

Documento:
Adolfo Sánchez Vázquez

dialéctico

■ Nueva Época ■ Año 34 ■ Números 43 ■ Primavera 2011 - Verano 2011 ■



TEXTOS DE:

Manuel Guillén • Vladimir Jvoshev • José Ramón Fabelo Corzo
Mariano Félix Eugene Gogol • Michael Löwy • Samuel González

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

ISSN 0185-7770

\$ 50.00 pesos



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE PUEBLA

RECTOR

ENRIQUE AGÜERA IBÁÑEZ

SECRETARIO GENERAL

JOSÉ RAMÓN EGUÍBAR CUENCA

dialéctica

DIRECCIÓN

ROBERTO HERNÁNDEZ ORAMAS

GABRIEL VARGAS LOZANO

CONSEJO EDITORIAL

JUAN MORA RUBIO+

ALFONSO VÉLEZ PLIEGO+

SILVIA DURÁN PAYAN

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR

MARIO SALAZAR VALIENTE +

JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO

LUIS ARTURO JÍMENEZ 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 Roces+, Luis Cardoza y Aragón+, Adam Schaff (Polonia), Giuseppe Vacca (Italia), Elmar Altwater (Alemania), Vjdoslav Mikecin (Croacia), Francisco Fernández Buey (España), Ruy Mauro Marini + (Brasil), John Holloway (Inglaterra), Juan Brom, Samir Amin (Senegal) Arturo Andrés Roig (Argentina) Víctor Flores Olea, Nestor García Canclini, Arnaldo Códova, Lucio Oliver Costilla.

**CONSEJO DE COLABORACIÓN
NACIONAL**

Enrique Doger Guerrero, Severo Martínez Peláez+, Carlos González Durán, Alberto Saladino, José Luis Balcárcel, Miguel Concha, José Marúm Doger Corte, Enrique Dussel, Enrique de la Garza, Carlos Vilas, Bolívar Echeverría+, Arnoldo Martínez Verdugo, Raquel Sosa, María Rosa Palazón, Héctor Díaz Polanco, Salvador Millan, Alejandro Gálvez, Francisco Piñon, 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.

Dialéctica

Revista cuatrimestral,
nueva época. año 33 núm. 42
invierno 2009 - primavera 2010

Benemerita Universidad Autónoma de Puebla
Núm de certificado de reserva: En tramite
4 Sur No. 104 Col. Centro, C.P. 72000

Núm. de certificado de licitud de título:

En tramite

Núm. de certificado de licitud de contenido:

En tramite

Impresa en los talleres de:

El Errante Editor S.A. de C.V.

Privada Emiliano Zapata 5947,

Col. San Baltasar Campeche,

C.P. 72550, Puebla, Pue., México.

Distribuidor:

Palafox y Mendoza 227 Col. Centro.

C.P. 72000

revistadialectica@hotmail.com

rhoramamas@yahoo.es

Tel. y Fax: -01-222-2461002

Puebla. Pue.

Información y pedidos en la

Ciudad de México: Tel. 55 32 06 35

Precio por ejemplar: \$50.⁰⁰

EDITORIAL

LA SEP Y LA ELIMINACIÓN DE LAS HUMANIDADES

Como hemos venido documentando en nuestra revista, el gobierno mexicano inició mediante los Acuerdos 442 y 444, publicados en el Diario Oficial de la Federación los días 26 de septiembre y 21 de octubre de 2008, respectivamente, toda una “Reforma Integral de la Educación Media Superior” (RIEMS) que afecta a millones de jóvenes. Esta reforma, a diferencia de otras que ha habido en el país y que han suscitado amplios debates en las Cámaras de diputados y senadores porque se encuentra involucrada la idea de país y de ciudadano que se quiere desarrollar, ha pasado casi en silencio.

Los artífices de la RIEMS, sin mediar ninguna argumentación (si hubiera alguna), suprimieron, sin más, el área disciplinar de humanidades de tal forma que la literatura, por ejemplo, quedó incluida en el área de comunicación, al lado de inglés y computación. Por su parte, las disciplinas filosóficas (ética, lógica, estética e introducción a la filosofía), que tradicionalmente han formado parte de los planes y programas de estudio de ese nivel, fueron enviadas a cumplir una función que llaman “transversal”, lo que equivale, en los hechos, a su desaparición como disciplinas íntegras.

Cuando los profesores de filosofía de los niveles medio-superior y superior conocieron estas reformas, conformaron un “Observatorio Filosófico de México” (OFM), conformado por diversas asociaciones de filosofía, e iniciaron una serie de protestas que recibieron una gran solidaridad por parte de profesores y estudiantes del país y del exterior. Por tal motivo, las autoridades se vieron obligadas a llegar a un Acuerdo (Núm. 488), que se publicó en el Diario Oficial de la Federación, el día 23 de junio de 2009, con la firma al calce del Mtro. Alonso Lujambio como Secretario de Educación Pública. En este Acuerdo, aprobado por unanimidad por todas las autoridades educativas del país, se consideraba que se creaba el Área de Humanidades (transitoriamente unida a la de Ciencias Sociales pero claramente distinguida) y que se reponían las disciplinas filosóficas de ética, lógica, estética y filosofía (véase la página del OFM: www.ofmx.com.mx). A partir de este momento, se podía considerar que las autoridades harían lo conducente, es decir, indicar que se cumplieran los términos del Acuerdo en todas las escuelas de enseñanza media superior del país, sin embargo, pasaron los meses y no se veía ningún movimiento al respecto. Fue por ello que el OFM realizó un coloquio que ahora se ha convertido en un libro titulado *La situación de la filosofía en la Educación Media Superior* (Ed. Torres, México, 2008), en donde se pudo comprobar fehacientemente que, a partir del anuncio de la RIEMS, se habían suprimido las materias filosóficas en

algunos lugares; se habían disminuido en otras y se habían cambiado de nombre en otras más. Ante ello, la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía; la Sociedad Interamericana de Filosofía y los filósofos reunidos en el XVI Congreso Interamericano de filosofía, que se llevó a cabo en Mazatlán, Sinaloa, en diciembre de 2010, firmaron una carta en la cual se exigía el cumplimiento del Acuerdo 488. Ni el presidente Felipe Calderón ni el secretario de la SEP, se dignaron responder. Sin embargo, el subsecretario invitó a los miembros del Observatorio a una reunión en la que se expuso la posición de las autoridades: no se crearía el Área de Humanidades en forma independiente (como lo había planteado inicialmente el OFM) ni se repondrían las materias filosóficas. La razón que se dio fue que en la RIEMS no hablaban de disciplinas sino de “competencias”. Por tanto, para ellos estaba autorizado que se cambiaran los nombres y se cumplieran las competencias en algunas de las materias impartidas. En otras palabras, se cumplía el lema de Lampedusa, “que todo cambie para que todo quede igual”. Por otro lado, la RIEMS establece la constitución de un “Sistema nacional de bachillerato” (SNB) y la designación de una instancia independiente para la certificación del cumplimiento de la RIEMS.

La decisión de las autoridades de no cumplir con el Acuerdo 488 es muy grave por varias razones. En primer lugar, porque un Acuerdo publicado en el Diario Oficial de la Federación debe ser cumplido, ya que nos encontramos en un Estado de derecho. En segundo lugar, el razonamiento sobre el método de competencias invierte las prioridades, ya que primero está el problema de qué es lo que debe enseñarse a los jóvenes y luego el cómo enseñarse. En tercer lugar, si el método de competencias implica la eliminación de la enseñanza de las humanidades y las materias filosóficas, lo que procede es: o bien modificar la interpretación del método o bien sustituirlo. En el libro mencionado se abordan varios aspectos de esta problemática. En cuarto lugar, las autoridades insisten en que pueden crear materias como la que conformaron en El Colegio de Bachilleres (ciudad de México) denominada “Construcción de la ciudadanía” y con ello cumplirán las “competencias filosóficas”. Lo que ha ocurrido en la práctica es que en dicho plantel ya no se enseñan ni la ética, ni la estética, ni la lógica ni la introducción a la filosofía y todo se concentra en la materia mencionada. Lo que se ha dicho es que no es pedagógico el concentrar todas las disciplinas en una sola y mucho menos bajo un título que implica el concurso de otras disciplinas. La verdad es que, en el fondo, se pretenden eliminar las disciplinas filosóficas.

Si se atiende al tema de lo que debe ser parte de la formación integral del estudiante, podemos concluir que las materias filosóficas son esenciales: la ética permite que los jóvenes tengan conocimientos para enfrentar la crisis de valores, la violencia y todo lo relacionado con el comportamiento moral; la enseñanza de la estética les sirve para

profundizar en otras dimensiones de la vida como las revela el arte y la literatura; la lógica les permite ordenar sus ideas en forma correcta y la filosofía les permite, por lo menos, introducir un diálogo racional que es base para la democracia. La filosofía, como dice la Unesco, es una escuela necesaria de la libertad. Sin embargo, la tendencia subyacente a la RIEMS es adiestrar al individuo para el cumplimiento de un oficio. Se trata de una reforma tecnocrática que, mediante el método de competencias busca eliminar las humanidades, lo cual implica que no egresarán como personas verdaderamente competentes y conscientes de la realidad en que viven. Las comunidades filosófica, científica y cultural no pueden aceptar esta forma de entender la educación de los mexicanos.

Por otro lado, hacemos un llamado a las Universidades que tienen sistemas de preparatoria para que no cedan su autonomía, por una razón: el conocimiento no debe estar subordinado a las decisiones políticas del gobierno. La educación que imparta el Estado no puede definirse en función de las necesidades de las grandes transnacionales sino a partir de las necesidades de la sociedad en su conjunto. A nuestro juicio, las Universidades no pueden ni deben ceder en su autonomía académica, y menos en el caso de los sistemas de bachillerato que se encuentran bajo su responsabilidad. Las Universidades deberían exigir la integración plena de las humanidades y mantener en sus sistemas de preparatoria las necesarias disciplinas filosóficas, a menos de que declinen de su carácter de Universidades y se conviertan en Centros de adiestramiento

(GVL).

MÉXICO, CIUDAD DIVIDIDA POR UNA MEMORIA DE *LO POLÍTICO*¹

donovan adrián hernández castellanos

*Guerras y revoluciones
han caracterizado hasta ahora la fisonomía del siglo xx.
Hannah Arendt, Sobre la revolución*

*Pero, ¿qué le ocurre a una pasión en la ciudad?
Nicole Loraux, Madres en duelo*

¿Puede construirse una memoria civil que no se levante sobre el olvido de sus divisiones? Tristemente la historia de la democracia antigua y contemporánea ha contestado de forma negativa: desde los juramentos de Olvido en el Pireo griego, hasta las modernas políticas de reconciliación en Sudáfrica y el Cono sur, el valor impuesto por el Estado en transición a la democracia ha sido la unidad nacional en lugar del *desacuerdo*;² suprimiendo con ese gesto a la disidencia como factor estructural de lo político y no como un exceso del mismo, corregible en consecuencia. Pero los efectos devastadores de esta política del olvido no se detienen ahí. Este acto *suprime* con la misma exclusión el testimonio y la publicidad del adversario, despoja al “otro” de su humanidad y su voz, y lo configura como enemigo absoluto de los autoritarismos de Estado; confirmando en el terreno público la gramática *beligerante* que se decía superada, como ocurrió con la llamada “teoría de los dos demonios” en Argentina, también reproducida en México. Una pregunta se impone, pues, pese a todo, la democracia moderna no parece haber salido de la lógica amigo-enemigo que caracterizaba al pasado autoritario.³ De modo que la legalidad, la normalidad y la continuidad de la ciudad, siempre se han sobrepuesto a la discrepancia debido al “olvido fundador” decretado por la soberanía nacional⁴ en los momentos de transición de la justicia o de refundición del Estado. Lo que significa que la democracia es olvidadiza por conveniencia, pero también por *estructura*; o lo que es lo mismo, que la democracia —muy a su pesar— prolonga el “huracán” del progreso que se funda sobre las *ruinas* legadas por los muertos, por sus divisiones y por sus luchas internas; se instaura sobre la pluralidad reducida a oposición, a la que busca restituir políticamente (representativamente) pero también olvidar con la misma fuerza seleccionadora.

Donovan Adrián Hernández Castellanos. Maestro en filosofía por la UNAM. Es integrante de los papiit “Reflexiones marginales” y “Alteridades y exclusiones: diccionario para el debate”. Profesor en el Centro de Estudios Universitarios Emmanuel Kant. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y libros colectivos; y ha participado en congresos nacionales e internacionales sobre políticas de la memoria y cuestiones de género. Actualmente está por aparecer su libro *La crisis en la cabeza*, Michel Foucault.

El mecanismo de la transición, su *tecnología política* (Foucault, 2003) —de la que no está libre nuestro país—, trabaja en la posteridad con un automatismo alarmante: el olvido soberano ataca las causas del conflicto que lo ha motivado tanto como a sus actores, a los que desconoce su carácter político; *supresión* de la memoria y del discurso de los disidentes del antiguo régimen que asedia las situaciones de injusticia y de malestar ocasionados por los actos criminales perpetrados por los propios hombres de Estado, al reprimir un proceso político al interior de la sociedad, ya sea revolucionario —como ocurrió en Chile o de duelo por las víctimas desaparecidas por el autoritarismo. Víctimas de lo que, sintomáticamente, tanto en México como en Argentina, ha sido llamado por el Estado como “guerra sucia” —con lo cual se borra nuevamente el carácter político de la injusticia padecida, atribuyéndola a los excesos individuales o al “selo” de los milicos por cumplir con su deber “anti-subversivo”; en lugar de atribuirlo, como corresponde, al ámbito de desventura sistémico del propio régimen, en el cual todos vivimos hoy día—.



A fuerza de repetición mediática, el sintagma “guerra sucia” ha introducido un *daño* en aquello que pretendía describir o dominar con una fuerza de olvido: ha obliterado las memorias de los antagonistas y ha resuelto el conflicto como un exceso insignificante de la historia nacional. Paradójicamente la fuerza de la repetición ha terminado por fijar en el imaginario colectivo la existencia de un acontecimiento que obedece a tal nombre, aunque se lo presente indiscriminadamente como un suceso ya rebasado y que no mueve las pasiones del público consumista de espectáculos empobrecidos. Esto ocasiona un nuevo problema, pues la memoria de la violencia no sólo estaría amenazada por la supresión de la información, sino por la sobreabundancia; lo cual, para algunos críticos, ha introducido un efecto *anestésico* en la opinión pública, un efecto estetizante del urbanismo.⁵

Ante este escenario conviene que nos preguntemos ¿cuáles son los marcos mediante los cuales la ciudad se relata sus *érga*, es decir sus actos y en este caso sus memorias *sometidas*? Ello supone preguntarse por el marco narrativo al que necesariamente recurren las memorias colectivas; puesto que éstas se distinguen de los recuerdos privados por su marcado carácter público, político, discursivo y objetual (*alegórico* diría Benjamín), por el cual las memorias colectivas son actos, acciones, formas de intervenir las relaciones de poder, que plantean un cuestionamiento radical a la subjetividad y a la experiencia urbana. Es más, a través de ellas se generan nuevas experiencias de lo político y de la ciudad, haciéndole re-habitable a los *espectros* de los desaparecidos la ciudad que les despertó sus pasiones revolucionarias, aunque sea efímeramente, para contárnoslas de nuevo mediante las ruinas de la *stásis*, volviendo a socializar, una y otra vez, la “tradicción de los oprimidos”.⁶ Y por cierto que la ciudad también habla consigo misma y se relata. Ha-

bla consigo misma a través de sus ciudadanos y esta experiencia de la pluralidad puede hacer de ella un hervidero de pasiones republicanas, y, en consecuencia, de *virtud* política —como bien sabía Maquiavelo— aunque ello nos obligue a considerarla como un sujeto eminentemente político. Pues la ciudad es la experiencia de la diversidad, un verdadero resquicio genealógico o dialéctico de la Historia, aunque ésta sea soterrada por los actos monumentales, como el Bicentenario del gobierno federal que busca despolitizar el pasado nacional apartándolo de la memoria y de la vida (Nietzsche, 1999).



Se diría que bajo el *dictum* “la ciudad en paz lo está primero consigo misma”, la política de la memoria del Estado mexicano revitaliza la tradición griega del *mésos*, estableciendo el lugar geométrico de una vida política sin choques en el Zócalo del centro histórico, reuniendo a ciudadanos intercambiables en la medida en que todos son semejantes unos a otros, para que sean el público del gran espectáculo de la patria en un festejo vacío de historia y vacío de memoria política (vacío por ende del pluralismo del que tanto hace ostensión). El reparto isonómico se transformará en una *figura* que la colectividad de los ciudadanos desmemoriados desea darse a sí misma bajo el signo tranquilizador del consenso al grito de “todos somos mexicanos”, para recubrir lo que la ciudad no quiere ver y ni siquiera pensar, es decir, que en el núcleo de lo político, el conflicto existe de manera potencial o actual, y que la denegada división en dos es la otra cara de la bella Ciudad-una. ¿O acaso no recordamos Atenco, Acteal, Tlatelolco, Cd. Juárez y Oaxaca? La división de clases, obviada por la “guerra sucia”, es una marca de la injusticia política del sistema capitalista de producción, por más que se la maquille con buena conciencia. Su *dispositivo* continúa produciendo las mismas víctimas que las de entonces, aunque su escenario haya cambiado. Y no ha cambiado tanto.

Es en este sentido que me pregunto si el recuerdo de los movimientos armados no es el anverso de las políticas de la memoria espectaculares que organiza el Estado, siendo su correlato algo así como la “crónica de una rememoración anunciada”; ¿aunque fuera así, se pierde su *kairós*, su fuerza de crítica? ¿O éste se conserva por el acontecimiento incalculable que caracteriza a la memoria política y sus exigencias de verdad y justicia, esto es, su apertura a lo por-venir? Precisamente no se entendió de esta forma la tarea de la memoria dañada en las sociedades que pusieron en marcha “políticas de la justicia”; pienso en países como Chile, Uruguay, Argentina y Sudáfrica, que abandonaban un pasado autoritario —del que nosotros no hemos salido⁷— para entrar en una democracia urgida de amnesia ante el terror represivo, según sostuvo la nueva clase política en ascenso.

Para estos representantes del nuevo régimen y su pensamiento civil, la tarea primordial en el nuevo Estado era la de establecer un marco normativo útil para la reconciliación nacional y no para la distribución

de la justicia retributiva al aparato represor que le antecedió inmediatamente. El recuerdo, se argumentó, debía servir para el apaciguamiento de los rencores; aunque ello significara, en la práctica, la promulgación de decretos de amnistía para los representantes de las fuerzas armadas y de la guerrilla durante la *guerra sucia*, así como de leyes de “obediencia debida” a los militares subordinados que atentaron contra los derechos políticos y humanos de los disidentes, tanto en el ejército como en el *apartheid*.



Uno de los mecanismos orgánicos, institucionales, pero también ciudadanos que pusieron en marcha estas “políticas de la justicia” fue la creación de Comités de Verdad y Reconciliación —que en México se comenzaron casi inmediatamente después de los actos de represión, cuando el Palacio negro de Lecumberri se convierte en archivo—, los cuales buscaron dar un reconocimiento global a los acontecimientos históricos pasados, y reparar los daños sufridos por las víctimas. No debe dejarse de lado que estas “políticas de la reconciliación” fueron supeditadas a las retóricas del perdón iniciadas por el Estado democrático, que impuso una gramática estructuradora de los debates sobre la justicia e hizo que incluso los protagonistas más reticentes de la guerra sucia modificaran sus argumentos.

El perdón fue la piedra de toque en las arquitectónicas de la “reconciliación y la unidad nacional” en todos los países que hemos mencionado; sin embargo, estas arquitecturas nacionales fueron concebidas por los protagonistas y por las asociaciones civiles como una nueva máscara del olvido represor que habían enfrentado en el antiguo régimen, por lo cual ni la amnistía ni los relatos históricos que debían hacerla aceptable parecieron quebrantar la lógica unitaria que caracteriza la acción de los regímenes autoritarios. Ello cuestionó fuertemente la vigilante coherencia con la que las ciudades protegen la esfera de lo político de los comportamientos y afectos que pueden alterar el orden. Y el duelo está entre esos afectos desestabilizadores.

