalgo, se salda con un fracaso. Y el fracaso tiene consecuencias en algunas aventuras, como en el caso del pastor Andrés, al que no sólo no consigue ayudarlo, sino que le causa aún más daño que, lejos de obtener su reconocimiento, el reconocimiento del pastor por su generosa ayuda, su generoso empeño, sólo recibe el rechazo de aquél al que se proponía ayudar. Lo que nos muestra, por tanto, la genial novela de Cervantes con el fracaso de las aventuras de Don Quijote, como intento de realizar su utopía, es precisamente la imposibilidad de realizarla. Ahora bien, ¿puede interpretarse este fracaso como una advertencia de Cervantes contra todo empeño utópico, por noble y generoso que sea?

La pregunta en toda su desnudez, sería ésta: el fracaso innegable de la utopía quijotesca ¿puede significar el destino que aguarda a toda utopía? Pero para responder a esta cuestión, no hay que perder de vista que la utopía quijotesca es una utopía

concreta, que se localiza, por tanto, en un tiempo y espacio determinados y que si bien tiene como protagonista a un hombre imaginario, no se trata de un hombre abstracto, pura encarnación de una idea. Don Quijote es un loco ciertamente, pero un loco que por la genialidad de su creador, vive como un loco podríamos decir de “carne y hueso”. Pues bien, teniendo presente que se trata de una utopía determinada, concreta, cuyo saldo constante y final es el fracaso, cabe preguntarse: ¿Por qué fracasa una y otra vez Don Quijote? ¿Por qué su empeño de realizar el bien acaba siempre por mostrar el rostro adverso del fracaso?

Al tratar de explicar el fracaso de Don Quijote, o sea el de su utopía, no recurriremos a las teorías que, supuestamente, explican, con su generalidad y abstracción, el fracaso según ellos de toda utopía. Tal es, por ejemplo, la pretendida explicación que sostiene, que el empeño utópico entra en contradicción con la naturaleza humana, concebida ésta de un modo universal como insolidaria, egoísta o competitiva. Ciertamente, esta naturaleza humana, así concebida, corresponde a una forma histórica, concreta de ella: la del burgués insolidario, egoísta y competitivo. Hay otras llamadas “explicaciones” del mismo carácter especulativo abstracto en las que ahora no podemos, por falta de tiempo, detenernos.

Al preguntarnos: ¿Por qué fracasa la utopía quijotesca? Vayamos al texto mismo. Y ¿qué es lo que encontramos en él para explicarnos el fracaso de las hazañas del ingenioso hidalgo? Primero: que Don Quijote fracasa al invertir la relación entre lo ideal y lo real, y al volverse de espaldas a los cambios de la realidad que pretende transformar. Baste recordar las aventuras en que Don Quijote toma la venta por castiello o los molinos de viento por gigantes. Así

no se puede transformar lo real. Segundo: Don Quijote fracasa, asimismo, porque su fidelidad absoluta a los principios, le impide adecuar sus actos a los cambios en la realidad y hacerse cargo de sus consecuencias. Tercero: Don Quijote fracasa también por la inadecuación entre los ambiciosos fines que se propone realizar y los medios raquíticos de que dispone para ello: el escuálido rocín que cabalga, que monta y una olvidada lanza como arma. Cuarto: fracasa asimismo Don Quijote porque las condiciones sociales, las instituciones de la época y la ideología absolutista y católica de la Contrarreforma dominante, hacen imposible el humanismo, de raíz erasmista, que encarna Don Quijote. Y Quinto y último: fracasa Don Quijote porque el esfuerzo quijotesco, dado su carácter solitario, individual, sin la solidaridad y actividad colectiva necesaria, está condenado a la impotencia. La realización del bien en la tierra, no es una empresa individual, sino colectiva, social.

El fracaso de una utopía determinada, concreta, no condena al fracaso a toda utopía. Lo que Cervantes insinúa, y ésta es otra de las grandes lecciones de *El Quijote*, es que una utopía como la suya, fracasa si no se dan ciertas condiciones para su realización. En suma la gran empresa quijotesca de realizar el bien fracasa cuando las ventas se toman por castillos, cuando sólo se dispone de un jamelgo escuálido, cuando se actúa es una sociedad jerárquica y cerrada y se lleva a cabo esta noble tarea solitariamente, sin contar con la cooperación, la ayuda y la solidaridad de los demás.

Este fracaso concreto, al pretender realizar nobles ideales, no significa, por ello, que hay que renunciar a la utopía en nombre del más burdo y craso realismo. No se puede vivir sin utopías como quisieran vivir los agoreros que hoy proclaman su

fin. Y Cervantes, después del fracaso de su héroe no renuncia a la utopía.

El capítulo final de su genial novela, titulado “De cómo Don Quijote cayó malo y del testamento que hizo, y su muerte”, así lo atestigua. Al transformarse Don Quijote en Alonso Quijano, o sea de loco en cuerdo, y acercarse el final de sus días, pareciera que después de tanto fracaso sus sueños se van a disipar al tomar tierra y, que la utopía de Don Quijote va a morir con él. Y sin embargo, no es así, pues ahora es este Sancho, su escudero, que hasta ahora ha vivido en la más burda y plana realidad, él es el que se hace cargo del legado utópico de su amo, ya cercado por la muerte, al decirle Sancho a Don Quijote: “Levántese de esa cama, vámonos al campo”.

Con lo cual Cervantes apuntala a lo que se desprende de una lectura de su obra como utopía. Primero: que una utopía, como la quijotesca, está condenada al fracaso. Segundo: que esto no significa, sin embargo, el fin de la utopía. La utopía es tan necesaria e insoslayable como la aspiración humana a una vida mejor, más digna, más libre, más justa y más igualitaria. Tan necesaria e imperiosa e indispensable que, como demuestra el ingenioso hidalgo cervantino, merece correr los riesgos, obstáculos que hay que correr al realizarla. Tercero: que esta utopía necesaria para trascender el mundo existente y vivir una vida mejor, será una locura si no toma en cuenta la realidad que se pretende transformar.

Tal es la lección que nos brinda la lectura de *Don Quijote de la Mancha* en tiempos como los nuestros en que, ante el fracaso de una utopía histórica, concreta, se proclama el “fin de la utopía”.

Y tal es, la respuesta nuestra a la pregunta que nos hacíamos al principio: ¿Se puede leer Don Quijote como una utopía? No.

## IN MEMORIAM

La dirección y el Consejo de Redacción de la Revista *Dialéctica* comunica a sus lectores el sensible fallecimiento, y se une a la pena de familiares, amigos y de la comunidad universitaria, de sus colaboradores.

### HERMILO BOFFA SALDIERNA

Maestro del Colegio de Filosofía, de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, al que se incorporó desde los dos primeros años de fundación. Su deceso ocurrió el 30 de diciembre del 2005. Los integrantes del Colegio de Filosofía le rindieron un merecido homenaje en el mes de mayo al recibir, de parte de los familiares, su biblioteca personal.

### ALFONSO VELEZ PLIEGO

Rector de la BUAP (1981-1984) (1984-1987). Integrante del grupo fundador de la Revista *Dialéctica*, director de la Escuela de Filosofía y Letras. Miembro, desde su fundación, del Consejo de Redacción de nuestra Revista. Falleció el 26 de julio de 2006. El Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP lleva, a partir de entonces, su nombre.

### CONRADO GILBERTO CABRERA QUINTERO

Maestro del Colegio de Historia, de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Egresado de nuestra institución, colaborador de *Dialéctica*. † 2 de Enero de 2007.