El duelo de las Madres de Plaza de Mayo por sus hijos desaparecidos sabe algo que las políticas de Estado desean ignorar; sabe que el perdón, como la memoria, como el olvido, no puede ser decretado desde el mismo escritorio que se utilizó para enviar a los vivos a su desaparición; saben que no corresponde a la ley contar la Historia, aunque esta historia esté del lado de la memoria impregnada de venganza y de un resentimiento tal que amenaza a lo político en su aspecto más positivo. ¿O no han sido declaradas las Madres como enemigas de la reconciliación y por lo tanto de la patria, por aquellos que decretan el olvido? Quizá este duelo colérico sabe que no se puede construir la memoria de lo político sin incluir dentro de sí las divisiones, las tensiones irreconciliables entre dos proyectos de Nación, entre dos prácticas de la lucha civil y política; en suma, que no hay memoria de lo político sin contar en ello a la *stásis*. De ahí el rechazo de la memoria cuando pretende ser la

guardiana de las rupturas y de las brechas. La ciudad —dice el sentido común, tan viciado de olvido— quiere vivir y perpetuarse sin discontinuidad, es importante que los ciudadanos no se desgasten llorando. Las políticas de la memoria en resistencia le responden: el duelo, ese desbordamiento de la pasión política (*páthos*), es imprevisible, inventivo y siempre nuevo, siempre renovado por el deseo de justicia, deseo que deja su marca en el espacio público de la ciudad, que la conserva como una huella en negativo; sea en la rondas de Plaza de Mayo, sea en el Zócalo mexicano o en conmemoraciones que tratan de entender los motivos, las causas y las circunstancias por las cuales la guerra sucia siempre será nuestra contemporánea, lo queramos o no.



A su manera, estas políticas de la memoria son un deseo de *inservidumbre voluntaria*, de *virtud* política.⁸ Sin embargo, como escribió Todorov en 1995, “lo que la memoria pone en juego es demasiado importante para dejarlo a merced del entusiasmo o la cólera” (Todorov, 1995:15). Dado que, portadoras de un pasado en conflicto, las memorias colectivas, como tales, son forzosamente una selección, algunos rasgos del suceso de la “guerra sucia” serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados; y éste es, según Todorov, el rasgo constitutivo de las propias memorias, la selección y por ende cierta dialéctica irresuelta entre *supresión* y *conservación*. La memoria es una máquina imperfecta, pero una máquina que, si ha de ser política, deberá restituir a su proceder el difícil elemento de la *igualdad* sin el cual occidente no puede comprender a la política. Paradójicamente, la *igualdad* es la condición de posibilidad de los *desacuerdos* en democracia —y consecuentemente de la pluralidad y de las relaciones políticas—, según argumentó Jacques Rancière en *La méfente*.⁹

Si la memoria no se opone en absoluto al olvido es porque depende de otras memorias de lo ocurrido, y en consecuencia depende de un lugar y un espacio en el cual la igualdad les permita escuchar los relatos del otro, y donde el narcicismo ceda lugar a la divergencia, a la pluralidad, incluso a la contradicción de sí; es decir que las políticas de la memoria deben dar lugar a la división que les dio su origen, a la contradicción en las luchas sociales: entre los represores y quienes fueron reprimidos. Pero, ¿eso es posible? ¿No reproduce eso una violencia que los disidentes desean evitar? ¿Pero cómo evitarla? ¿Cómo podemos evitar el dolor del trauma cuando es lo único que tenemos para conocer la verdad de lo ocurrido? ¿No será eso volver a llevar la guerra sucia a la misma memoria? ¿La estructura de las memorias colectivas es, entonces, una estructura *beligerante*, *supresora de la diferencia*? ¿Todo *saber sometido* es un saber *antagónico*?¹⁰

Ello plantea un severo problema sobre nuestro concepto de lo político. Un problema, entonces, de análisis del discurso y del vocabulario con el que decimos y trabajamos lo colectivo. Lo anterior parece confirmar la desoladora opinión de algunos críticos, según la cual el

siglo xx ha conocido una particular simbiosis entre las esferas de lo político y de la guerra que dañan nuestra relación con la pluralidad. Este modelo de las relaciones de poder como “*guerra perpetua*” reduce el ámbito de la diferencia a la oposición entre amigos y enemigos, que caracteriza los totalitarismos del siglo pasado. De esta forma la política, como la guerra, se instrumentaliza en función del enemigo al que, por razones estratégicas, hay que dar muerte, simbólicamente mediante la supresión de sus relatos, pero también físicamente a través de las *necropolíticas* inauguradas por el colonialismo (Mbembe, 2003). A decir de Traverso, las guerras coloniales presentan rasgos típicos de la guerra civil moderna. Esta última no es un conflicto interestatal sino una ruptura del orden interno de un Estado que ya no está en condiciones de imponer su monopolio de la violencia. Puesto que en una guerra civil los enemigos son dos facciones en el seno de un mismo Estado de las cuales sólo una posee status legal;¹¹ al mismo tiempo, la distinción entre civiles y combatientes se hace muy problemática, porque el derecho de guerra no puede aplicarse en un conflicto que opone a dos enemigos pertenecientes a la misma comunidad pero para los cuales ya no existe una ley común. La consecuencia de ello, a los ojos del historiador italiano, es que el enemigo legítimo (*iustus hostis*) desaparece (Traverso, 2006:120). En este sentido, las estrategias “antisubversivas” prolongan y agudizan esta tendencia. Para Lefranc la doctrina de la seguridad nacional, así como el *apartheid* de los años 70, reproducen la teoría de la guerra contrarrevolucionaria, elaborada por el ejército francés en Indochina y en Argelia y por el ejército estadounidense en Vietnam. Por las razones anteriores, no es gratuito que el Otro que construyeron los militares argentinos fuera definido como un *subversivo* que se oponía a los valores que la hegemonía defiende —civilización cristiana, familia heterosexual, autoritarismo político, etcétera—; ese Otro de contornos imprecisos al que “era preciso encerrar en los campos de concentración para luego eliminarlo” (Calveiro, 2002:152), sin duda es una *construcción reactiva*. Subversivo era una categoría realmente incierta, como saben los testigos que padecieron la represión, que primero designaba las organizaciones armadas y sus entornos (militantes políticos y sindicales vinculados de alguna forma con la guerrilla), y que después incluía a todo grupo político o partido opositor, así como a toda asociación en defensa de los derechos humanos. Para el autoritarismo de Estado, todas estas formas de la disidencia estaban vinculadas con una conspiración internacional dedicada a desprestigiar al gobierno; por ello no es aventurado afirmar que la lucha del ejército contra la “subversión” comunista fue inspirada en los mismos principios de la “pacificación colonial” (Lefranc, 2004:30).

Pero con esto, ¿le dejamos la última palabra al autoritarismo? Si bien ni la guerrilla ni los militares, ni los campos de concentración fueron algo ajeno a la sociedad en su conjunto, es necesario reconocer que la



tarea política de la memoria excluye el mero *pasaje al acto* del síntoma postraumático y cede su lugar a la *elaboración* de los daños; la cual supone responsabilidad con el pasado pero también con el por-venir. Por lo tanto la *elaboración* es un trabajo crítico, democrático, un trabajo *diferencial* que reintroduce la pluralidad de fuerzas de lo político, en lugar de supeditarla a la lógica dual del totalitarismo y su ingeniería social, o su clausura de horizontes de reflexión, que vence la inercia de olvido sobre la que se monta la democracia en transición —o la democracia que, como la mexicana, se niega a reconocer como parte de la historia nacional el conjunto de los sucesos que llamamos “guerra sucia”—. Este trabajo *diferencial* debería poner de manifiesto la incapacidad del pensamiento civil que consiste en tratar el conflicto interior (lo que hemos llamado, siguiendo a Loraux, con el nombre de *stásis*) como algo inesencial y exterior a nuestra definición de lo político. Por eso, a la pregunta inicial de este texto, sobre si puede construirse una memoria civil que no se levante sobre el olvido de sus divisiones, me parece que la respuesta desde la memoria resistente debería ser: sí, sólo puede haber memoria de lo político si podemos recordar las divisiones internas que constituyen nuestra sociedad. Ello abriría otras preguntas, como por ejemplo: ¿Hablar de “guerra sucia” desde la resistencia no obedece a la misma lógica estatal que busca expiación por los crímenes contra la humanidad que produjo en el pasado? Se trata aquí de la reproducción de una *ley* inserta en la cuestión del *archivo*.



Derrida no dejó de insistir en la necesaria relación de la memoria con una prótesis tecnológica, fuera ésta la propia lengua —aquella que llamamos nuestra lengua “natal” — o las modernas técnicas de conservación (grabaciones digitales, de audio, visuales, etcétera). De esta manera la pregunta por la memoria del mal, como es la que aquí nos compete, no estaría libre de una reflexión sobre el *mal de archivo*. Y éste, en su inscripcionalidad primera, responde a la voz griega del *arkhé*, que significa principio tanto como *mandato*. El archivo, sostuvo el argelino-francés, es un lugar de autoridad pública reconocida —un Estado, fratriárquico o, como aquí, asediado por la *stásis*—. Por eso no debería sorprendernos que el moderno archivo donde se encuentran los documentos que atañen al acontecimiento negado de la “guerra sucia”, se encuentren en la cárcel que sirvió como tecnología de reproducción de la violencia desde los años sesenta. El Palacio negro de Lecumberri es así una muestra de que, en este huracán que —siguiendo a Walter Benjamin— llamamos progreso, el pasado nunca está a salvo de ser *suprimido* violentamente ni de ser borrado de las memorias vencidas; pero que tampoco los vencedores pueden ser los dueños últimos de la verdad, de la memoria y del archivo del mal. El Palacio de Lecumberri, antigua maquinaria del tormento, es hoy, y desde 2002, una ruina de la *stásis* que, interrogada con fervor político y justiciero, puede convertirse en el artefacto progresista a partir del cual podemos construir

una memoria de lo político que incluya las divisiones en el tejido social; no para restituir el dolor y actuar el síntoma sin mediación sino para montar políticas de la memoria en contra de que Lecumberri se vuelva a repetir. Parte de esta tarea política, democrática o *anamnésica*, es saber que México es una ciudad dividida...



Bibliografía

- BENJAMIN, Walter (2007). *Obras Libro I, vol. I*. Madrid Ed. Abada.
- _____ (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ed. Contrahistorias.
- BUCK-MORSS, Susan (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Ed. Interzona.
- CALVEIRO, Pilar (2002). *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*. México: Ed. Taurus.
- DERRIDA, Jacques (1995). *Espetros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Ed. Trotta.
- _____ (1997). *Mal de archivo* Madrid: Ed. Trotta.
- FOUCAULT, Michel (2006). *Defender la sociedad*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2003). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Ed. Siglo XXI.
- _____ (2003). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Ed. Tecnos.
- LACLAU, Ernesto y Chantal Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- LEFRANC, Sandrine (2004). *Políticas del perdón*. Madrid: Ed. Cátedra/PUV.
- LÓPEZ LIMÓN, Alberto G. (2006). *David Sánchez Sarmiento: Por la senda de la revolución*. México: Ed. 23 de Mayo.
- LORAUX, Nicole (2008). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. España: Ed. Katz.
- _____ (2008). *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Ed. Akal.
- _____ (2004). *Madres en duelo*. Madrid: Ed. Abada.
- NIETZSCHE, Friedrich W. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida (II intempestiva)*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- RANCIÈRE, Jacques (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- TODOROV, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Ed. Paidós.
- TRAVERSO, Enzo (2006). "Entre Behemoth y Leviatán: Pensar la guerra civil europea (1914-1945)", en Sánchez Dura, Nicolás (comp.) *La guerra*, Valencia: Ed. Pre-textos.

Páginas electrónicas:

- Martínez de la Escalera, Ana María. "Políticas de la memoria colectiva: beligerancia o diferencia". [Consultado el 19 de mayo de 2010] Disponible en la WWW: <http://posgradopueg.files.wordpress.com/2007/08/lec2_politicabeligerancia.pdf>.
- Mbembe, Achille. "Necropolitics". [Consultado el 19 de abril de 2010] Disponible en la WWW: <<http://www.jhfc.duke.edu/icuss/pdfs/Mbembe.pdf>>.

Schmitt, Carl. "Teoría del guerrillero". [Consultado el 14 de mayo de 2010] Disponible en la WWW: <<http://www.scribd.com/doc/28660735/Schmitt-Carl-Teoria-del-Guerrillero>>.

Notas

- ¹ Una versión anterior de este ensayo fue presentada el 21 de mayo de 2010, en el Congreso Nacional "Lucha armada. memoria, historia y proyecto social", organizado por la UACM y la FES Iztacala de la UNAM.
- ² De carácter necesariamente democrático, en el sentido asignado por Rancière a este significante. Véase *El desacuerdo*. Argentina: Nueva Visión, 2006. ¿Ello puede combatir la política del olvido democrático?
- ³ A pesar de que esa ha sido la tarea que le ha asignado la teoría política contemporánea. Sabido es que para Laclau y Chantal Mouffe *lo político* es una dimensión antagónica que debe ser domesticada por *la política democrática* mediante la conformación de los antiguos enemigos en adversarios, por lo tanto en interlocutores que respeten, al menos, el derecho a la vida del otro —y, nosotros agregaríamos, el derecho a escuchar y a pronunciar el discurso político y memorioso del otro—. Pero el argumento contundente, que proviene de los trabajos de Nicole Loraux en antropología de lo político en Grecia, es que nunca ha habido una democracia, por más radical que sea, que no se instaure sobre un olvido de lo político, y en consecuencia sobre un olvido de las víctimas del pasado violento que caracteriza toda guerra de sedición, o posicionamiento antagónico que los griegos llamaban *stásis*. Para Loraux la democracia griega sólo se funda sobre un olvido, o sobre un juramento de olvidar las guerras intestinas que se libraron entre los griegos de Atenas durante la batalla de los Treinta; esta ceremonia conforma una "política del olvido" sobre la que hay que reflexionar hoy en día, haciendo un uso mesurado y crítico del anacronismo en historia, como lo sostiene y realiza la propia Loraux. Quizá uno de los efectos de esta política del olvido sea el de conservar como una huella en negativo los antagonismos que constituyeron lo político anterior a lo democrático; por cierto que éste es uno de los efectos más perniciosos con los que las víctimas y sus deudos tienen que luchar todavía hoy en día. ¿Pero hay alguna manera de soslayar este problema consustancial a lo democrático mismo?
- ⁴ ¿El olvido en consecuencia será prioridad de la soberanía como el estado de excepción sobre el derecho?
- ⁵ No hace mucho Susan Buck-Morss escribió lo siguiente: "Hemos de asumir que la alienación y la política estetizada, en tanto condiciones sensoriales de la modernidad, sobreviven al fascismo, y que del mismo modo sobrevive el goce obtenido en la contemplación de nuestra propia destrucción." (2005:171) ¿En verdad es tan distinto nuestro presente democrático y tecnológico? *Anestésica* es la propia situación de nuestro presente vivido como espectáculo, en el cual la experiencia es reducida a mero efecto de pantalla y disfrutada con el encanto de un fetiche mercantil; ello significa que, así como las madres que trabajaban en las fábricas drogaban a sus niños como forma de cuidado, la espectacularización de lo político en nuestros días es parte de un sistema de protección y control que gradualiza nuestra exposición a la diferencia como un efecto de narcótico. Esta *anestésica* es la condición propia de la sensibilidad moderna, a la que sin embargo podemos resistirnos mediante un ejercicio de politización del

arte a través de ejercicios de historia, de genealogía o, como en este caso, de políticas de la memoria que reactiven en el presente el celo político de un porvenir libre de la violencia capitalista. No se trata de utopía sino de una reelaboración de la tradición de los oprimidos, de signo claramente benjaminiano. La condición de esta historia es la lectura político-filológica del pasado cosificado y objetual como *alegoría* del dolor humano, sedimentado en una naturalización de la historia que encontramos en los artefactos convertidos en ruinas. Así es como Walter Benjamin reconoce el trabajo de la memoria como una *política de la alegoría* (Benjamin, 2007:398).

- ⁶ Hablar de *espectros*, como bien sabía Derrida, complica las distinciones de la temporalidad prefabricadas por la metafísica presentista; puesto que el *espectro* es un acontecimiento —la reaparición del otro mediante políticas de la memoria críticas— que establece una inyunción en el presente para recordarnos una herencia problemática, en este caso la de hacer justicia a pesar de que no sepamos bien a bien cómo ni dónde. La justicia que demandan las políticas de la memoria, y la justicia de manera general, no puede ser subsumida al derecho que dice ser su ejecutor, puesto que lo excede a la manera de un suplemente irreductible. Justicia es aquello que está por venir, y no hay posibilidad de emancipación sin un “sí” a esa promesa idiomática (Derrida, 1995). Por otra parte tenemos el problema de la memoria dividida, de las ruinas de la *stásis* a las que debemos interrogar en tanto alegorías de la violencia política; con todo el problema de los *efectos narrativos*, epistemológicos y de poder que ello implica. A decir de Nicole Loraux la ciudad griega, cuna de la *stásis*, es infinitamente más que el lugar geométrico de los intereses de grupos adversos. La exigencia que le impone el pensamiento cívico, ayer como ahora, es siempre pensar la ciudad como una, incluso cuando trata de dividirse en antagonismos irreconciliables. Entre uno de los *efectos narrativos* de todo relato de las historias griegas de la *stásis*, que ya citábamos, se encuentra el de que el historiador que cuenta la división de la ciudad se niega, sistemáticamente, a reconocer la división real de la ciudad en posicionamientos antagónicos; haciendo como si no existieran antagonismos civiles, el historiador griego ha ocultado *al otro* (los otros, *hétérous*, el otro partido) detrás de *el mismo*. Para Loraux “designar al grupo adverso como sí mismo implica que la representación del otro como ciudadano (conciudadano) prevalece sobre su calidad de adversario y sedicioso; por lo tanto, implica que, bajo la división, domina insistente la representación de la unidad.” (Loraux, 2008:61) Incluso cuando el locutor es griego trata de simetrizar las posiciones, y de ligar al *mismo* y al *otro* a un destino común —“para vencedores y vendidos la ruina es la misma” ya decía Demócrito—. No debemos olvidar que *stásis* en un comienzo significaba simplemente la posición que se adoptaba frente a lo que es común a todos en la *polis*, por lo cual presupone una cierta *isegoría*. El destino ulterior del concepto avanza hacia las antípodas, ya que reúne los conflictos intestinos que marcan las calles de la ciudad; hoy en día se lo suele utilizar como sinónimo de “guerra civil”. Es notable percatarse que para los griegos el conflicto, inclusive el conflicto violento, presuponen una igualdad que para las políticas de la memoria contemporánea no es evidente; éstas pretenden restituir al pasado su carácter adverso, restituyendo con ello la *beligerancia* que propició todas las nuevas experiencias del duelo público. Sin embargo, ayer como hoy, estas experiencias del duelo público son objeto de censura de parte del pensamiento cívico democrático.

Habrá que escribir algún día la genealogía de nuestras representaciones de lo político para comprender estas aporías.

- ⁷ No sé si el lector lo recuerda, pero hace poco menos de un año Arturo Chávez Chávez, ex delegado de la PGR en Ciudad Juárez, fue ratificado como procurador general de justicia de la República en México; ello debería bastar para corroborar la afirmación anterior.
- ⁸ Y por lo tanto de resistencia. La crítica, en este concepto, es una *virtú* política, como para Maquiavelo; un cálculo estratégico y astuto que administra las artes de la prudencia con el arrojo civil, un “arte del no gobierno” en suma. De esta manera es como Michel Foucault entendió la tarea de la crítica: menos un arte del juicio, más como una práctica de *desujeción*, siempre activa, siempre nueva; puesto que en nuestra vida somos sujetos por diversas relaciones de poder, por diversos dispositivos y máquinas enunciativas que exigen de nosotros identidad civil, la tarea de la crítica es la resistencia —*de-sujecación*— permanente de esos dispositivos. Véase Michel Foucault. “¿Qué es la crítica?”, en *Sobre la Ilustración*. Madrid: Ed. Técno, 2003.
- ⁹ Igualdad que es de cualquiera con cualquiera en una situación de habla; por lo cual el *desacuerdo* de Rancière es precondition de lo político como tal, y no uno de sus efectos. Tenemos desacuerdo, enseña el francés en el libro que citamos, cuando existe la posibilidad de entendimiento entre dos partes de un litigio, a pesar de que defiendan mundos incommensurables o, como en este caso, proyectos nacionales de signo contrario. Sin embargo Rancière se muestra reacio a incluir en su argumentación de lo político la dimensión de las relaciones de poder, que parecen ser algo más que un marco y un telón de fondo de las inquietudes actuales por la emancipación. Con todo, el debate continúa abierto.
- ¹⁰ Opción que no es descabellada. Michel Foucault pensó de esa manera a las memorias colectivas al declararlas “*saberes sometidos*”, es decir, contenidos históricos de las luchas sociales que se enfrentan inmediatamente contra distintos focos de poder. En su argumento lo único que singulariza una memoria de otra es su afán de suprimir el relato de su igual, oponiéndose unas a otras en un ejercicio interminable de la justicia revanchista en su competencia por *defender la sociedad*. Esto estructura una gramática de lo político que lo subsume a la guerra, al conjunto de tácticas y estrategias definidas exclusivamente en función del enemigo a vencer en la arena pública. Probablemente Foucault no pudo concebir otro modelo de la memoria y de lo político debido a que ha sido la propia modernidad la que ha postulado este ejercicio beligerante y excluyente de la diferencia de sí (Foucault, 2006). Como veremos, la interpretación de la guerra civil como esquema de comprensión histórica es parte de esta genealogía de lo moderno — ¿será parte de la genealogía de la *stásis* en la modernidad? —. Habrá que preguntarse si el relato del pasado conflictivo que trabajan estas memorias disidentes no prolonga los efectos de dominación de lo bélico sobre lo política al entenderlo únicamente desde el significante de “guerra sucia”, ¿eso reproduce el daño que se busca sanar? ¿puede evitarse esta reduplicación de discursos en *guerra*?
- ¹¹ Esto es lo determinante para comprender el fenómeno de la guerrilla. Según las tesis defendidas por el polémico jurista Carl Schmitt en su *Teoría del partiano* el guerrillero, que surge en Europa durante las guerras napoleónicas entre Francia y España, se distingue del soldado en combate por cuatro características esenciales: 1) que el

guerrillero es un combatiente irregular, no alineado con un ejército estatal y que no posee sus distintivos particulares —uniforme, arma a la vista, estatuto legal, etcétera—; 2) en el combate se caracteriza por su movilidad y amplio conocimiento de la zona beligerante, puesto que es un autóctono —según mostró la experiencia de las guerras de liberación durante la última etapa del colonialismo—; 3) el guerrillero se distingue de otros combatientes por su fuerte compromiso con un ideario político, sea éste anticolonial, revolucionario, o marxista; 4) finalmente, la guerrilla se caracteriza por su carácter *telúrico*, esto es, por su definitiva pertenencia a las estrategias de lucha en tierra, a diferencia de piratas, etc. Aunque parezca rebasada esta concepción, su valor radica en que esta forma de la guerra está vinculada con la guerra civil y la guerra colonial; las cuales impusieron una nueva comprensión táctica y estratégica del espacio, de las relaciones sociales (a las que, en opinión de Schmitt, contribuyeron a destruir), de la interrelación entre la política internacional y la local, y finalmente éstas “nuevas” formas de la “guerra política” —que trazaron la fisonomía del siglo xx, según Arendt— han producido avances sobre la tecnología industrial en el campo de la guerra. La sola presencia de estos factores, sin evaluar sus impactos sobre lo político en general, modificaron lo que para algunos juristas del siglo pasado era el núcleo duro del Derecho internacional: la *occupatio bellica*. Pero para Schmitt lo decisivo es que la guerrilla ha hecho surgir la nueva figura del *enemigo absoluto* que borra las distinciones del enemigo legítimo del antiguo derecho de guerra y afecta, quizá de manera radical, la posibilidad de lo político mismo, como distinción entre los amigos y los enemigos. Este último argumento debe ser repensado a la luz de las guerras de ocupación, como la de Irak, que marcaron el inicio de nuestro siglo. ¿Son estas las formas modernas de la *stásis*?

EL NACIMIENTO DE LA MENTALIDAD EMPRESARIAL

manuel guillén

A finales del siglo xv, Europa había llenado la vasija psico-social que la llevaría a la máxima aventura de la humanidad de todos los tiempos. Recuperada la densidad poblacional tras la gran peste del siglo xiv, apaciguados los furros guerreros de las cruzadas, en medio de un trajín mercantil, financiero y cultural, sin igual hasta entonces, la perenne idea de la esfericidad del cosmos y de la naturaleza estaba en la víspera de materializarse.¹ Bajo el ímpetu aventurero de Cristóbal Colón y la ambición de riquezas impelida por el estrangulamiento financiero de la Corona española, dio inicio la expedición más radical que Occidente haya realizado jamás; con ella, desde ella y a partir de ella, comenzó la liberación de todas las maravillas, y de todas las abominaciones.

El *annus mirabilis* de 1492 pone en marcha el «éxtasis marino» europeo, con tres de sus grandes avatares: 1) la extraterritorialidad, 2) el desierto moral, y 3) el nacimiento del espíritu empresarial. Los tres forman la cripto-realidad de la configuración esencial del modo de ser de la Modernidad. La expansión sostenida del sistema-mundo capitalista,² que desde entonces se ha verificado con una penetración universal creciente, no se entiende sin la triada marina echada a andar por los descubridores y conquistadores postmedievales. Si bien los factores cruciales de dicha expansión habían comenzado a operar desde poco antes (con el germinal plexo de relaciones socio-económicas que daría como resultado el moderno sistema social desencadenado con el intenso intercambio mercantil de Venecia y sus instituciones de apoyo estructural al mismo: seguros, bancos, casas de préstamo³), fue sólo mediante la deriva dirigida oceánica que los europeos dejaron atrás para siempre las amarras morales de una rancia metafísica eclesiástica, y pudieron así configurar un mundo nuevo en el que todo, absolutamente todo, fue moldeable, utilizable y reconfigurable a voluntad. Peter Sloterdijk lo ha puesto en estos términos:

En la globalización náutica confluirán durante toda una era todo lo que los europeos inquietos emprendieron por desembarazarse de sus viejos anclajes esféricos e inhibiciones locales. Lo que aquí se llama inquietud reúne, sin distinción, espíritu empresarial, frustración, vaga esperanza y desarraigo criminal.⁴

En el nuevo medio marino agigantado encontrarán, los desaforados europeos de la “edad de los descubrimientos”, el sello de su estirpe. El

Manuel Guillén es licenciado en Filosofía por la UNAM. Ha sido profesor de Filosofía y periodista cultural desde 1996, participando en diversas publicaciones nacionales. Actualmente realiza estudios de maestría en la misma casa de estudios, con un proyecto sobre la estética de Niklas Luhmann. Es profesor de Filosofía y Metodología de la investigación en la Universidad del Valle de México. Su campo de investigación se centra en el arte moderno y contemporáneo. guillenfree@yahoo.com.mx

mundo se encogerá al ritmo de la expansión de los mares. Las consideraciones cristiano-humanitarias se desembarazarán del aura de ser leyes ultra terrenales terroríficas, para convertirse en la malla ideológica pragmática de la cripto realidad afianzadora del nuevo orden global. La extraterritorialidad es su signo y el olvido moral su motor. A partir de finales del siglo xv, y muy especialmente desde el siglo xvi, conquista, piratería y espíritu emprendedor formarán un nodo indisoluble y paradójico, en el que el progreso no se entiende sin el pillaje y el sometimiento del Otro: «en los desiertos de agua y en los nuevos territorios de la superficie terrestre los agentes de la globalización no se comportan jamás como habitantes de un territorio propio. Actúan como desenfrenados, que ya no encuentran motivo en ninguna parte para respetar alguna ordenanza de la casa».⁵

Tamaño desertización moral se tiende como una malla omniabarcadora sobre la totalidad de las empresas de achicamiento terráneo/agigantamiento marino de la Europa que está a unos instantes de forjar la Modernidad. Por el lado de los “adelantados” legalizados por los poderes imperiales de la época (más el Vaticano como gran árbitro universal), inicia la solidificación del espíritu empresarial moderno:

Fuera sólo conseguirán éxito, ciertamente, quienes supieran navegar y sentir como un *team* conjurado. Las tripulaciones de los barcos de los descubridores fueron los primeros objetos de ingenuos y efectivos procesos de modelación de grupos, que en la actualidad se describirían como técnicas-*corporate-identity*. Los pioneros avanzados aprendieron en los barcos a desear lo imposible dentro de una tripulación con los mismos sueños.⁶

Cuando los sueños de la «identidad corporativa» dejan de ser compartidos o se convierten en una pesadilla colectiva, desde su primera luz el espíritu empresarial supo cómo reencauzar a los descarriados: por el más implacable ejercicio de la violencia y la represión:

Los capitanes más grandes son aquellos que comprometen con mayor efectividad a sus tripulaciones al puro ¡adelante!, sobre todo cuando parece una locura no volver atrás... Los jefes de expedición mantuvieron psíquicamente a sus tripulaciones con visiones de riquezas y de gloria de descubridor. Al repertorio de sus técnicas de éxito pertenecían también castigos draconianos. Si, después del motín de sus capitanes ante San Julián, en la costa patagónica de Suramérica, el 1 de abril de 1520, el portugués Magallanes, frente a todos los reparos de sus suboficiales, no hubiera desembarcado y ejecutado a nobles españoles, cabeceados de la rebelión, a su gente no le habría quedado claro, sin remisión alguna, qué significa encontrarse en un viaje absoluto de ida...⁷

Que el optimismo coercitivo que naciera en el fragor de los océanos haya devenido, con el transcurso de la Modernidad, en experimentos socio-económicos pseudo científicos de toda laya y calaña, no obsta ni un ápice en la brutalidad de su implantación; es más, la expande a



niveles no sospechados por los frenéticos conquistadores de hace medio milenio. Al pie de las técnicas elitistas de imposición del avance emprendedor con base en el ejercicio de la fuerza bruta, yacen los millones de movilizados y fenecidos en el frente de batalla de la primera y la segunda guerras mundiales, la industrialización forzosa del subimperio soviético y la penetración universal de la industria estadounidense, con su concomitante modelo finisecular del neoliberalismo económico-político y su incesante creación de desplazados y excluidos de los beneficios amañados del sistema-mundo imperante. La tragedia vital de esos millones de seres humanos que subsisten día con día en condiciones inimaginables de miseria, penuria y desconsuelo, hace palidecer incluso a la tragedia humana causada por los cielos incendiados de Corea, Vietnam, Centroamérica e Irak, huellas atroces e indelebles del espíritu emprendedor del mundo paneuropeo, comandado en los siglos xx y xxi por el imperio estadounidense.



Llegado al punto del reencauce coercitivo de los rebeldes, el emprendedor se funde con el pirata, y la única diferencia que media entre uno y otro es el diseño de su bandera de navegación:

Sin ninguna razón especial, durante su primer viaje a la India, en 1497, Vasco de Gama hizo quemar y hundir, tras un pillaje exitoso, un barco mercante árabe con más de doscientos peregrinos de la Meca, mujeres y niños entre ellos, a bordo: preludio de una “historia universal” de horribles delitos externos... La ilimitación de las superficies de agua despierta el desierto moral de los marinos.⁸

A la par de la vanguardia circunvaladora acuática global, el exterminio y el pillaje hacen su aparición; no como rémoras de un movimiento de presa mayor, sino como aletas de dicho movimiento. En sus arcaicos inicios, el espíritu empresarial no se entiende sin sus ominosos mellizos. De lo contrario, la empresa entera de la extracción de riquezas, usufructo desmedido de la mano de obra nativa y explotación inmisericorde de los productos de la naturaleza, no habría tenido éxito. Por un giro maestro de la moderna ideología empresarial, deslavada, destilada y refinada más que nunca de su cripto realidad atroz, gracias a su inmenso éxito universitario mundial, todo ello se conoce hoy día como gestión de los recursos humanos y materiales. Pero es imposible no retrotraer la mirada a la época en la que descarnadamente se unían el pirata y el empresario, cuando se lee en acabados medios teóricos de la administración de empresas contemporánea afirmaciones como estas:

La empresa debe adoptar un enfoque global hacia la estrategia. Debe vender su producto en todo el mundo, bajo su propia marca, a través de canales de marketing sobre los que tiene control. Un enfoque verdaderamente global podría incluso requerir que la empresa establezca sus instalaciones de producción o de I & D en otras naciones para aprovechar los menores niveles de salarios, para obtener o mejorar el acceso al mercado, o para beneficiarse de tecnología extranjera.⁹

En la mayoría de las organizaciones grandes actuales, el administrador no es el dueño. La forma corporativa de la organización se caracteriza por la separación que hay entre la propiedad (los accionistas) y el control (los administradores). Por lo tanto, los administradores funcionan como agentes de los propietarios de la organización... los administradores no están obligados a actuar en beneficio de la sociedad si al hacerlo no maximizan el valor para los accionistas.¹⁰

La glamorización del pillaje sigue siendo pillaje sin más. El pasmoso cinismo con que los teóricos actuales de la administración de empresas hablan sobre la prioridad de la incesante acumulación de capital a costa de lo que sea, pone de relieve la capacidad sistémica de la economía-mundo para dotarse de una fina y erudita red de recursos ideológicos que se reproducen planetariamente a través de un sistema universitario global, confeccionado en el Primer Mundo a la medida de sus intereses.¹¹ Por medio de éste, se ha llegado a la conformación de una red de sentido legitimadora, que, a través de una incesante tormenta mediática, divulgadora y académica sobre sus supuestos logros y bondades, parece haber enterrado definitivamente, para las masas globales, como nunca antes en la historia, el verdadero significado de la cripto realidad que desde el huracánico siglo XVI le ha insuflado vida: el emprendedor es un ave rapaz.

En la era de los flujos de capital, las economías de escala, la descentralización financiera y el acorazamiento de los potentados ante toda regulación de la mayoría de los Estados del planeta entero, más que nunca, el emprendedor, hoy convertido en emprendedor neoliberal, es el pirata. Elegante y en yates de lujo, jet privado y con doctorado en economía, lejos de los galeones apestosos, plagados de ratas y cucarachas, de la sífilis y el estruendo de las tormentas, pero pirata al fin: inmoral, ladrón y anti social, «empresario sin Dios», «anarco-marítimo». Sloterdijk lo afirma sin ambages:

Cuando aparecen en la buena sociedad ladrones, no están lejos sus sofistas, los consejeros. Desde hace doscientos años los ciudadanos discriminan sus miedos: el anarco-marítimo se convierte en tierra, en el mejor de los casos, en un Raskolnikov (que hace lo que quiere pero se arrepiente); en casos no tan buenos, en un Sade (que hace lo que quiere y reniega del arrepentimiento); y en el peor de los casos, en un neoliberal (que hace lo que quiere y se proclama por ello a sí mismo, por citar a Ayn Rand, como hombre del futuro).¹²

Los contemporáneos directores y gerentes de empresas transnacionales viven un desierto moral, paralelo a aquel despertado en tiempos de los grandes descubridores por la exterioridad pura de los océanos y las nuevas tierras conquistables, según lo plantea Sloterdijk. Habitantes de los no-lugares, constituidos por la red global de rutas aéreas, aeropuertos, hoteles y burdeles de lujo, experimentan la sensación de ser partículas libres lanzadas azarosamente hacia cualquier lugar. Ligados



exclusivamente a los capitales financieros a su resguardo, que tienen que cuidar y hacer rendir al máximo por encima de cualquier cosa, estos trashumantes de la productividad capitalista a gran escala no conocen mayor esfericidad moral que la que otorga el perpetuo desarraigo. A través de éste, la ligazón a los preceptos humanitarios al uso queda reservada, en el mejor de los casos, para los que se han quedado en casa; en el peor, es una simple mueca de cortesía para esgrimir en las situaciones correctas: ante gobernantes locales, en reuniones públicas o en entrevistas mediáticas.



Lo cierto es que estos habitantes de «recintos feriales, estadios deportivos, museos de arte moderno y filiales de las cadenas hoteleras internacionales»¹³, terminales aéreas y trenes de alta velocidad, no conocen más valor que el dinero y no conciben otra definición de persona que la suya propia. En el nuevo océano estratosférico y en el fragor de los mares cibernéticos se han forjado estos verdaderos piratas postmodernos, si por tal entendemos al ejecutante cabal de «la primera forma empresarial del ateísmo»¹⁴, ajeno a cualquier moralidad como no sea la de la ganancia. Por ello, se comprende porqué Nike contrataba infantes en Vietnam con un sueldo irrisorio; porqué las maquiladoras de Tijuana tienen jornadas de 12 horas diarias y despiden a las empleadas embarazadas, o porqué los ejecutivos de Lehman Brothers toman un jet privado para relajarse en un *spa* de las Bahamas tras una negra jornada en el *juego* de la Bolsa, después de haber sumido al planeta entero en la peor crisis financiera desde octubre de 1929.

Por todo lo anterior, es posible afirmar que, mucho más allá de la tardía consolidación entre ciencia y tecnología (que no se lograría de manera plena sino hasta mediados del siglo xx),¹⁵ la faz moderna del mundo se fraguó en el espíritu empresarial y su ramificación operativa, el espíritu gerencial. Ejemplos preclaros fueron las destacadas empresas de hombres que, pese a no tener la más mínima formación científica, erigieron emporios industriales que apuntalaron el éxito imperial del capitalismo estadounidense y, por extensión, del capitalismo global: a principios del siglo xx, «la iniciación y la dirección de las nuevas industrias estaban todavía en gran medida en manos de hombres como Andrew Carnegie, Sam Goldwyn y Henry Ford, los cuales apenas tenían una formación oficial de algún tipo, y no digamos en ciencias y tecnología».¹⁶

El lema de “¡adelante!”, que Sloterdijk destaca como constitutivo de la mentalidad empresarial, puso en marcha una serie de proyectos materializados de conquista, dominación y usufructo de todo cuanto en el planeta existe, incluyendo a los propios hombres. Por medio de tales proyectos, surgieron al mundo procesos de estandarización del trabajo, masificación de la producción, cohesión ideológica en torno a una idea central, organización humana con orientación a fines específicos y, finalmente, sistemas auto generados de inventiva, desarrollo y ejecución

de tareas industriales. Con base en dichos sistemas autopoieticos, se ha configurado una red planetaria con base tecnológica¹⁷ que atraviesa al globo terráqueo de punta a cabo, formando una verdadera supra naturaleza que engloba por completo al mundo de la vida. En el camino, el costo bio-antropológico fue, ha sido y es descomunal:

... sólo el capitalismo histórico, por el hecho de que ha sido el primer sistema que abarcó todo el globo y por el hecho de que ha expandido la producción (y la población) a tasas antes inconcebibles, ha llegado a amenazar la posibilidad de una existencia futura viable para la humanidad. Lo ha hecho esencialmente porque en ese sistema los capitalistas lograron anular de forma efectiva toda capacidad de otras fuerzas para imponer limitaciones a su actividad en nombre de cualquier valor distinto de la acumulación incesante de capital.¹⁸

La gran tragedia de nuestra civilización fue engendrada al mismo tiempo que su luminoso nacimiento, en el instante en que los emprendedores no sólo se vieron como los exiliados de la naturaleza que de hecho todos somos,¹⁹ sino como sus poseedores: verdaderos titiriteros ensimismados en su trabajo que sólo ven los hilos de sus marionetas y se imaginan que su espectáculo habrá de causar el aplauso del universo.

El ciclo de vida de la Modernidad, con su encarnizamiento sin límites sobre todo lo existente, con base en la mentalidad empresarial desencadenada en el siglo XVI y que llega a su punto de culminación en la actualidad, *es análogo* a la pérdida de esferas de inmunidad de nuestro venir al mundo, en tanto que mamíferos superiores. En la ontología de Sloterdijk, una esfera de inmunidad es el medio que protege y arropa a los individuos, que los dota, ya bien, de una seguridad real o de una seguridad imaginaria; seguridad que, por lo demás, siempre tenderá a ser precaria, ya que depende del paso inexorable del tiempo, que o bien la quiebra o bien la transforma.

En el caso del proceso de maduración de la Modernidad occidental, las esferas del cosmos ordenado y geocéntrico de la antigüedad clásica, del Dios ordenador del universo del Medievo, y de la tierra patria continental europea del Renacimiento, quedaron rotas para siempre, como la cáscara de huevo de gaviota en la arena de la playa, para dar paso al encuentro de la doble inmensidad que conformará la vida y la mente de los hombres europeos a partir de 1492: la inconmensurabilidad marina y la inconmensurabilidad del Nuevo Mundo; aunado a ellas, la inconmensurabilidad de un planeta que ya nunca más volvería a ser el mismo. En este entorno gigantesco y, por naturaleza, caótico, hubieron de hacerse los exploradores y conquistadores, empresarios primigenios, su cuarta esfera de inmunidad que, a todas luces, requirió de medios desconocidos hasta entonces para funcionar medianamente bien.

La inmensa ola (cultural, técnica y emocional) que esta necesidad inmunoesférica levantó, culminó estallando en las novísimas aguas de lo que llamamos Modernidad; y si bien el resultado de la cuarta esfera de



inmunidad que la Modernidad, por sus medios emprendedores (que al final derivarían en medios tecno-científicos), proporcionó al hombre occidental, ha sido cuna de mil maravillas, al mismo tiempo no fue lo suficientemente sólida ni estable para impedir que presentara fisuras de consideración aquí y allá, produciendo el efecto de crear seres colectivos psicóticos.



Sloterdijk lo plantea de manera prístina en el paralelismo con el acto de venir al mundo: el lactante pasa de la esfera de inmunidad primigenia de la placenta materna (compuesta a su vez por otras dos: el útero y las contracciones finales) a ser en el mundo de manera abrupta, congelante y, con todo, salvada por la ternura presente de la madre exterior:

Este cambio de medio, amortiguado, desde un espacio de protección interior a uno exterior, aparece en todos los seres vivos superiores, que producen descendientes en alto grado inmaduros y sujetos a anidamiento. Por ello, todos estos seres vivos son en principio psicopatazables: su maduración para participar en juegos de relaciones adultos puede ser truncada o deformada por lesiones de la cuarta envoltura extra uterina. El *homo sapiens*, junto con sus animales domésticos, goza del precario privilegio de poder volverse psicótico con mayor facilidad que cualquier otro ser vivo, entendiendo por psicosis la huella de un cambio de envoltura fracasado... Si uno se orienta a este concepto de psicosis como eco de una catástrofe esférica temprana, se hace comprensible por qué la psicosis ha de ser el tema primordial latente de la Modernidad... Como época de desplazamientos sistemáticos de límites, de patologías colectivas, de cáscaras y de trastornos epidémicos de envolturas...²⁰

Esos seres humanos de la primera y la alta Modernidad, que buscaron dotarse de su cuarta esfera de inmunidad en los barcos perdidos en la inmensidad de los océanos de un planeta más inmenso que nunca en la historia, así como en la extracción incansable de riquezas (humanas, materiales y animales) de los territorios por ellos reclamados y ocupados con mano de hierro, «en un viaje absoluto de ida», no pudieron jamás dar la solidez requerida a dicha esfera. Al quebrarse en diversos lugares, como en la moral extra continental, en el desenfreno de las pasiones, en el ansia por olvidar el acto divino de la creación (que se convertirá, a partir del siglo xx, en ansia por reproducirlo), en la codicia de posesión de bienes materiales y de acumulación de conocimientos, emergieron múltiples psicosis colectivas que se materializaron de maneras oscuras y aberrantes.

Podemos así comprender cómo fue posible que la misma cultura que, con base en el éxito y la gloria del espíritu empresarial, escudriñó el cosmos, estableció leyes físicas y descubrió la lógica evolutiva de las especies, al mismo tiempo exterminó de manera sistemática, y en no pocas ocasiones con orgullo y placer, poblaciones enteras de seres vivos

a lo largo y ancho del planeta: así, los españoles exterminando a los indígenas mesoamericanos, los ingleses a los nativos de Norteamérica, los holandeses y los portugueses a los negros del Senegal; todos juntos, extirpando por la fuerza del mosquete y del florete al quagga de África, al lobo marsupial de Australia, al dodo de las islas del Océano Índico, al lobo de las Malvinas en Sudamérica y a cientos de especies más. Son los mismos emprendedores que mantienen al día de hoy verdaderas granjas de ejércitos laborales de reserva en la doble periferia del sistema-mundo (al interior de cada país y en los linderos del sistema como tal) en las condiciones infrahumanas de un corral: hacinados, promiscuos, enfermos, manchados por excrementos y suciedad, al tiempo que proclaman que el obscuro despilfarro cupular, más tarde o más temprano, hará gotear las perlas de la riqueza a los chiqueros de los excluidos del mundo entero. Sólo colectivos humanos a disgusto con su mundo, viviendo en una esfera de inmunidad rota («un cambio de envoltura fracasado»), han podido afirmarse a sí mismos en tales actos de crueldad y violencia inauditas y grandilocuentes; vanagloriarse de ello, y llamar a semejante despropósito el progreso del hombre en la Tierra.



Bibliografía

- ATTALI, Jacques. *1492*. Barcelona: Plural, 1992.
- BELL, Daniel. *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid: Alianza, 2002.
- BRAUDEL, Fernand. *La dinámica del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HITT, Black y Porter. *Administración*. México: Pearson Educación, 2006.
- LINARES, Jorge Enrique. *Ética y mundo tecnológico*. México: Fondo de Cultura Económica-UNAM, 2008.
- PORTER, Michael E. “La ventaja competitiva de las naciones”, en *Harvard Business Review*. Volumen 85, número 11, noviembre del 2007, pp. 69-95.
- SLOTERDIJK, Peter. *En el mismo barco*. Madrid: Siruela, 2008.
- _____. *En el mundo interior del capital*. Madrid: Siruela, 2005.
- _____. *Esferas I: Burbujas*. Madrid: Siruela, 2003.
- _____. *Esferas II: Globos*. Madrid: Siruela, 2004.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo*. México: Siglo XXI Editores, 2005.
- _____. *Conocer el mundo, saber el mundo*. México: Siglo XXI, Editores UNAM-CHICH, 2007.
- WILLIAMS, Trevor. *Historia de la tecnología, volumen 4: desde 1900 hasta 1950 (I)*. México: Siglo XXI Editores, 1988.

Notas

- ¹ Sobre el estado general de Europa en la víspera del descubrimiento de América, véase Attali, Jacques. *1492*. Barcelona, Plural, 1992; sobre las etapas del concepto de esfericidad en la mentalidad occidental, véase Sloterdijk, Peter. *Esferas II: Globos*. Madrid, Siruela, 2004.
- ² El teórico fundamental del sistema-mundo capitalista es, por supuesto, Immanuel Wallerstein; véase su *Análisis de sistemas-mundo*, México, Siglo XXI Editores, 2005: «El

mundo en el que vivimos, el sistema-mundo moderno, tuvo sus orígenes en el siglo xvi. Este sistema-mundo estaba entonces localizado en sólo una parte del globo, principalmente en partes de Europa y de América. Con el tiempo, se expandió hasta abarcar todo el mundo. Es y ha sido siempre una *economía-mundo*. Es y ha sido siempre una *economía-mundo capitalista*». (Pag. 40) [Las cursivas están en el original]

- ³ Esa historia renacentista y post renacentista del surgimiento a la vida del capitalismo es contada de manera fascinante por Fernand Braudel en *La dinámica del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ⁴ Confróntese Sloterdijk, Peter. *En el mundo interior del capital*. Madrid, Siruela, 2005, p. 103.
- ⁵ *Ibid*, p. 137.
- ⁶ *Ibid*, p. 105.
- ⁷ *Ibid*, pp. 105-106.
- ⁸ *Ibid.*, pp. 137-138.
- ⁹ Porter, Michael E. “La ventaja competitiva de las naciones”, en *Harvard Business Review*. Volumen 85, número 11, noviembre del 2007, página 72.
- ¹⁰ Véase Hitt, Black y Porter. *Administración*. México, Pearson Educación, 2006, p. 173.
- ¹¹ Immanuel Wallerstein hace un recuento del desarrollo de la universidad moderna cuyos vectores principales corren paralelos a las necesidades imperiales del mundo paneuropeo. Véase *Análisis de sistemas-mundo*, ópera citada, especialmente el capítulo I, “Orígenes históricos del análisis de sistemas-mundo: de las disciplinas de las ciencias sociales a las ciencias sociales históricas”.
- ¹² Sloterdijk. *En el mundo interior del capital*. *Op. cit.*, p. 140.
- ¹³ *Ibid.*, p. 189.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 139.
- ¹⁵ Véase Bell, Daniel. *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid, Alianza, 2002: donde subraya que «La unión de ciencia, tecnología y técnicas económicas en los últimos años que se simboliza en la fase “investigación y desarrollo” (I. & D)» (Pág. 42) sólo se ha llevado a cabo de manera plena a partir el último tercio del siglo xx.
- ¹⁶ Confróntese Williams, Trevor. *Historia de la tecnología, volumen 4: desde 1900 hasta 1950 (I)*. México, Siglo XXI Editores, 1988, p. 6.
- ¹⁷ Un panorama detallado de las características de dicha red tecnológica puede verse en Linares, Jorge Enrique. *Ética y mundo tecnológico*. México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, 2008; especialmente la segunda parte: “Hacia una ética para el mundo tecnológico”.
- ¹⁸ Véase, Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo, saber el mundo*, México, Siglo XXI Editores-UNAM-CIICH, 2007, p. 95.
- ¹⁹ Así lo destaca Peter Sloterdijk en su análisis especulativo filosófico de las condiciones antropogénicas prehistóricas, en su obra *En el mismo barco* (Madrid, Siruela, 2008): «Lo que frívolamente denominamos prehistoria es, en realidad, un hiperdrama, que acontece en forma de exitosa sucesión de evoluciones del lujo. En las antiguas incubadoras de cría de las hordas se probaba suerte con los más sorprendentes experimentos biológicos sobre la forma humana. En ellas, y sólo en ellas, pudo el *homo sapiens* convertirse en el marginado biológico que —hoy más que nunca— parece que es» (pp. 28-29).
- ²⁰ Sloterdijk, Peter, *Esferas I: Burbujas*, Madrid, Siruela, 2003, pp. 302-304.

NUEVO SITIO OFICIAL



TOMANDO EL PULSO
DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

<http://www.ofmx.com.mx/>

NATURALEZA Y ESENCIA DEL ACTIVISMO¹

vladimir jvoschev

A lo largo del periodo postsoviético de la historia rusa, la teoría del Activismo, que apenas logró nacer en el seno del socialismo, se encuentra en una crisis profunda. La causa de ese estancamiento radica en una ruptura de la herencia de los planteamientos en nuestra ciencia política, la ruptura que, en cierto sentido, ha sido “organizada” artificialmente.

Los teóricos del marxismo-leninismo, hoy en día olvidados inmerecidamente, prestaron mucha atención a la necesidad de estudiar el desarrollo del activismo de las masas y en su impulso vieron el fortalecimiento del sistema político de la sociedad socialista. De este activismo también nos hablaron los sociólogos soviéticos del periodo 1960-1970. En aquellos tiempos se dieron diversas discusiones, foros e investigaciones dedicadas a los problemas acuciantes del activismo. El florecimiento de la sociología aplicada, que tuvo lugar en aquellos años, dotó a los investigadores de abundantes conocimientos, profundizó y multiplicó la posibilidad de expresión cuantitativa de la actividad política y también se reveló los factores de su crecimiento y las condiciones de su desarrollo. No es sorprendente que una situación tan fructífera haya preparado el ambiente para el surgimiento de diferentes escuelas y corrientes de una teoría del activismo. Un rasgo común de esas investigaciones fue la constatación del crecimiento del activismo político como un fenómeno específico del sistema socialista. Hoy en día, hay una razón para considerar que la actividad política de los ciudadanos tiene un alto valor social, y el desarrollo del conocimiento teórico sobre la esencia de ese activismo esconde en sí logros de carácter fundamental.

En la politología contemporánea sólo se perfilan los contornos de una posible teoría sobre el activismo político.² Por otra parte, es evidente que el estudio de la dinámica de los sujetos sociales está preñado de una serie de dificultades del carácter local y global. Una de ellas está vinculada con la especificidad del idioma ruso, que contiene muchos conceptos similares, lo cual requiere de un análisis fino que resalte los matices de sentido. Esto le otorga al estudioso una gran precisión y le permite analizar su objeto de trabajo más profundamente. Al mismo tiempo, la riqueza idiomática se convierte en una fuente de cierta confusión y a veces conduce a la pérdida del sentido. Lo dicho se refiere a

Vladimir Efimovich Jvoschev es Doctor en Filosofía, jefe de Cátedra de Politología de la Universidad Estatal de los Montes Urales Sur, ciudad Cheliabinsk.

conceptos cercanos del activismo, tales como entusiasmo, creatividad, iniciativa y espíritu emprendedor, por ejemplo. Por eso, al definir el “activismo”, hace falta ser muy precisos en el significado que se le otorga.

Otras dificultades para el estudio del activismo político en nuestros días consisten en que éste está condicionado por los intereses de los grupos gobernantes. Como consecuencia, en la ciencia política rusa surgió una situación que no propicia la investigación de dicho tema y que se caracteriza por las siguientes circunstancias.

1. El activismo no siempre se revela adecuadamente en la conducta humana, por eso su estudio exige de observaciones finas e instrumentos complejos, capaces de ir más allá del mundo empírico y encontrar la realidad oculta y no evidente en esos fenómenos.

2. Las formas organizadas en las que se manifestó el activismo durante la antigua sociedad soviética fueron destruidas a finales del siglo pasado, y por esta razón desaparecieron los indicadores por los cuales se podría determinar directa o indirectamente el activismo.

3. El Estado ruso expresa sus temores en relación con la intensificación de la vida social, porque le preocupa perder una parte considerable de sus controles y ser privado de algunos privilegios que se desprenden de su intervención en la vida de la ciudadanía.

4. El sistema sociopolítico de Rusia no estimula la necesidad real de la intensificación de la vida social ni la elaboración de una teoría correspondiente: la extracción y venta de los recursos naturales no requiere de una activa participación política y social de los ciudadanos; al contrario, la distribución injusta de los bienes y servicios sólo es posible a condición de que la sociedad civil no cuente con toda la información y se conserve en un estado pasivo.

Contrariamente a lo que pudiera suponerse, la investigación sobre el activismo creativo de las personas y de la sociedad no está en la agenda de las ciencias sociales ni de la práctica rusa, mientras que las ciencias sociales en los otros países tratan al activismo de modo primitivo, identificándolo con una vida acelerada.

De aquí se desprende que la “irradiación”, la “erupción”, de la energía interna que emana de los objetos materiales, todavía sigue siendo un proceso, en muchos aspectos, incomprensible y, por consiguiente, incontrolable. A pesar de los grandes logros que se han dado en las últimas décadas, en general, el hombre sabe poco cómo manejar las reacciones termonucleares y menos aún tiene información sobre su propia energética: su activismo. En tanto, “...el individuo cumple en sentido directo, el papel de motor que produce energía psíquica en exceso”³ y la gasta de forma caótica.

Los investigadores soviéticos de los años 1970-1980 consideraban a la actividad social básicamente como derivados de los intereses económicos y las necesidades del ser humano. Según tal enfoque, a un mayor interés



económico le corresponde una conducta social más intensa de la gente y, por tanto, un nivel más alto de su actividad. En efecto, si bajo intereses económicos entendemos la posibilidad de adquirir más de los medios vitalmente necesarios para la existencia, entonces, estos intereses representan estímulos muy poderosos para la actividad y quizá también para el activismo social.

Sin embargo, la esencia y el contenido de la actividad social y el espíritu de iniciativa no sólo están determinados por los bienes materiales, sino también constituyen un valor moral en sí. Según N. A. Berdiaev, la naturaleza de la actividad social del hombre ruso tiene una base religiosa. Pero lo más importante es que “la energía religiosa del alma rusa tiene capacidad de transformarse y dirigirse a metas que ya no son religiosas, por ejemplo, a objetivos sociales”.⁴

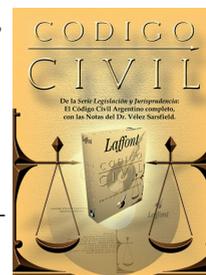
El comportamiento social de la gente, en muchos aspectos, se determina por la actividad de su conciencia. El significado de la actividad del pensamiento es tan grande que surge la tentación de aislarlo y adscribirle el estatus de causa principal de cualquier movimiento, en contraposición al mundo material “muerto”. Las diversas ideas existentes sobre el mundo son consecuencias de diferentes interpretaciones filosóficas de conceptos básicos y, sobre todo, el de “materia” y el de “conciencia”. Sin aclarar estos fundamentos es difícil pretender construir una teoría lógica del activismo.

Sin embargo, según mi opinión, la relación entre materia y conciencia no es la cuestión principal en la concepción del mundo. En realidad, el problema fundamental, que pasa como un hilo rojo a través de toda la historia de la filosofía, es: ¿la materia tiene un movimiento propio o es movida por fuerzas externas? Y si existen tales fuerzas externas, ¿cuál es su naturaleza y dónde pueden encontrarse?, ¿en la conciencia humana o en el espíritu divino?

En el proceso de la evolución, el organismo vivo superó la adversidad del medio ambiente por tener algunas propiedades específicas que le aseguraron taxis, reflejos, instintos, movimientos complejos, comportamiento. En este amplio espectro de manifestaciones de conducta de los objetos vivos, la actividad social ocupa un diapasón muy estrecho y es inherente sólo a sus representantes más desarrollados. Y sin embargo, la actividad social del hombre determina su lugar en la noosfera y todos los demás logros de la civilización.

Berdiaev observó una vez que “todo en la historia y en la vida social es producto de la actividad del hombre...”, “porque existe sólo la actividad del hombre y actitud activa del hombre hacia el hombre”.⁵ En esta palabras del filósofo ruso (y él frecuentemente usaba en sus trabajos el concepto de “activismo”) se expresa la naturaleza del activismo como un atributo que es inherente sólo al ser humano.

Erich Fromm designa la naturaleza del activismo de otro modo: “... El activismo suele definirse como una cualidad de la conducta que da



algún resultado visible en virtud del gasto de energía”.⁶ En este sentido, el activismo se presenta como una característica de la conducta, esto es, como una manifestación externa de las cualidades internas del hombre y no como la misma cualidad.

Fromm, en el mismo trabajo, un poco más adelante, enuncia su posición todavía más clara:

El activismo es una conducta socialmente reconocida y conveniente, cuyo resultado se expresa en los cambios correspondientes y socialmente útiles. El activismo se relaciona sólo con la conducta y no con la persona que está detrás de esta conducta. No importa, por qué los hombres sean activos o que les impulse alguna fuerza externa, como, por ejemplo, a los esclavos, o que actúan según un móvil interno, como, por ejemplo, lo hace el hombre abarcado por la preocupación; tampoco tiene importancia, si les interesa o no su trabajo...

En este contexto, el activismo no sólo pierde el sentido categorial independiente, sino se agudizan las dificultades lógicas, determinadas por la desunión artificial entre la persona y su conducta.

Otros autores consideran que la esencia y naturaleza del activismo humano se encuentra en el ambiente externo. Es típico el planteamiento de de A. S. Panarin quien escribe:

Nosotros partimos de la hipótesis de que el problema principal del mundo contemporáneo no es el déficit de información, sin el déficit de la energía. Se trata no tanto de las fuentes de energía física escondida en la naturaleza, sino de la energía social escondida en nuevas formas de cooperación social y organización.⁷

Podemos estar de acuerdo con el autor sobre la eficacia de “nuevas formas” de la organización social, pero no con la afirmación de que “la fuente de la energía social” se encuentra en estas formas y no en el mismo hombre o comunidades humanas.

No hay duda de que el progreso de los individuos conlleva al progreso social. Sin embargo, la dependencia entre el desarrollo social e individual no es directa y el crecimiento de la actividad no siempre repercute en el aumento del activismo social. Por eso para la comprensión de los procesos políticos hay que distinguir la actividad de las personas de la actividad de la sociedad.

Es bien sabido que el hombre no está fuera de la sociedad y está obligado a entablar múltiples relaciones. Éstas, por un lado, están vinculadas con el sometimiento del individuo a la sociedad y, por otro, están dirigidas a que el hombre la supere del poder de la sociedad y se libere de su sometimiento. Tales relaciones se denominan políticas, lo cual significa que cualquier manifestación del activismo social



del individuo tiene en mayor o menor grado un carácter político. No importa qué camino de desarrollo escoja la sociedad, siempre existirá cierta relación entre la actividad personal y la social.

En un caso ideal, la actividad personal no debería encontrar ninguna barrera que limite la expresión de su activismo. Sin embargo, el ritmo del progreso social depende de los esfuerzos bien orientados de los individuos y es por eso que la sociedad intenta regular el activismo de sus miembros. Las contradicciones entre el activismo individual y el de la sociedad engendran conflictos sociales, que son atenuados o resueltos por la ideología.

Hablando estrictamente, las ideologías más difundidas en el mundo se pueden dividir en dos grandes grupos, diferenciados según las prioridades del activismo. *El primero* contiene diversas ideas que afirman la prioridad de la persona y está representado por diferentes tipos de liberalismo. Según el criterio de la teoría del activismo, para el liberalismo "...todo depende cómo funciona nuestra máquina".⁸

Ser activo significa revelar sus capacidades, su talento y toda la riqueza de los dones que cada ser humano, aunque en diferentes grados, posee. Esto significa renovarse, crecer, plasmarse, amar, salir de las paredes de su "yo" aislado, mostrar un interés profundo, aspirar alcanzar algo con pasión, entregarse, etc.⁹

El segundo grupo de ideologías parte de la prioridad de los intereses y necesidades del colectivo e incluye diferentes corrientes socialistas. "En el hombre piensa y crea no por él mismo, sino por la clase social a que pertenece: piensa y crea como noble, gran burgués, pequeño burgués o proletario", consideran no sin razón los partidarios del socialismo. Y más adelante, apuntan una afirmación más categórica: "... El sujeto activo que libera al hombre de la esclavitud y creará una mejor vida, es el proletariado".¹⁰

Al propagar la prioridad de la actividad individual, el liberalismo contemporáneo, no obstante, se ve obligado a ampliar el círculo de limitaciones sociales para el individuo quien actúa activamente, y de esta forma asegurar cierta armonía entre la persona y la sociedad. A su vez, el socialismo, al apostar a la actividad social, no puede ignorar las iniciativas personales de los ciudadanos sin detrimento de la sociedad en su conjunto. En suma, las ideologías socialistas van a la deriva hacia el individualismo y equilibran la actividad de la persona con la de la sociedad, acercándose a cierta simbiosis donde no es fácil distinguir los principios individuales de los colectivos.

Desde la teoría del activismo, parece que las ideas opuestas del liberalismo y del socialismo aspiran, en esencia, hacia un mismo objetivo dictado por las necesidades prácticas. Pero el movimiento real de sus adeptos se da desde diferentes posiciones iniciales y va por diversos caminos. Y



esto encuentra su repercusión en la vida política de la sociedad y en las formas de vivir.

Sin embargo, independientemente de los caminos de la dinámica social y de sus diversas expresiones, su naturaleza inicial y su esencia son iguales, ya que cada ser humano tiene en menor o mayor medida un activismo, y éste posee diferentes componentes.

En primer lugar, contiene el “activismo natural” que compone a cada ser humano. La evaluación de este ingrediente energético en la actividad humana es bastante difícil y frecuentemente se ignora. Y parece en vano, ya que los procesos físico-químicos en el organismo, probablemente, influyen en el activismo social en mayor grado que lo que se suele pensar. En segundo lugar, la actividad del hombre incluye su activismo como organismo vivo dotado del mecanismo biológico complejo. Menospreciar este componente es inadmisibles, por la posibilidad de pérdida de las propiedades significativas de la actividad humana. En el nivel biológico es muy difícil distinguir la manifestación del activismo social de la conducta pasiva, “ya que me determinan y me violan mis propias necesidades, la violencia que se comete sobre mí no es algo ajeno, sino es mi propia naturaleza como un conjunto de necesidades e inclinaciones”.¹¹ Por esta razón, el activismo del hombre como atributo del organismo vivo es menospreciado por muchos investigadores, que de antemano bajan el nivel sumario de la actividad social.

En tercer lugar, la actividad humana contiene un componente específico inherente sólo al hombre que se basa en la elección consciente, libre y creativa y que se realiza en su conducta social.

No es difícil cerciorarse de que los autores de los trabajos que abordan los problemas del activismo social, los vinculen con la conducta. Por ejemplo, V. A. Smirnov escribe: “El activismo social es la medida de la conducta social”, y un poco antes afirma: “el concepto “activismo social” tiene derecho a la existencia autónoma sólo como una característica importante de la conducta social”. Con esta definición el autor hace caso omiso de muchos ejemplos de la actividad no realizada que no encontró su encarnación en la conducta o que se manifestó sólo parcialmente. Estos ejemplos podrían referirse, teniendo un mínimo de imaginación, a “un ser no realizado”,¹² basado en la actividad potencial. Análogamente, A. V. Kliuev define la actividad socio-política como una conducta consciente, autónoma, dirigida a ciertas metas. Una comprensión análoga de este concepto, con algunas variaciones, se puede encontrar en los trabajos de V. G. Mordkovich, M. A. Nugaev y otros investigadores. Conviene recordar que una parte considerable de las acciones humanas no son actos conscientes, sino inconscientes, inútiles, azarosos, mecánicos e, incluso, opuestos al sentido común y a los objetivos planteados. En este caso, la medida de la conducta deviene en una actividad “enajenada” que, en realidad, no es una actividad. Aquí es difícil objetar algo a Erich Fromm quien escribió:



En el caso de la actividad enajenada, no me percibo a mí mismo como un sujeto activo, como creador de mi actividad; más bien percibo el resultado de mi actividad como algo que se encuentra “fuera de mí”, por encima de mí, separado de mí y que se contrapone a mí. En la actividad enajenada, yo, en esencia, no actúo, *las acciones se cometen sobre mí* por fuerzas externas o internas¹³



Esta conducta “ajena” no puede ser medida por la energía interna del hombre. Otra cosa es la “actividad “no enajenada” que es “el proceso de nacimiento, creación de algo o vínculo con lo que estoy creando. Se sobreentiende que mi actividad es la manifestación de mis potencialidades, que yo y mi actividad somos uno”.¹⁴

El hombre es un ser activo en potencia y en sus realizaciones. Su activismo se manifiesta no sólo en su conducta. Tiene razón Pitirim Sorokin cuando afirma que la sociedad humana estudiada a partir de sus acciones externas se representa como la suma de cuerpos físicos interactuantes y carentes de la riqueza de las relaciones sociales. La amplia gama de las relaciones humanas sólo se abre a quien puede comprender el activismo humano que se revela también en la inactividad. En uno de sus trabajos sociológicos, Sorokin se refiere a L. I. Petrazhidsky que divide “inactividad” en dos actos psicológicos: “abstinencia” y “paciencia”. Según Sorokin, “los primeros son pasivos, porque se abstienen de cualquiera acción, mientras que los segundos son activos, ya que soportan la influencia que emana de los otros”.¹⁵ Basándose en esta clasificación de la conducta en tres componentes (actividad, paciencia y abstinencia) se puede abarcar el activismo del sujeto. Según la opinión de Sorokin, la paciencia y la abstinencia están vinculadas directamente con el activismo de la gente, indican su presencia o ausencia, lo que no se puede decir sobre la actividad que se divide en los componentes activos y pasivos. Al realizar tal división, la parte pasiva de la gente hay que unirla con la gente que se abstiene de cualquier acción, según el criterio de la ausencia del activismo. De este modo obtendremos una clasificación más amplia de la comunidad humana según el activismo de sus miembros: las personas activas, las pacientes y las pasivas.

Cada ser humano puede ser caracterizado por un índice integral que determina su conducta en la sociedad. La cualidad humana, que está detrás de este índice, convierte al organismo en persona. Hace mucho tiempo se sabe que la personalidad humana es una dimensión medida que se autoevalúa y está evaluada por sus congéneres en un amplio abanico de distinciones: desde el grande hasta el pequeño; desde el destacado hasta el insignificante; desde el interesante hasta el aburrido... Y por supuesto que un atributo importante de la persona es su energética, que asegura la dirección e intensidad de sus acciones en un ambiente social. Este atributo integral suele denominarse

carácter, y éstos tienen rasgos multifacéticos: perseverancia, energía, tenacidad, capacidad de autosacrificio para alcanzar un ideal, respeto a la ley, dominio de sí mismo y de sus impulsos, aspiración a plantear los objetivos y tratar de realizarlos, supresión de los intereses cercanos en aras del interés futuro, etcétera



El conjunto de los diversos rasgos del carácter constituye un modelo que permite predecir la conducta del individuo en diferentes situaciones vitales. Sin embargo, el concepto del carácter humano que elabora básicamente la psicología, incluye una serie de los parámetros generales y específicos que no tienen la estabilidad necesaria, son situacionales, aleatorios y por eso no aptos para la identificación de la persona. Entre la multitud de las características del ser humano se destaca la capacidad a la actividad sobre la base de los impulsos internos que se expresa y se revela en la conducta de los hombres. A esta capacidad humana y su realización en la actividad correspondiente, es lícito considerarla como activismo social que, en cada persona es diferente según su cantidad y calidad. A su vez, la pasividad ampliamente divulgada tampoco es homogénea, aunque en el mayoría de los casos su causa es la misma: "... el individuo comprende bien que su papel en la vida es insignificante y que es más una víctima de fuerzas incontrolables que un el actor activo...".¹⁶

En la variedad de formas de pasividad social a veces se encuentra un fenómeno como "impotencia adquirida", que está descrito en la literatura psicológica. Según los investigadores, el sujeto elabora una tolerancia hacia irritación negativa, si ésta no supera cierto umbral en su psique se forma la impotencia paralizada. Esta propiedad, como lo demuestran los fisiólogos, se adquiere como resultado de un impacto aversivo y se manifiesta en cierta indefensión que obstaculiza la experiencia salvavífica.¹⁷

La confusión social y la indefensión psicológica de los ciudadanos rusos fueron explotadas implacablemente en el periodo de postperestroika. Y como resultado de todo eso tenemos la depresión social profunda y la disminución del activismo constructivo de una parte considerable de los ciudadanos. Posiblemente tal situación es una de las consecuencias más graves de la política interna que poco estimula el crecimiento del activismo social de la población y constituye la causa principal de la crisis que se esconde detrás de la fachada del bienestar relativo, construido por los petrodólares.

Traducción del ruso al español por Mijail Malishev y Manola Sepúlveda Garza.

Notas

¹ Bajo el término "activismo" se entiende el atributo esencial del sujeto, que determina sus capacidades, inclinación, predisposición a la conducta libre, voluntaria, no impuesta e interesada en desarrollar sus propias fuerzas internas.

- ² Jvoschev V. E. *La teoría de la actividad: de los inicios a los principios*. Cheliabinsk, Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, 2008 (en ruso).
- ³ Odainik V. *Psicología de la política. Las ideas políticas y sociales de Karl Gustav Jung*. Moscú, UVENTA, 1996, p. 20 (en ruso).
- ⁴ Berdiaev N. A. *Orígenes y sentido del comunismo ruso*. Moscú, Nauka, 1991, p. 9 (en ruso).
- ⁵ Berdiaev N. A., *Op. cit.*, pp. 81, 82.
- ⁶ Fromm E. *¿Tener o ser?* Moscú, Progreso, 1990, p. 95 (en ruso).
- ⁷ Panarin A. C. *Revancha de la historia: la iniciativa estratégica rusa en el siglo XXI*. Moscú, "Logos", 1998, p. 17 (en ruso).
- ⁸ La Mettrie J O. *Obra*. Moscú, 1983, p. 89 (en ruso).
- ⁹ Fromm E. *¿Tener o ser?* P. 94 (en ruso).
- ¹⁰ Berdiaev N. A. *Op. cit.*, p. 80.
- ¹¹ Marx K., Engels F. *Obras*. T. 46, parte 1. p. 287 (en ruso).
- ¹² Modestov. S.A. *El ser no realizado*. Moscú, Fondo social de Moscú. "Centro editorial de los programas científicos y docentes", 2000, p.176 (en ruso).
- ¹³ Fromm, E. *¿Tener o ser?* P. 96 (en ruso).
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 97.
- ¹⁵ Sorokin P. A. *Hombre. Civilización. Sociedad*. Moscú, Politizdat, 1992, p. 52 (en ruso).
- ¹⁶ Odainik V. *Op. cit.*, p. 79 (en ruso).
- ¹⁷ Godfrua L. *¿Qué es psicología?* T.I, Moscú, Mir, 1996, p.340 (en ruso).

a 34 años



dialéctica

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

Ahora también en Internet:
<http://www.revistadialectica.org>



LOS VALORES HUMANOS EN PERSPECTIVA EVOLUTIVA¹

josé ramón fabelo corzo²

La pretensión fundamental de este ensayo es acercarnos al nexo existente entre dos conceptos que, por paradójico que pueda parecer, sólo raramente se asocian: la vida y los valores. Nos parece que una reflexión sobre este vínculo es tanto más necesaria precisamente en un momento en que con toda evidencia muchos valores hacen crisis y la vida humana está en juego y enfrenta peligros antes insospechados. Se nos antoja que las reflexiones que aquí podemos compartir sobre el vínculo entre estos dos conceptos pueden funcionar como una especie de marco teórico de partida que permita desarrollos reflexivos ulteriores necesarios sobre el tema de los valores en una época tan amenazadora para la existencia humana.

La tesis central que pretendemos desarrollar es que la vida humana constituye el criterio fundamental de lo valioso, el sostén último que permite definir y diferenciar lo que vale de lo que no vale o es anti-valioso. Y el camino que en esta ocasión³ hemos escogido para mostrar esa tesis es el del análisis evolutivo de aquellos procesos vitales que a la altura del ser humano han dado lugar a la aparición de los valores

Tal perspectiva apenas si ha sido tenida en cuenta por las diferentes teorías axiológicas que han intentado describir qué son los valores humanos. Conocidas son las muchas y muy diversas respuestas históricas que existen al problema teórico sobre su naturaleza, respuestas que han venido desde la filosofía, la pedagogía, la psicología, la sociología, la economía, el pensamiento jurídico y político, etcétera. El conjunto de estas posiciones pueden ser clasificadas en cinco posturas fundamentales.⁴

La primera de ella es la que calificamos como *objetivista*. Plantea que los valores existen en un mundo objetivo, supra-humano, eterno, inamovible. Los seres humanos no los crean, sólo pueden captarlos y realizarlos mediante su encarnación en los bienes que sí son obra de su actividad creadora. Como puede apreciarse, no hay en esta concepción un nexo orgánico originario entre valores y vida humana. El mundo de valores preexiste a la propia vida. Se llama objetivista, esta postura, porque los valores se asumen con independencia de todo sujeto y se identifican con objetos que presuntamente poseen una existencia trascendente.

La segunda posición, la *subjetivista*, sostiene que los valores dependen de lo que los seres humanos desean, aspiran, prefieren, de lo que

José Ramón Fabelo Corzo

Investigador titular del Instituto de Filosofía de La Habana. Profesor-investigador titular y coordinador de la Maestría en Estética y Arte de la Universidad Autónoma de Puebla.

les gusta, de sus ideales. Esta concepción tiene la característica de que reconoce un mundo de valores diferente para cada sujeto, dependiendo de sus específicas e irrepetibles realidades subjetivas. Por lo tanto, es una postura identificable con el relativismo axiológico: hay tantos valores como seres humanos con subjetividades diferentes existan y tanto valen los valores de uno como los valores de otro. Si bien esta concepción acerca mucho más los valores al ser humano y a su vida, de hecho no es la vida en sí misma lo que está definiendo lo valioso, sino más bien la expresión que de ella se pone de manifiesto a través de los deseos, intereses, gustos, aspiraciones, en cuya conformación —lo sabemos— influyen múltiples factores y no sólo las necesidades vitales del ser humano, mucho menos aquellas que le son inherentes como representante de su especie.



Una tercera posición es la que llamamos *sociologista*. Según ella lo que es valor depende de que la mayoría de la gente así lo identifique. En otras palabras, lo valioso sería aquello que tiene el apoyo mayoritario de una sociedad, de una cultura, de un grupo humano determinado. Esta concepción posee la virtud de vincular los valores a lo social, superando de esa forma el relativismo extremo representado por el subjetivismo de corte individualista. Ahora las diferencias de apreciación valorativa que se marcan no son las existentes entre individuos, sino aquellas que distinguen a grupos o comunidades humanas. Lo que no llega a resolver el sociologismo es la cuestión de a cuál de esos grupos o comunidades darle preferencia cuando hay choque de valores antitéticos entre ellos, choque que puede conducir a luchas, conflictos, confrontaciones, guerras. Es, en el fondo, una nueva versión de relativismo: cada sociedad, cada cultura tiene sus propios sistemas de valores y cada uno de ellos es igualmente válido. No se distingue en esta postura tampoco el papel decisorio que sobre lo valioso tiene lo genéricamente vital.

Una cuarta posición dentro de esta tipificación que estamos haciendo es aquella que podemos llamar *institucionalista*. Según sus defensores, lo valioso es aquello que tiene detrás determinados poderes, ciertas fuerzas institucionales. Es el poder el que genera una determinada forma de apreciar los valores, la pone a circular socialmente y busca con ella su propia autolegitimación como poder. Los valores llegan así a institucionalizarse, a oficializarse, a convertirse en hegemónicos, a través del derecho, de la política, de los medios masivos de comunicación, a través de las diferentes formas y expresiones que tiene el poder en sus múltiples variantes sociales. Es ésta una concepción que también resulta aportadora, que incorpora nuevos elementos para comprender los valores, pero que en última instancia ve su fuente casi exclusivamente en el poder y no precisamente en la vida.

Como ha podido apreciarse, ninguna de estas posturas parte del reconocimiento del lugar esencial que ocupa la vida en la determina-

ción de lo valioso.⁵ Tal vez la posición que más se acerca a este reconocimiento es la que históricamente se ha dado en llamar *naturalismo*. A ella pertenecen pensadores de diferentes épocas, como Demócrito, los ilustrados franceses del siglo XVIII, los pensadores positivistas clásicos y algunos biólogos actuales. La idea esencial del naturalismo axiológico es concebir al ser humano como parte de la naturaleza, como una extensión o expansión de ella. En tanto ser natural, el ser humano es un ser vivo y por lo tanto lo valioso sería lo que se corresponde con la necesidades naturales del propio ser humano. Evidentemente es esta, dentro de la tipología de las posiciones clásicas, la postura que más reconoce la relación entre valores y vida que aquí estamos tratando de destacar. Pero aquí la vida es comprendida en un sentido sólo (o casi exclusivamente) natural, lo cual hace que se pierda de vista el importante componente social de la vida humana, que hace de ella un fenómeno notablemente complejo e inaprensible bajo un exclusivo tratamiento biológico.

Para un acercamiento a la complejidad real de la relación entre valores y vida, resulta imprescindible partir de una adecuada comprensión de la dialéctica de lo biológico y lo social, que presupone vislumbrar en qué medida nuestra vida es biológica y en qué medida es también social y cuál es la relación entre lo uno y lo otro, no como dimensiones mutuamente excluyentes, sino como componentes complementarios de lo humano. En tal sentido se hace necesario superar cualquiera de las dos visiones extremas que por lo general se disputan “la verdad” sobre el tema: aquella que —como el naturalismo clásico— sólo ve en la vida el funcionamiento de leyes biológicas y aquella otra que pretende comprenderla en términos sociales totalmente desvinculados de cualquier base natural y de toda plataforma común con otros seres vivos. Ambas posiciones, precisamente por ser extremas, quedan a nuestro juicio marginadas de la posibilidad de captar esa dialéctica bio-social con todas las potencialidades epistemológicas que de ella se derivan. Lo social tiene muchas de sus raíces en lo biológico, tiene allí su prehistoria, pero al mismo tiempo el surgimiento de lo social humano representa un salto cualitativo extraordinario en los procesos evolutivos. Entre lo biológico y lo social hay simultáneamente una relación de continuidad y de ruptura.

Partiendo de esta premisa metodológica general para el tratamiento de la relación entre lo biológico y lo social, nos parece entonces necesario, en el caso de los valores, buscar en el mundo de la vida en general algo semejante a la capacidad humana de valorar. Si estamos hablando de continuidad y estamos partiendo del reconocimiento de que el ser humano tiene una especial capacidad para crear valores y para juzgar valorativamente la realidad, debe haber en el mundo biológico en general alguna cualidad parecida que nos permita apreciar ese tránsito entre lo biológico y lo social en lo que a valores se refiere. Al mismo



tiempo tenemos el “deber epistemológico” de marcar la distancia cualitativa existente entre esa propiedad general de la vida y su manifestación concreta a nivel de la especie humana, en otras palabras, buscar el sello distintivo que dentro de esa capacidad general de la vida tienen los valores humanos.

Por supuesto que si nos preguntaran ¿dónde ubicar los valores?, responderíamos que éstos sólo existen en el universo humano. Es poco probable que reconozcamos la existencia de un mundo de valores allí donde no hay seres humanos, a no ser que asumamos como posición de partida a la del objetivismo clásico que, por demás, entiende a los valores como ajenos no sólo a los seres humanos, sino también a la naturaleza y a todo el mundo material. Con excepción de esta postura —y tal vez alguna posición naturalista extrema—, desde cualquier otra se entienden los valores siempre asociados a lo humano.

Que los valores sólo pueden ser humanos es una verdad que también nosotros tenemos el deber de compartir. Ello no es óbice, sin embargo, para que reconozcamos el parentesco entre este atributo exclusivamente humano y cierta propiedad universal de la vida, de la cual los valores constituyen sólo una expresión particular, si bien es cierto que la más elevada, como veremos más adelante.

Si la vida es precisamente lo que tenemos de común todos los seres biológicos, es en conexión con ella que debemos buscar esa propiedad universal emparentada con la capacidad humana de distinguir valores. Con toda seguridad el rasgo más universalmente esencial a la vida consiste en el hecho de que ella se produce a sí misma, la vida es *autopoiesis*.⁶ En la asunción de la autopoiesis como característica fundamental de lo vivo concuerdan muchos de los principales estudiosos actuales de la vida. A diferencia de otros movimientos de la naturaleza, los procesos vitales no necesitan de impulsos exteriores a la propia vida para su despliegue, los seres vivos se producen y reproducen constantemente a partir de sí mismos, la vida tiene su origen y su fin en la propia vida.

La vida es también permanente movimiento, en todo ser vivo constantemente están naciendo y muriendo sus partes constitutivas. Unas células mueren y otras nacen y las sustituyen. Así ocurre todo el tiempo. El cambio es paradójicamente la condición de la permanencia de lo vivo precisamente como vida.

Para que esos cambios permanentes se produzcan se necesita energía, energía que en atención a las leyes de la termodinámica el organismo no puede crear por sí mismo, sino transformando ciertas formas de energía ya pre-existentes, por lo cual todo ser vivo está obligado a buscar una fuente energética que le permita la realización de los procesos autopoiéticos. Esa fuente no puede ser hallada en otro lugar que no sea el medio ambiente en el que habita ese ser vivo. De ahí la necesaria relación metabólica que establece siempre con su medio circundante.



El medio que rodea al ser vivo es heterogéneo, en él existen múltiples elementos que pueden o no vincularse con sus necesidades autopoiéticas y que, en el caso de que lo hagan, se relacionan de distinta forma con su vida: unos pueden proveer bien al ser vivo y otros pueden perjudicarlo y hasta hacer peligrar su existencia. Por esa razón, una aptitud que acompaña la autopoiesis como propiedad universal de la vida es la capacidad de distinguir en el medio ambiente los estímulos que poseen significación vital y, dentro de éstos, diferenciar aquellos que poseen significación vital positiva de aquellos otros que poseen una significación vital negativa.



Sin esta capacidad no podría el ser vivo mantenerse vivo. Un organismo tan elemental como la ameba, por ejemplo, ante la presencia de ciertas sustancias que le sirven como nutrientes, extiende sus pseudópodos para asimilarlas, pero si en el medio acuoso en el que vive, en lugar de nutrientes, disolvemos ciertos tipos de ácidos que potencialmente pueden perjudicar su vida, entonces la reacción es totalmente distinta: recoge sus pseudópodos e intenta evadir ese estímulo vitalmente negativo. Quiere decir que la ameba tiene cierta capacidad —por muy elemental que nos parezca y entrecomillando la expresión— para distinguir “lo bueno” de “lo malo”, lo que beneficia su vida de lo que le afecta la posibilidad de vivir. Esa capacidad, presente ya desde los organismos unicelulares en cualquier ser vivo, recibe el nombre de *irritabilidad*.⁷

Ello evidencia que todos los seres vivos son capaces de reproducir, de alguna manera, las relaciones de *significación* que como seres vivos guardan con su mundo exterior.

¿Y qué es, a fin de cuentas, la valoración humana? La valoración es la capacidad que tiene el ser humano de reproducir conscientemente la *significación* que para él poseen los objetos y fenómenos con los cuales interactúa. Nótese que el concepto de *significación* está simultáneamente en el enunciado de lo que es la valoración humana o la relación humana con los valores y también en el enunciado de aquella capacidad universal de los seres vivos sin la cual éstos no podrían realizar sus funciones autopoiéticas. Ahí está el puente que une a los valores humanos con su prehistoria biológica. Todos los seres vivos son capaces de reproducir relaciones de significación; en los seres humanos a esa capacidad la identificamos como valoración, la asociamos con la posibilidad de crear, fomentar, desarrollar, captar y transmitir valores.

Pero, ¿se trata en realidad de la misma capacidad? Por supuesto que no, en *estricto sensu*. Podría decirse que, siendo la misma, es una distinta en cada estadio evolutivo y, por supuesto también, ya a nivel de la especie humana. El hecho es que esa capacidad universal no permanece constante e igual para todos los seres vivos, sino que evoluciona con la evolución propia de la vida. La misma aptitud que tiene la ameba de abrir o cerrar pseudópodos en dependencia de la presencia de

sustancias nutritivas o nocivas para su vida, es decir, de reaccionar de manera diversa según sea positiva o negativa la influencia del medio, esa capacidad se va complejizando, se va haciendo cada vez más estructural y funcionalmente diversa a lo largo de los procesos evolutivos.

Si vamos, por ejemplo, a los vertebrados, constataremos en ellos la misma capacidad, pero ya no sólo en relación con las sustancias que directamente están en contacto con el ser vivo, sino también con respecto a objetos o fenómenos que están distantes. De ahí la aparición en el proceso evolutivo de órganos sensoriales que permiten reaccionar a estímulos, cuya fuente se encuentra separada espacialmente del ser vivo. Esa es la función vital básica del olfato, del oído, de la vista. ¿Cuál es la lógica vital o bio-lógica de la aparición de estos órganos sensoriales? Pues la posibilidad de diversificar el mundo de significaciones del ser vivo. Una rana, pongamos por caso, es capaz de reaccionar al zumbido de una mosca y ese zumbido, que directamente no la alimenta pero que le sirve de señal de la presencia de un alimento potencial a cierta distancia, entra a formar parte de un mundo de significaciones notablemente más rico y diverso que aquel con el que se vincula la ameba.

No tenemos la posibilidad aquí de detenernos en detalles de este largo proceso evolutivo asociado al crecimiento y diversificación de la capacidad de los organismos vivos para entablar relaciones de significación cada vez más ricas con la realidad.⁸ Sólo señalaremos que esta aptitud continúa complicándose y que ya a nivel de los mamíferos superiores presupone la posibilidad de solución de tareas y cierta actitud “creativa” hacia la asociación de estímulos que de manera natural no están vinculados, ni en la propia realidad, ni en la información genética que trae consigo el ser vivo. Es el caso, por ejemplo, del uso por los chimpancés de palos o piedras en calidad de elementales herramientas para lograr sus fines autopoieticos.

Tal reacción del chimpancé es impensable en la rana, mucho menos en la ameba, y ello nos habla de cuánto se ha complicado el mundo de significaciones a lo largo de la evolución. Y esa complicación de las relaciones de significación presupone no sólo reacciones diferentes, sino también capacidades subjetivas distintas y niveles de desarrollo psíquico variados. Si la ameba se encuentra en un estadio evolutivo pre-psíquico, la rana se halla ya en el nivel que se califica como reflejo psíquico sensorial y el chimpancé alcanza una etapa que muchos identifican con el pensamiento rudimentario o manual, o con el intelecto concreto, estadio previo inmediato a lo que sería la conciencia humana.⁹

Quiere decir entonces que el cambio, la complicación y el enriquecimiento de las relaciones de significación es un rasgo que identifica los procesos evolutivos. Al mismo tiempo, esas relaciones de significación específicas, para las que está capacitado cualquier ser vivo en dependencia del estadio evolutivo en que se encuentre, tienen siempre otra característica común que se manifiesta en cualquiera de estos



estadios. Nos referimos a lo que podríamos calificar como la “doble cara” o la dualidad de sentidos de las significaciones vitales. Y ello, a su vez, está asociado al hecho de que la vida misma se mueve siempre en los marcos de lo que podríamos caracterizar como dos lógicas paralelas e interconectadas: la lógica de la vida individual y la lógica de la vida genérica. En otras palabras, la vida requiere de su conservación y reproducción no sólo a nivel de individuo, sino también a nivel del grupo genérico o especie al que ese individuo pertenece. Es obvio que en la lógica vital de todo individuo se busca la conservación de la vida propia. Pero, como quiera que las leyes de la bio-lógica del género no poseen otro lugar dónde funcionar que no sea en los individuos que componen ese género, estos últimos son los depositarios de ambas lógicas vitales, la individual y la genérica.

En atención a la bio-lógica individual, todos los seres vivos son *egocéntricos* y, por lo tanto, capaces de reaccionar a estímulos que tienen significación vital para su “ego”, su “yo”, su individualidad, para sus necesidades propias y diferenciadas en tanto individuo. En tal sentido el egocentrismo es una exigencia autopoiética de la vida. Todo ser vivo está obligado por su propia lógica vital a tomarse a sí mismo como centro de sus relaciones de significación con el mundo exterior. Cuando un animal procura comida o agua lo hace en atención a *su* hambre o *su* sed. El hambre, la sed, el dolor son las expresiones sensibles de las necesidades egocéntricas que caracterizan a todos los seres vivos. La positividad de la significación de los objetos que satisfacen esas necesidades depende del modo en que esos objetos se insertan (en) y favorecen la lógica autopoiética de la vida del individuo.

La otra cara que adquieren las relaciones de significación es aquella que podríamos reconocer como genocéntrica, asociada no sólo y no tanto a la lógica de la producción y reproducción de la vida del individuo, sino sobre todo a lógica vital de la conservación y reproducción de la especie. Todos los seres vivos, además de ser ego-céntricos, son también geno-céntricos.¹⁰ Si desde una perspectiva egocéntrica es el “yo” individual el que se asume como centro, el genocentrismo presupone la asunción como centro del “nosotros”, de la progenie, de la especie. Cuando el ser vivo actúa genocéntricamente también reacciona a relaciones de significación, pero el destinatario de ellas ya no es sólo el individuo, sino ante todo el género que lo engloba. Estas relaciones de significación genéricas están en el fundamento de diversos instintos como el de apareamiento, el maternal o el paternal. El genocentrismo es una exigencia autopoiética de la vida a nivel de especie y, por lo tanto también, de manera indirecta, una exigencia autopoiética de la vida a nivel de individuo, ya que sin especie no hay individuos. Y debido a que la especie no posee un cuerpo aparte en el que depositar sus exigencias, las necesidades genocéntricas conviven en el mismo cuerpo individual con las necesidades egocéntricas y se expresan a través de



estas últimas. Más que tratarse de dos mono-lógicas diversas, lo ego y lo genocéntrico se complementan y conforman una especie de dia-lógica. A fin de cuentas, cada individuo tiene como principal misión autopoiética genocéntrica conservarse a sí mismo como vida. A fin de cuentas, sin individuos tampoco hay especies.

Ello no significa que esta dia-lógica esté carente de conflictos. En ocasiones éstos son inevitables. Cuando estos conflictos se producen, como tendencia debe imponerse la lógica genocéntrica por encima de la egocéntrica, por una sencilla razón: la especie puede prescindir de algunos de sus individuos, pero al individuo le es imposible vivir sin su especie. En el mundo de lo vivo nos encontramos con múltiples ejemplos de literales sacrificios de vidas individuales en aras de la preservación y la reproducción de la vida genérica, como es el caso de aquella especie de arañas (la *amaurobius ferox*) en la que la madre se deja engullir viva por sus hijos para que éstos sobrevivan. Pero algo así no es tan excepcional como puede parecer. Aun cuando cualquier individuo busca a toda costa mantenerse vivo, le es imposible evitar la muerte en algún momento de su existencia como ser vivo. Su constitución como vida individual incluye a la muerte como cierre necesario de su ciclo vital. Su muerte, en tanto individuo, es condición de vida, tanto para su especie propia como para otras especies a las que presumiblemente puede servir de fuente nutricional. En tal sentido la muerte del individuo responde a un requerimiento autopoiético de la vida genérica.

En la mayor parte de los casos la solución a los potenciales conflictos entre lo ego y lo genocéntrico se resuelven desde el propio programa genético que cada ser vivo porta. Cuando uno de estos animales entrega su vida individual lo hace no como resultado de un acto intencional, voluntario, consciente, sino siguiendo dictados instintivos genéticamente programados.

Sin embargo, otra es la situación cuando en el proceso evolutivo surge el hombre. El *homo sapiens* es también, por supuesto, un ser vivo, autopoiético. Asimismo produce y reproduce sus relaciones de significación con el mundo que le rodea. Igualmente esas relaciones cambian—en este caso ya no a través de la evolución, sino a través de la historia— y del mismo modo, como ser vivo, tiene inclinaciones egocéntricas y genocéntricas. Hasta ahí no parece haber nada esencialmente distinto en comparación con otras especies. Sin embargo, sus diferencias son fundamentales en varios sentidos. En lo tocante a las relaciones de significación, podrían resumirse estas diferencias en cinco aspectos medulares:

- *Disminuye significativamente en papel de lo genético* en la determinación de lo significativo. Esto, no como resultado de una presunta imperfección genética, sino con el propósito de dejar al ser humano más libre conductualmente. Como no puede ser



“previsible” genéticamente toda la diversidad de medios, ámbitos y culturas en las que el ser humano se inserta, su programa genético es lo suficientemente plástico como para dejarlo libre de establecer las relaciones de significación propias de su contexto específico.

- En consecuencia con lo anterior *aumenta en el ser humano el papel de lo medioambiental*. Todos los seres vivos —ya lo señalábamos— dependen de su medio ambiente, pero en algunos el medio ambiente está casi por completo incorporado a su información genética, sobre todo en aquellos casos en que el ser vivo habita un mundo relativamente homogéneo o posee un ciclo corto de vida que hace insuficiente el tiempo vital para cambios conductuales adaptativos, basados en aprendizajes. En organismos más complejos, con ciclos de vida más largos y capacidades de adaptación a medios más heterogéneos, el establecimiento de su mundo variable de significaciones depende más de los llamados reflejos condicionados basados en el aprendizaje. En estos casos el medio es más determinante del desarrollo ontogenético. Ello tiene su expresión más completa en los seres humanos, cuyo medio es fundamentalmente social y en los que la acentuada relación de dependencia con respecto a ese medio constituye la fuente de toda la inmensa diversidad cultural de lo humano. Las diferencias de cultura son, en sentido estricto, diferencias de significaciones.
- Si el medio que determina el mundo de significaciones humanas es de naturaleza social y cultural, ello se debe a que *el activismo* —que es propio también de todos los seres vivos en su inserción en un determinado eco-sistema— alcanza un nivel cualitativamente nuevo en el caso del ser humano, *se convierte en praxis transformadora de la realidad*, superando con creces el exclusivo alcance adaptativo del activismo inherente a otras especies. El hombre, más que adaptarse al medio, lo crea, lo construye. Si miramos ahora mismo a nuestro alrededor, observaremos que estamos rodeados de múltiples objetos significativos, todos ellos contruidos por el propio hombre. Más que reproducir relaciones de significación, el ser humano instaura esas relaciones, dándole existencia, mediante la praxis, a los objetos que han de serle significativos. Se trata de objetos que han sido creados para cumplir una función social, para desempeñar un papel en la vida humana, para tener una significación, un valor para el hombre. Gracias a la praxis la evolución se hace historia. La praxis es precisamente lo que distingue a la historia de la evolución pre-humana. Si la evolución —a lo largo de miles y de millones de años— cambia —a través de mutaciones— a los seres vivos para adaptarlos al medio, la historia cambia al medio,



cambia al mundo, para adaptarlo al ser humano y a sus necesidades siempre crecientes. Por esa razón, en los seres humanos, la capacidad biológica evolutiva disminuye ostensiblemente en comparación con otras especies. Hay algunos biólogos y genetistas que llaman la atención sobre el hecho de que los llamados genes saltarines —que en la mayoría de las especies son los máximos responsables de los accidentes genéticos generadores de las mutaciones que dan lugar a la evolución— no desempeñen en el caso de los seres humanos un papel tan relevante.¹¹ La explicación de ello radica en lo mismo: los humanos no necesitan prácticamente evolucionar en un sentido biológico para lograr la correspondencia adaptativa entre el medio y su vida.

- El cuarto elemento que especifica el modo típicamente humano de relacionarse con su mundo de significaciones es el extraordinario *crecimiento cualitativo de la capacidad de obtener y procesar información*. Todo ser vivo requiere de esta capacidad. La ameba necesita “saber” si lo que está rodeándola es una sustancia nutritiva o un ácido que daña su vida. Pero en el caso del ser humano esa capacidad es virtualmente ilimitada. Y para ello cuenta no sólo con los órganos y sistemas dotados por la evolución biológica —órganos de los sentidos, cerebro, sistema nervioso—, cuenta no sólo con la propia capacidad simbólica que permite procesar lógicamente la información y construir un mundo de imágenes ideales paralelo al mundo real, sino que también cuenta con los propios instrumentos prácticos que el ser humano ha creado para obtener, almacenar, procesar y poner a disposición de otros humanos volúmenes de información que superan con creces la capacidad particular de cualquier individuo por separado. Todo ello como recurso necesario para el fomento de un creciente mundo de significaciones. Y aquí se hace necesario hacer un paréntesis sobre el tema de la *verdad*. En ocasiones los filósofos se desgastan en especulaciones metafísicas sobre si existe o no la verdad. Sin embargo, el tema sobre la correspondencia o no de ciertas imágenes con la realidad, más que un problema metafísico, más que un asunto epistemológico, responde a una necesidad vital. La ameba necesita no de una noción engañosa sobre la sustancia que la rodea, necesita de una definición lo más precisa posible sobre el carácter beneficioso o nocivo de esa sustancia. El “conocer” es en ese sentido un atributo necesario a la vida, una condición de la autopoiesis. La mejor prueba de la fidelidad con la que un ser vivo reproduce en imágenes el medio que le rodea es su propia supervivencia. La verdad, en ese sentido, responde a una bio-lógica, a la lógica de la vida. Claro, en la medida en que se complica la capacidad de procesar información, aparece y se desarrolla la posibilidad



del error. Comparativamente tiene muchas menos posibilidades de “equivocarse” la ameba en la determinación del tipo de sustancia con la que entra en contacto, que el ser humano ante las prácticamente infinitas relaciones epistemológicas que establece con la realidad. El error acompaña a la verdad en la historia humana y mientras más crece la posibilidad de verdades profundas y tanto más radicales son los cambios prácticos que se pueden realizar sobre su base en beneficio de lo humano, también crece la probabilidad del error y el alcance negativo de sus consecuencias.

- El quinto elemento distintivo de lo humano, que resume y sintetiza a todos los otros que hemos esbozado hasta aquí, es el que se refiere a la complejidad y riqueza del mundo de significaciones. En el caso del hombre prácticamente todo es potencialmente significativo. El mundo de su realidad objetiva coincide con el mundo de sus significaciones. Claro que éstas varían en dependencia del momento histórico de que se trate, de las tradiciones culturales propias, pero en principio no existe nada que no sea real o potencialmente significativo para el ser humano. Incluso aquello que es un producto natural, y no el resultado de la actividad práctica, adquiere significación para él si se convierte en objeto de su actividad, sea ésta productiva, científica o incluso artística.



Ya no basta con la irritabilidad de la ameba, la sensibilidad de la rana o el intelecto concreto de los monos antropoides para responder a tan complejo mundo de significaciones. Se necesita de una capacidad especial, nueva, sólo presente en el ser humano: la capacidad de valorar conscientemente el mundo. Es la capacidad mediante la cual se establece una relación consciente entre el objeto y sus propiedades, por un lado, y el sujeto y sus necesidades, por el otro. La valoración la necesita el hombre para ubicarse en su complejo mundo de significaciones, mundo que, además de complejo, es dinámico, histórico, concreto, diverso para los distintos sujetos. Los valores que el ser humano crea mediante su praxis y reconoce por medio de su actividad valorativa,¹² son una necesidad de la vida, responden a la específica autopoiesis humana.

Y esta noción sobre lo valioso se hace tanto más necesaria en el ser humano debido a la notoria insuficiencia en su caso de lo instintivo para regular su compleja conducta, su actividad creadora que, precisamente por ser creadora, no puede tener expresión precedente en los instintos. Y lo necesita también porque, al igual que otros seres vivos, precisa regular la relación entre sus inclinaciones ego y geno céntricas, relaciones que por las mismas razones relacionadas con la complejidad y variabilidad histórica de lo humano, no pueden ser sostenidas

sobre exclusivas bases instintivas. Los valores tienen también por eso la misión de regular de una manera más o menos armónica la convivencia del individuo con el género. En particular, los valores morales y la ética deben su origen a esa necesidad y siempre califican a las relaciones sociales entre los individuos. Kant ya lo concebía así en su época. Para actuar moralmente, señalaba, hay que hacerlo a título de la especie.¹³

Pero el surgimiento de la ética y de los valores morales en determinada etapa del desarrollo de la humanidad no resuelve para siempre el problema de esa relación entre lo ego y lo genio céntricos. De la misma manera que el mundo humano es un mundo histórico que está en constante cambio, tanto sus valores como sus ideas sobre los mismos también están en permanente evolución.

La praxis y, particularmente, el trabajo, constituyen el motor fundamental de esos cambios históricos. De hecho el trabajo es la forma social por excelencia de la autopoiesis humana. Mediante el trabajo el hombre se produce y reproduce a sí mismo. El trabajo produce vida, sus productos representan vida humana objetivada. En la medida en que los hombres se apropian de los resultados del trabajo de otros, están subjetivando en sí mismos la vida objetivada de aquellos. El intercambio de productos de trabajo es de hecho un intercambio vital, el modo primordial mediante el cual el individuo aporta al género, al tiempo que se apropia de él. Tal intercambio vital es consustancial a la socialidad humana. El desarrollo histórico de esas relaciones de intercambio da lugar en algún momento a la división social del trabajo. Ésta, a su vez, ubicó a los seres humanos en distintos lugares dentro del sistema de reproducción de la vida, permitiendo la especialización productiva y fomentando el desarrollo de las relaciones de intercambio.

Pero, debido al hecho de que el hombre es capaz de producir más de lo que él mismo necesita para vivir, el trabajo permite no sólo la reproducción simple de la vida, sino además su reproducción ampliada, es decir, le regresa al ser humano no exactamente la misma vida que éste objetivó, sino una nueva vida enriquecida. Por eso en el trabajo está la clave del desarrollo y crecimiento históricos.

Inicialmente la reproducción ampliada de la vida en los marcos de la división social del trabajo trae aparejada un crecimiento relativamente homogéneo de la vida en todos los integrantes de la comunidad. Sin embargo, con el tiempo, el incremento vital obtenido como resultado de la reproducción ampliada de la vida permite también que ciertos individuos se apropien del trabajo de otros sin entregar nada a cambio, es decir, que dejen de trabajar y comiencen a vivir del trabajo ajeno, dando lugar a la aparición de relaciones de explotación de unos hombres por otros. La expresión jurídica principal de esas relaciones de explotación es la propiedad privada sobre los medios de producción. El trabajo entonces se enajena, como nos dice Marx. El productor no es dueño de lo que produce. De sus productos se apropia otro, quien



de esa forma se apropia de la vida objetivada en esos productos. Como resultado de esa distorsión histórica de la relación entre trabajo y vida, el primero deja de percibirse como valor, porque de hecho se constituye en el mecanismo mediante el cual unos literalmente expropian la vida a los otros. En términos subjetivos, el disfrute de la vida se asocia a la esfera del consumo individual y no a la de la producción social, perdiéndose de vista el vínculo orgánico entre ellos.

Tales relaciones asimétricas entre los hombres promueven ubicaciones sociales distintas para ellos. Ya no ocupan lugares análogos en el sistema de relaciones sociales, sino sitios muchas veces contrapuestos. Como resultado de ello la noción de lo valioso va a variar de unos grupos humanos a otros. Lo que posee una significación positiva para unos puede tenerla negativa para otros. Lo que unos interpretan como valores otros lo perciben como anti-valores. Si la explotación del esclavo tenía una significación positiva para la vida del esclavista, para la del esclavo significaba el peor de los sacrificios. Como resultado de todo ello el mundo de valores subjetivos de unos hombres comienza a ser diferente y hasta contrapuesto al mundo de valores subjetivos de otros grupos humanos, con la posibilidad implícita de que tales apreciaciones subjetivas se distingan, ambas, del mundo de valores asociados a la vida misma, sobre todo en su sentido genocéntrico. Unos individuos se enfrentan a otros individuos y ambos al género. Se rompe toda posible armonía entre individuo y género, se distorsiona la relación entre lo egocéntrico y lo genocéntrico.

En el capitalismo adquiere esta contradicción su máxima expresión. La distorsión en cuanto a la apreciación subjetiva de los valores fue descrita por el Marx joven en términos de *enajenación* y por el Marx de *El Capital* como *fetichismo mercantil*. En el fondo de esta contradicción se encuentra la transmutada relación entre valor de uso y valor de cambio. El capitalismo es una sociedad en la que se produce no con el fin supremo de crear valores de uso, no para la vida, no para que ésta se produzca y se reproduzca, sino para crear valores de cambio, para vender. Es la maximización de la ganancia y no la vida la que orienta el proceso productivo y organiza toda la sociedad. El despliegue de esta contradicción lleva a una divergencia cada vez mayor entre la lógica del capital y la lógica de la vida misma, entre los valores que ese capital defiende y los que necesitan ser reapropiados por el ser humano para preservarse como vida. Ello explica la situación paradójica en que hoy nos encontramos: cada uno de los seres humanos que habita el planeta busca su propio bien, pero la acción sumada de todos ha puesto en peligro la vida de la humanidad. Siguiendo exacerbados impulsos egocéntricos estimulados por la naturaleza misma de la sociedad capitalista, el ser humano ha perdido capacidad para actuar genocéntricamente. Los principales problemas globales que hoy enfrenta la humanidad han sido generados por ella misma, siguiendo



esos impulsos egoístas, todo lo cual pone en evidencia la irracionalidad bio-lógica del sistema capitalista actual.

En el futuro previsible, a la humanidad se le cierran cada vez más las alternativas: o cambia hacia un nuevo tipo de convivencia humana o desaparecerá irremediabilmente. Un horizonte de valores que restaure la unidad entre individuo y género como resultado de la transformación revolucionaria del sistema social de producción y reproducción de la vida será la condición necesaria para que la autopoiesis humana no termine siendo su contrario: autodestrucción de la vida.

Notas

- ¹ Basado en la Conferencia Inaugural que, bajo el título “Vida y valores humanos: un nexo orgánico”, fuera impartida por el autor en el V Coloquio Nacional “Los valores en el siglo XXI”, Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, México, 24 de noviembre de 2010.
- ² Investigador Titular del Instituto de Filosofía de La Habana. Profesor-Investigador Titular y Coordinador de la Maestría en Estética y Arte de la Universidad Autónoma de Puebla.
- ³ Una argumentación a favor de esta tesis ya fue desplegada por el autor desde una perspectiva más general al menos en otra ocasión anterior. Nos referimos al ensayo titulado precisamente “La vida humana como criterio fundamental de lo valioso”, incorporado como anexo, a partir de la segunda edición, al libro *Los valores y sus desafíos actuales* (Ver, por ejemplo, segunda edición de este libro: Edit. José Martí, La Habana, 2003, pp. 271-277; o cuarta edición: Educap/EPLA, Lima, 2007).
- ⁴ Esta tipología que utilizamos para clasificar a las teorías axiológicas ha sido desarrollada en los dos primeros capítulos del mencionado libro *Los valores y sus desafíos actuales*, en cualquiera de sus ediciones. La misma (que describe cinco posturas fundamentales: naturalismo, objetivismo, subjetivismo, sociologismo, institucionalismo) presupone un desarrollo de la realizada por el filósofo argentino Risieri Frondizi (con tres de aquellas posturas: objetivismo, subjetivismo y sociologismo) en cualquiera de sus textos clásicos (Ver, por ejemplo, sus libros *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología* —FCE, México-Buenos Aires, 1958—, e *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* —FCE, México-Buenos Aires, 1977).
- ⁵ Tanto en los textos propios como en los de Frondizi a los que hemos hecho referencia pueden encontrarse una descripción más amplia de cada una de estas posiciones, de sus representantes, así como de sus logros y limitaciones.
- ⁶ El despliegue de la idea de que la *autopoiesis* es el rasgo esencial cualificador de la vida aparece por primera vez en la obra conjunta de Humberto Maturana y Francisco Varela en *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, publicado originalmente en 1971 (Ver: 6ta edición, Lumen, Buenos Aires, 2004).
- ⁷ La irritabilidad puede ser definida como la capacidad que tiene todo ser vivo de reaccionar a estímulos que tienen para él una significación vital. El estudio de la irritabilidad como propiedad universal de la vida y el análisis de su desarrollo evolutivo le permitió al gran psicólogo ruso Alekséi Nikoláyevich Leóntiev, formular una convincente teoría sobre las etapas y fuerzas motrices fundamentales del desarrollo psíquico (Ver:

A. N. Leóntiev. *Problemas del desarrollo del psiquismo*. La Habana: Pueblo y Educación, 1977) Esta propuesta teórica mantiene, en nuestra opinión, plena vigencia. Nos ha servido, en nuestro caso, para rastrear el curso evolutivo de las relaciones de significación hasta la aparición de los valores humanos.

- ⁸ Un seguimiento más pormenorizado de este proceso puede encontrarse en nuestro ensayo “Desarrollo de la capacidad valorativa: predeterminación genética y condicionamiento socio-cultural. Antecedentes filogenéticos” (en: *Proceso de Enseñanza-Aprendizaje: Bases Neurales y Contexto Socio Cultural*, FACHSE-EDUCAP/EPLA, Lambayeque-Lima, Perú, 2007, pp. 145-159).
- ⁹ Ver: A. N. Leontiev, *Ob. Cit.*
- ¹⁰ Ver: Edgar Morin. *Ciencia con consciencia*. Barcelona: Anthropos, 1984, p. 224.
- ¹¹ Ver, por ejemplo: Matt Ridley. *Genoma*. México: Taurus, 2002, p. 150
- ¹² Nos hemos acercado con más detalles al específico proceso de creación de valores mediante la praxis y de su reconocimiento mediante la actividad valorativa en nuestro libro: *Práctica, conocimiento y valoración*, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1989.
- ¹³ Ver: Emmanuel Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1991, p. 242.

COLECCIÓN:

LA INDEPENDENCIA DE LA NUEVA ESPAÑA

A TRAVÉS DE LOS DOCUMENTOS DE LA
BIBLIOTECA PALAFOXIANA

 **EL ERRANTE**
EDITOR

Compilación y estudio
introdutorio
ALICIA TECUANHUEY SANDOVAL
EN 7 TOMOS

De venta en PROFÉTICA
3 Sur No. 701, centro
Puebla, Pue. 01 222 246 9101





Sitio web: <http://www.coapehum.org>

CONSEJO PARA LA ACREDITACIÓN DE PROGRAMAS EDUCATIVOS EN HUMANIDADES
Privada de la 9 "A" Sur, núm. 3712, Col. Gabriel Pastor. CP 72420, Puebla, Pue. Tel./fax: (222) 2 37 41 63

NEOLIBERALISMOS, NEODESARROLLISMOS Y PROYECTOS CONTRAHEGEMÓNICOS.

NOTAS SOBRE LAS CRISIS EN EL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO Y SUS SUPERACIONES DIALÉCTICAS

*mariano feliz*¹

CIG-IDIHCS/UNLP-CONICET

Introducción

El proyecto neoliberal iniciado a fines de los años setenta, atraviesa en la década que pasó su crisis terminal. Sus manifestaciones son diversas según se trate de espacios de valorización del centro o la periferia y aun dentro de cada uno de estos espacios las crisis tienen formas diferentes y se perfilan distintas salidas a la misma. Este variopinto de la más reciente crisis en el capitalismo nos permite hablar de las crisis (en plural) en el sistema, en un particular paradigma de organización del mismo (el neoliberalismo), en lugar de sólo la crisis (en singular). Este escrito busca rastrear algunas hipótesis sobre las crisis actuales y delinear alternativas —actuales o potenciales— que se desarrollan frente a las mismas.

Las formas de la crisis. El fundamento de la forma económica de la crisis en el centro

El capitalismo es un modo de producción que se basa en la valorización del valor a través de la explotación incesante del trabajo humano y la naturaleza. Hoy es un proceso mundial que abarca miles de ciclos de valorización que se superponen, entrelazan y articulan en y a través de los Estados nacionales.²

La visión ortodoxa (la neoclásica pero también la keynesiana) entiende a la crisis como producto de un factor inesperado (un *shock*) o una falla —corregible— en el sistema (una *falla de mercado*). Por el contrario, nosotros entendemos que las crisis actuales parten del éxito que mostró la valorización del capital en el marco del proceso de reestructuración que se inició a mediados de los años setenta. La crisis es producto del éxito del capital en alcanzar sus propios objetivos y por lo tanto es resultado necesario —no contingente— de la propia lógica de la sociedad bajo el dominio del capital.

Mariano Félix

Profesor del Departamento de Sociología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Fahce), Universidad Nacional de la Plata (UNLP) // Investigador Centro de Investigaciones Geográficas/ Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP-CONICET), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Fahce), Universidad Nacional de La Plata (UNLP) // Miembro del Centro de Estudios para el Cambio Social.

La reestructuración social, política y económica durante el neoliberalismo condujo no sólo a la precarización del trabajo (como forma de capital) sino —entre otras cosas— a una creciente flexibilidad del capital fijo. En efecto, como señalan Marini (1997) y Ceceña (1996), a partir de la década del setenta el fortalecimiento de la tendencia del capital a internacionalizarse condujo un doble movimiento. Por un lado, la mayor movilidad del capital fijo —crecientemente capaz de mudarse a bajo costo de un lado del globo a otro—, junto a la flexibilidad productiva permitida por el desarrollo de la tecnología informática y microelectrónica, han convergido en una aceleración de la circulación del capital y —en definitiva— han creado una masa disponible de capital bajo su forma dineraria que alimentó el circuito especulativo. Por otra parte, la internacionalización generalizada del ciclo del capital condujo a la internacionalización de su parte variable, es decir, de la fuerza de trabajo. Por primera vez en la historia del capitalismo la fuerza de trabajo (y el ejército de reserva) tiene efectivamente una dimensión global. La abstracción real del trabajo —el imperio de la ley del valor— a escala mundial alcanzó realidad sustancial a finales de los años ochenta.

El neoliberalismo se dio a sí mismo la tarea de profundizar las tendencias a la mundialización del capital y la contención de los conflictos obreros. En pocos años, la flexibilidad laboral, las crisis de las deudas soberanas, las privatizaciones masivas y la desregulación financiera crearon el clima que permitió al capital social retomar —a escala mundial— la acumulación sostenida. Desde los ataques a los mineros en Gran Bretaña con Thatcher (1984-1985) y el embate sobre los controladores de vuelo en los Estados Unidos con Reagan (1981) hasta la avanzada sobre los trabajadores telefónicos en Argentina con Menem (1990), el neoliberalismo encarnó en esos años un virulento ataque a las condiciones de producción y reproducción de la fuerza de trabajo. Por tal motivo implicó una reformulación general a las condiciones de producción y reproducción de las sociedades.

Veinte años de expansión casi sin interrupciones de las economías centrales —y en particular de la economía aún hegemónica, la economía norteamericana— conformaron un volumen de contradicciones que no pudo ser contenido indefinidamente. Según el *Bureau of Labor Statistics*, desde 1983 y hasta 2008 la economía de EE.UU. creció en todos los años, excepto en 1991. El crecimiento promedio del producto bruto interno (PBI) real fue de 3,2% anual.

Esas contradicciones no fueron más que derivaciones necesarias de la dinámica de las fuerzas que impulsan la producción y reproducción de la sociedad mundial bajo el dominio del modo capitalista de producción y las relaciones sociales que éste constituye y que a su vez lo constituyen. La primera gran contradicción está ligada directamente a la forma del proceso de expansión de la producción de mercancías. En efecto, la etapa neoliberal —iniciada a finales de los años setenta— se



presentó como una avanzada de los sectores dominantes para reestructurar las relaciones de producción, destruyendo (o limitando seriamente) la capacidad de resistencia de los/as trabajadores/as para condicionar las modalidades de producción y forzar una más justa relación de apropiación del valor producido. De tal manera, lo que se aprecia en las tres décadas que han pasado es un aumento en la capacidad del capital de producir riqueza material (bajo la forma mercantil) junto a una creciente incapacidad de los sectores trabajadores de apropiarse de esa riqueza para su consumo. En particular, en los Estados Unidos, mientras que la productividad laboral aumentó sostenidamente (203% entre 1980 y 2007, según el *Bureau of Labor Statistics*), los salarios reales prácticamente se estancaron (subiendo sólo 38%, según el *Bureau of Labor Statistics*). Tendencialmente este proceso conduce a una situación de pérdida relativa de capacidad de realización de la creciente producción y, por lo tanto, del valor y plusvalor que representa.

En segundo lugar, el fuerte aumento en la productividad laboral se traduce simultáneamente en una reducción sostenida en el valor unitario del conjunto de las mercancías producidas. Este aumento no se convierte inmediatamente en una caída de precios. La desvalorización del conjunto del capital bajo sus diferentes formas (mercantil, productivo, fuerza de trabajo, financiero) puede desplazarse en el tiempo y el espacio pero no eliminarse indefinidamente. La desvalorización significa un violento y generalizado cambio en las relaciones de valor (entre capital constante y variable, circulante y fijo, variable y plusvalor, productivo y financiero, etcétera). De allí que su resolución no sea una cuestión natural o un mero *ajuste* sino una generalizada lucha entre clases y al interior de la clase burguesa.

Esas contradicciones suponen, como señalamos, la destrucción del capital. Sin embargo, las mismas pueden ser aplazadas en el tiempo y desplazadas en el espacio como forma de evitar por cierto tiempo asumirlas (Harvey, 2004). En las casi tres décadas de desarrollo y avance del proyecto neoliberal el desplazamiento fue facilitado por (a) la internacionalización del capital y la consecuente expansión del comercio mundial, (b) la penetración capitalista en los espacios territoriales del socialismo real, (c) el avance privatizador en los distintos países y bajo las formas más variadas, y (d) la expansión de las formas financieras del capital. En particular, estas últimas han estado en la mira como *las* causas de la crisis. Leijonhufvud (2009), por ejemplo, pone el acento en las dinámicas de inestabilidad financiera *à la Minsky* asociadas con el régimen de regulación del sistema financiero internacional. Nos parece que —por el contrario— es el desplazamiento de las contradicciones creadas en el ámbito productivo lo que en la crisis actual crea las condiciones para las formas financieras de manifestación. En realidad, la valorización financiera operó activamente como medio para la continuidad de la expansión del valor cuando su capitalización en el ámbito



de la producción se hacía cada vez más difícil. De manera secuencial actuaron —para luego derrumbarse— la especulación en las empresas .com a finales de los años noventa, la especulación inmobiliaria y finalmente el boom de la especulación en *commodities* (burbuja que estalló a mediados de 2008).

La crisis es el proceso a través del cual la reestructuración general del capital se manifiesta abiertamente. Es a la vez expresión de la necesidad de reajuste del capital y mecanismo que permite ese proceso. En ella —y a través de ella— los sectores dominantes intentarán imponer a los trabajadores el costo de esa reestructuración necesaria (objetiva en el marco de las relaciones de producción capitalistas). Avanzarán en ese sentido primero de forma descentralizada buscando eliminar empleos, intentando bajar salarios, incorporando cambios organizacionales que aumenten la productividad, etc. De esa manera, al decir de Marx, los capitalistas en competencia llevan adelante las *leyes* del capital, aun sin ser plenamente conscientes de ello. En la crisis, sin embargo, los capitalistas reconocen más claramente sus intereses como clase y, actuando en consecuencia, exigen de manera colectiva la acción pública a su favor.³ En esos momentos, los empresarios —de todas las ramas y sectores sin distinción— hacen frente común contra el trabajo. En ese momento demandarán fondos públicos para financiar el ajuste que —como porciones del ciclo del capital social— no pueden evitar y exigirán la intervención directa del Estado para buscar descargar los costos de su crisis sobre el conjunto del pueblo trabajador.⁴

La presente crisis potencia los costos sociales de la dominación del capital (incluidos la destrucción del medio ambiente y el saqueo de las riquezas naturales). El mismo avanza con fuerza en lo que puede denominarse la etapa del imperialismo con acumulación por desposesión (Harvey, 2004, 2005) como nueva forma de la acumulación ‘primitiva u originaria’ de capital.⁵

Hoy, para consolidar su hegemonía mundial, la clase dominante, a través de las grandes corporaciones multinacionales, pretende colonizar, privatizar y mercantilizar aquello que aún es común: el agua, la tierra, los bosques, el aire, los genes, la biodiversidad y el conocimiento (Vega Cantor, 2006). La lógica *minera* (Chesnais, 2007), es decir del saqueo de las riquezas naturales, ha avanzado y predomina conflictivamente. Las guerras del gas y del agua en Bolivia, la lucha de los Sin Tierra en Brasil, los Zapatistas en México, los campesinos del Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI-Vía Campesina) en Argentina, entre otras luchas en todo el planeta, involucran el intento de frenar la apropiación privada del mundo.

Estamos frente a una crisis ambiental y civilizatoria además de económica (Chesnais, 2008). Esta crisis pone en cuestión el conjunto del capitalismo como única forma de desarrollo, además del propio concepto de desarrollo y los parámetros para medirlo. Entran en



debate las relaciones capitalistas de producción y reproducción social, es decir el papel del dinero y el capital como mediación de las relaciones entre las personas (Lebowitz, 2005). El capital propone como idea del desarrollo meramente el crecimiento, es decir la expansión sin fin del valor, de su propia esencia (De Angelis, 2007). El concepto capitalista del desarrollo implica la imposición de valores que conducen a la oposición, al enfrentamiento y la competencia, como forma de articular las relaciones interpersonales. La crisis, por su parte, pone en debate los valores capitalistas (la ganancia por la ganancia, la producción por la producción, la mercancía como la forma privilegiada —tendencialmente única en el modo de producción capitalista— que deben asumir las relaciones humanas). La crisis civilizatoria coloca en primer plano la crítica práctica de esas formas de hacer capitalistas. Los valores predominantes de la sociedad contemporánea —los valores del capital— no hacen sino destruir (cada vez de forma más transparente) las condiciones y posibilidades de reproducción social. Frente a ello, la dignidad humana brota como nuevas formas de actuar y hacer. Como un sinnúmero de *otros valores* (De Angelis, 2007) enfrentando al capital e intentando de hecho su superación como forma de mediación social, a través de su potencial articulación común.



Insistimos: esta no es una crisis más en el capitalismo. Estamos atravesando una crisis económica pero también una crisis ecológica y civilizatoria a nivel planetario. Al derrumbe económico se suma la multiplicación de ejemplos de la destrucción del medioambiente al que conduce el capital en su búsqueda incesante de auto-valorización: destrucción de los bosques, privatización de la biodiversidad, expansión de la producción de agrocombustibles en detrimento de la producción de alimentos, el saqueo de la riqueza del subsuelo por medios cada vez más agresivos (minería a cielo abierto). Todo esto —combinado con las guerras y avanzadas militares motivadas por estas batallas por la re-apropiación imperial del mundo— nos enfrentan cada vez más a una crisis del proceso civilizatorio dominado por el “metabolismo social del capital” (Mészáros, 2008). Los pueblos del mundo (a través de la práctica y debates de las organizaciones populares) se plantean, cada vez con más claridad, preguntas sobre la sustentabilidad de esta dinámica expansiva, de expoliación y destrucción del mundo natural-humano con el solo objetivo de sostener los patrones de consumo en el centro y su reproducción en la periferia, como único medio para seguir legitimando la dominación del capital (es decir, el dominio de las cosas sobre los seres humanos y la tierra).

Adelantados: La crisis en la periferia y el posneoliberalismo

Paradójicamente, la crisis actual en el capitalismo a escala global no parece afectar seriamente a los países de la periferia. Los países denominados BRIC (Brasil, Rusia, India y China) se encuentran creciendo

aceleradamente, lo mismo que el resto de los *países emergentes* del sudeste asiático. En América del Sur la mayoría de las economías concluye una década de veloz aumento en sus niveles de producción. Sin embargo, esto da cuenta del hecho —relevante— de que la crisis neoliberal se ha dado en el espacio periférico una década antes que en el centro. En efecto, el neoliberalismo alcanzó su pináculo en los años noventa en la mayor parte de los países del mundo, y en la periferia ese punto alto marcó también su punto de quiebre, el comienzo de su final anunciado.



Luego de una reestructuración violenta por más de dos décadas, en los noventa la mayor parte de los experimentos neoliberales encontraron sus límites. Por una vez el capitalismo encontró sus límites en la periferia del mundo del capital en proceso de internacionalización. Si bien la flexibilización de las relaciones laborales y productivas, la fluidización parcial del capital fijo y la mundialización de los procesos productivos en las principales industrias, crearon renovadas potencias en el capital para garantizar su expansión sin fin, ese mismo proceso alimentó las barreras que lo forzaron a su superación violenta.⁶ Esas barreras estuvieron vinculadas a la utilización de medios que hicieron factible la reestructuración, pero progresivamente agotaron sus posibilidades: la apertura financiera y el endeudamiento masivo de los espacios de valorización nacionales periféricos. La preeminencia de las finanzas o valorización financiera fueron medios para aumentar la flexibilidad del capital, en tanto éste encontraba nuevas formas de valorización productiva. Si el desarrollo de las finanzas fue resultado de la crisis productiva del capital, a su vez fue medio para contribuir a resolver esa crisis a través del neoliberalismo. El capital financiero actuó como medio de presión del capital como un todo sobre los Estados nacionales y sobre las empresas (a través de la deuda y los mercados financieros) a los fines de impulsar el ajuste y la reestructuración. Posteriormente, sin embargo, esta misma forma del capital se convirtió en una nueva barrera, pues las demandas del capital en su forma financiera se tornaron imposibles de satisfacer: la fuga de capitales, la crisis bancaria y la posterior cesación de pagos sobre la deuda operaron como las formas de esa imposibilidad (Girón, 2005).

Primero en México, luego en el sudeste asiático (Malasia, Tailandia, Corea), Rusia, Brasil y Turquía; finalmente Argentina y detrás de ella el conjunto de América del Sur. Las violentas crisis atravesadas por todos estos países dieron cuenta del desarrollo de las contradicciones y límites de una estrategia de reestructuración de las relaciones de producción y reproducción sociales, denominada neoliberalismo. En efecto, esos límites fueron a su vez económicos y políticos en proporciones variables, siendo el caso de América del Sur, donde la dimensión política de las crisis alcanzó niveles excepcionales y efectos más profundos y duraderos. En esta última región el avance del proyecto neoliberal fue mayor con extendidas privatizaciones, la liberalización pervasiva de las

relaciones laborales y económicas y la ampliación y dominio del capital transnacional. Todo esto amplificó el impacto de las contradicciones del capitalismo y sus efectos sociales, creando poderosas barreras a ser superadas.

En el sur de América la crisis del neoliberalismo encontró, en paralelo con el estallido de sus contradicciones objetivas, un proceso de recomposición política del pueblo trabajador, que condujo a cambios muy profundos en el patrón de desarrollo. El movimiento propio del neoliberalismo en la región sudamericana supuso primero la derrota política de los movimientos populares hasta mediados de los noventa. A través de la intervención directa (que combinaba la represión estatal y/o paraestatal de los sectores más activos, y las *políticas de ajuste, reestructuración o reforma*) o de la acción indirecta —pero no menos eficaz— de la huelga de inversiones del capital privado, las condiciones de existencia del pueblo trabajador fueron violentadas conduciendo, progresivamente, a un cambio en la correlación de fuerzas sociales a favor de los sectores dominantes.

Sin embargo, la lucha social (de clases) no es estática pues los contendientes siempre buscan y encuentran nuevas formas de organización y resistencia. La composición política de clases es un concepto clave en este punto pues permite comprender cómo el capital y el trabajo transforman su estrategia de articulación frente a los cambios en la estructura del capital (constante —fijo y circulante— y variable, mercantil, productivo y financiero, etcétera) intentando crear nuevas identidades, formas organizativas y objetos/objetivos de lucha. La composición de clase refiere a la estructura de poder de clase existente dentro de la división del trabajo asociada con una particular organización de capital constante y variable (Cleaver, 1992:113). Mientras el capital busca estructurar una determinada composición de clase —es decir una particular distribución del poder interclases e intraclase— que le permita controlar adecuadamente a la clase trabajadora para garantizar la acumulación, los trabajadores sistemáticamente (aunque no siempre de manera consciente) enfrentan, rechazan y resisten ese control. Buscan así recomponer las estructuras y la distribución del poder para cambiar la correlación de fuerzas frente al capital (Cleaver, 1992: 114). La descomposición política de las clases es, necesariamente, seguida de una recomposición bajo nuevas condiciones.

En América del Sur esa recomposición se apoyó en nuevas organizaciones y formas organizativas nacidas del seno del neoliberalismo: el movimiento Sin Tierra en Brasil, nuevas organizaciones urbanas y rurales en Venezuela, las organizaciones campesinas e indígenas en Ecuador y Bolivia, los movimientos de trabajadores desocupados y nuevas formas de organización sindical en Argentina, etcétera. Las modalidades de esa recomposición variaron, pero su impacto sobre el proyecto de reestructuración fue inequívoco: el neoliberalismo llegó



a su fin como proyecto político de las clases dominantes del subcontinente. El final del proyecto no significó —como veremos— el final del capitalismo en la región, sino su reconfiguración en una multiplicidad de proyectos alternativos. En todo caso, es claro que la crisis del neoliberalismo obtiene en este espacio territorial una clara impronta *posneoliberal*. Es decir, las modalidades de desarrollo que comienzan a ganar peso hegemónico representan un cuestionamiento a los fundamentos filosóficos del consenso de neoliberal, pero nacen de su mismo seno como superación dialéctica.



El Centro: ¿hacia un neoliberalismo recargado?

Contrariamente a lo que ocurrió en la periferia, recién en esta última década los espacios de valorización en el centro capitalista se encuentran atravesando las manifestaciones de la crisis del proyecto neoliberal. Ya desde fines de los ochenta, Japón comenzó a manifestar sus efectos enfrentando una situación de cuasi-estancamiento y Europa arrastra desde ese tiempo dificultades para expandirse. Entre 2000 y 2010, el crecimiento promedio de estos dos espacios económicos fue levemente superior a 1% anual. El crecimiento medio de los Estados Unidos fue de cerca de 2% anual en igual período. La posición hegemónica de los Estados Unidos les ha permitido desplazar por largo tiempo, y de manera parcial, las contradicciones de la reestructuración exitosa. Primero a través del relanzamiento de la economía de guerra (fin de la guerra fría, invasión a Irak, guerra en Yugoslavia, finalmente la invasión a Afganistán). Segundo, y en paralelo, la burbuja especulativa en las empresas *.com*, que fue seguida por la burbuja inmobiliaria y finalmente la burbuja de las *commodities*. Las tres olas permitieron progresivamente crear nuevas formas de valorización del valor y desplazar en el tiempo la crisis.

Ante la crisis mundial la respuesta de los capitales no se ha hecho esperar. Los sectores dominantes buscan avanzar sobre los Estados exigiendo medidas de ajuste macroeconómico que garanticen la protección de las ganancias (y la propiedad privada) y faciliten la mejora en la *competitividad*. Pero, ¿qué significa esto de recuperar la competitividad? Desarrollarse sobre la base de privilegiar la competitividad internacional implica que el país busque ganar espacios en el mercado mundial, ganando mercados para sus empresas nacionales.⁷ Por supuesto, esto supone que las empresas localizadas en un particular espacio territorial ganarán, a costa de desplazar a los capitales de otros espacios económicos que perderán. Estos se verán forzados a ajustarse (reducir salarios, despedir trabajadores, aumentar la productividad) para no ser dejados de lado por los *mercados*. En otras palabras y desde semejante lógica, el triunfo de unos es a costa de los trabajadores y trabajadoras de otros países. Si nosotros ganamos es porque ellos pierden. Dentro de esas reglas de juego, nuestro trabajo se logra a costa del trabajo de

otros. Así, la forma de desarrollo capitalista supone que ganar es siempre *empobrecer al vecino* (el de la otra cuadra, del otro barrio, del otro municipio, provincia, país, región).⁸ Ellos aparecen —porque en esta forma perversa de desarrollo lo son— como nuestros enemigos en esta carrera para llegar a ningún lado (aunque más correcto sería escribir: en esta carrera para valorizar el capital).

En esta modalidad de desarrollo, la incapacidad o dificultad de competir impone la necesidad del *ajuste*. Es decir, las empresas deberán reducir su personal, los trabajadores aumentar su rendimiento (o su esfuerzo, su jornada laboral o *capital humano*) y postergar —para un futuro indefinido— sus demandas de mejoras en las condiciones laborales, incluyendo sus magros salarios. Todo esto so pena de aparecer como ineficientes, incapaces de honrar al *Dios mercado* (que es lo mismo que decir al *Dios capital*).

La metáfora divina no es sólo retórica, pues si algo caracteriza al mercado —como a la idea de Dios— es su tendencia a la ubicuidad y, sobre todo, a una invisible omnipresencia. Como señala De Angelis (2007), la tendencia del capital es constituir al mercado como una gran panóptico, una meta-estructura que todo lo ve sin jamás ser visto. Es un mecanismo de disciplinamiento que funciona fundamentalmente imponiendo sus valores y reglas en las prácticas y conciencias de todas/os, intentando replicar al infinito su necesidad de auto-expansión. De aquí que cuando se pierde el don de la competitividad, la fuga de capitales, el desabastecimiento, la falta de crédito, los despidos y suspensiones, o el *lock-out* patronal se convierten en las respuestas del capital para recuperar espacios en el mercado mundial. Esas respuestas se imponen como naturales o necesarias según los sectores del capital. ¿Pero qué son todas ellas sino manifestaciones de la huelga de inversiones con las que el capital busca recomponer en términos más ventajosos para sí las relaciones sociales de producción (como explicaba Kalecki)?

Claro que, en aparente paradoja, la política del ajuste es la base de esta forma de desarrollo *también* en los momentos de auge, y no es sólo una opción de la economía política del capital en la crisis. La búsqueda de competitividad, como piedra de toque de las políticas económicas en el capitalismo, supone privilegiar *siempre* la ganancia empresaria y, sobre todo, los valores del capital: la competencia como medio de desarrollo, la producción por la producción misma, los costos (y beneficios) privados por sobre los intereses de la sociedad. El ajuste es parte de la psicología del capital: crecer siempre y a toda costa, exprimiendo sin parar cada átomo de trabajo disponible.

En el marco de la crisis, el capital reniega de sus viejos dogmas liberales y despliega el arsenal teórico del keynesianismo como medio para —desde el Estado— salvaguardar sus intereses generales.⁹ En cualquier caso prima por sobre todo el fundamento de la economía política del capital: la producción para el valor de cambio y la búsqueda incansable



del beneficio privado. El fundamento conceptual de la economía política del capital fue desplegado por la economía neoclásica. La misma parte del presupuesto de la separación de los seres humanos entre sí, de la separación de éstos de sus medios de producción y reproducción social y, por lo tanto, de la necesidad (devenida objetiva) de que su interacción e intercambios sean mediados por la forma-mercancía. Desde ese punto de partida, el enfoque neoclásico busca establecer la optimalidad de dicha modalidad de intercambio.¹⁰ Sin embargo, como señala Lebowitz (2005), tal forma de intercambio es óptima sólo desde el punto de vista del capital. En efecto, la competencia y el intercambio mercantil es la forma bajo la cual los capitales individuales llevan adelante, inconscientemente, el plan del capital como relación social: la maximización de la valorización, la expansión sin límites (Marx, 1857-1858).¹¹



La crisis abierta desde 2007 se presenta bajo la forma de crisis bancaria, fiscal, productiva y social. A diferencia de lo ocurrido en la periferia —en particular en Sudamérica—, el desarrollo de la reestructuración capitalista y sus crisis, no fueron acompañadas del desenvolvimiento de una forma de articulación de los sectores populares que ponga —hasta el momento— en cuestión el modelo neoliberal. En Estados Unidos la crisis derivó en singulares salvatajes estatales a grandes capitales bancarios (JP Morgan, Bear Stearns) y productivos (GM, Chrysler), mientras se abandonó a su suerte a millones de trabajadores que quedaron desocupados o perdieron sus viviendas. En Europa avanza el proyecto de salvataje de las naciones periféricas en el centro (Grecia, Irlanda, España, entre otras) que enfrentan crecientes problemas para sostener el pago de sus abultadas deudas públicas (en definitiva, salvando de la quiebra a los acreedores); a cambio los gobiernos avanzan con violentos programas de ajuste fiscal. Los sectores populares encuentran dificultades para enfrentar los recortes que se ofrecen como única respuesta a la crisis. El ciclo de luchas iniciado a mediados de los noventa en la periferia, encuentra dificultades para encontrar su continuidad en las experiencias de lucha de los pueblos de las naciones del centro, aun fuertemente frenados por la fuerte institucionalización de sus sindicatos y partidos políticos, la imposibilidad de aprovechar productivamente la riqueza política que podría surgir de la diversidad cultural y política de los millones de migrantes y las dificultades en el caso europeo para superar la fragmentación que, paradójicamente, produce la unificación económica, social y política. El resultado es el bloqueo de los sectores populares —cuya recomposición política está pendiente— y el avance de las medidas de ajuste y subsidio a los grandes capitales para favorecer su reestructuración. De allí que al posneoliberalismo en la periferia parecería corresponder una suerte de *neoliberalismo recargado* en el centro.

Sudamérica: navegando el posneoliberalismo neodesarrollista

El avance suramericano hacia el posneoliberalismo supone la superación dialéctica del proyecto neoliberal. Esta superación reconoce su éxito como programa de reestructuración de las economías de la periferia a los fines de reconducir su proceso de valorización en una nueva etapa capitalista basada en el saqueo de las riquezas naturales y la transnacionalización del capital. Sobre la base de esa nueva configuración, los diferentes espacios nacionales de valor se encuentran hoy atravesando una acelerada transición hacia una nueva forma de desarrollo neodesarrollista.



El neodesarrollismo es una modalidad de desarrollo en el capitalismo que reconoce el poder del pueblo trabajador al interior del capital como fuerza subjetiva. La idea de un proyecto neodesarrollista hace referencia a la forma-Estado que reconoce la fortaleza de la clase trabajadora como sujeto dentro del capital. Ese reconocimiento parte del otorgamiento de concesiones a los trabajadores que se producen junto a una intervención del aparato gubernamental más directa en la regulación de la actividad económica y la promoción del desarrollo capitalista. A diferencia de la experiencia desarrollista de los años 50 y 60 (asociada al fordismo), el neodesarrollismo opera, sin embargo, en el marco de la sociedad postneoliberal donde predomina un más amplio dominio de las relaciones capitalistas y el capital transnacional.

El Estado como forma objetivada de la relación social de capital, en la etapa posneoliberal da cuenta de un movimiento popular que —en toda América al sur de los Estados Unidos— se rearticuló a finales de los noventa y hoy continúa presentando un cuestionamiento significativo a la voluntad expansiva del capital.¹² Dado que el Estado expresa la dominación del capital en la sociedad, sus políticas tienden naturalmente a favorecer su reproducción como relación social dominante. Esto es particularmente cierto en las economías periféricas cuyo Estado —conformado a partir de la economía mundial constituida (como explican Mathías y Salama, 1983) — no actúa simplemente para reproducir la dominación de clase a nivel local (de las burguesías *locales*), sino que es el lugar en donde se cristalizará la necesidad de reproducir el capital a escala internacional. El Estado no se sitúa por encima de la ley del valor (es decir, de la ley del plusvalor), sino que forma parte de ella.

Esa tendencia está mediada por la contradicción permanente que impone sobre él la competencia entre capitales. En efecto, la unidad del Estado no es siempre unívoca. Distintas fracciones de las clases dominantes pueden enfrentarse circunstancialmente (burguesía agraria versus burguesía industrial, capital financiero versus capital productivo, etcétera).¹³ Sin embargo, estas disputas aparecen como de segundo orden cada vez que los sectores del pueblo trabajador consiguen articular una oposición más o menos consistente frente a la dinámica impuesta por las relaciones sociales dominantes.

La nueva forma de intervención en la etapa posneoliberal da cuenta de esa faceta de dominación contradictoria. Sin embargo, la voluntad del capital no es única ya que es enfrentada por la autoactividad del pueblo trabajador. Por un lado buscando desplazar la mediación del capital en un intento de superarla como articulador de las relaciones sociales (Lebowitz, 2005). Por otra parte, en contra del Estado, pero en él y a través de él los sectores populares disputan el sentido y contenido de las políticas públicas. Estas experiencias interpelan directamente al Estado a través de la acción directa y la exigencia de programas y políticas que fortalezcan la organización popular más allá del capital.¹⁴ La particularidad de la acción de estos movimientos es que a finales de los años noventa nacieron, o se consolidaron, como nueva expresión de la resistencia social al ajuste neoliberal y la crisis del neoliberalismo. En la actualidad su capacidad crítica e independencia de clase —reconocida por el Estado y las clases dominantes— ha forzado la creación de iniciativas que responden a las demandas populares, si bien parcialmente y en diversos grados según los países. En el enfrentamiento con el Estado y a través de diversos grados de institucionalización conflictiva (Dinerstein, Deledicque y Contartese, 2008), estos movimientos y organizaciones logran *arrancar* al aparato de gobierno concesiones materiales, a la vez que intentan evitar —con distintos grados de éxito— la cooptación e integración.¹⁵ En tal sentido, este accionar disruptivo y de disputa, muestra al Estado capitalista como objeto de la lucha de clases (Clarke, 1992).

Como abstracción real y forma del capital, el Estado adquiere un carácter fetichizado como si estuviera por fuera o por encima de la sociedad. Esa apariencia tiende a profundizarse cuando la lucha de clases se tensa, es decir cuando los sectores organizados del pueblo trabajador ganan en capacidad de disputa y resistencia. En ese momento el Estado parece en un principio distanciarse y adquirir una cierta autonomía frente a los actores en pugna. En ese marco, en tanto régimen político el Estado muta, por un lado, para canalizar institucionalmente y contener las demandas políticas de los sectores mayoritarios del pueblo organizado, intentando garantizar la reproducción social de su legitimidad. Por otro lado, modifica su forma de intervención en el ciclo del capital buscando sostener la reproducción de la sociedad pero en una modalidad que repolitiza las relaciones sociales y reconoce la batalla de actores enfrentados. Dependiendo del movimiento en la correlación de fuerzas sociales, esa mutación contará con mayores o menores niveles de represión política.

El Estado entonces aparece no tanto como espacio en disputa —pues, como señalamos, el Estado expresa en el capitalismo la dominación de clase del capital—, sino como punto de condensación de las exigencias populares, como blanco de las demandas sociales históricas. En la etapa neoliberal —con una correlación de fuerzas sociales se inclinaba a favor de los sectores dominantes del gran capital— el Estado tendió a enfrenar



abiertamente la movilización y organización popular. Por el contrario, a partir de la crisis de esa estrategia del capital ese Estado debió abrirse a las demandas de la población organizada y —sin negar su carácter clasista— crear espacios formales y políticas para canalizar —y en extremo desactivar— la agitación social. En ambos casos, el Estado aparece como mediación, como garante y mecanismo de institucionalización de una particular correlación de fuerzas sociales. De ese modo, el marco histórico de las condiciones de reproducción del capital en un espacio territorial y espacio de valor particular, constituye el contexto en el cual las exigencias populares se conforman, articulan y en qué medida serán satisfechas. En cada coyuntura, las políticas públicas —en particular, las llamadas políticas sociales y de empleo— dan cuenta de la capacidad de organización y unificación de los distintos sectores del pueblo trabajador, para imponer —a través de sus prácticas— sus valores al capital, expropiándolo de una porción del plusvalor y ganando en autonomía en la gestión de esos recursos.

En nuestra región las respuestas estatales, frente a la avanzada del capital en la crisis en el centro capitalista, han dependido mucho del contexto político y la historia reciente, así como de las características particulares de la inserción de las economías en el ciclo del capital global. Si bien las determinaciones estructurales fueron clave para comprender la salida del proceso de reestructuración neoliberal —como proyecto político del capital— las fuerzas populares organizadas dieron cuenta de la posibilidad de trascenderlo y construir nuevas formas de organización de la sociedad y del Estado. En distintas temporalidades esa crisis está abarcando todo el globo y, en particular, como señalamos, conformó un nuevo mosaico de proyectos políticos a lo largo y lo ancho de América del Sur (Twaithes Rey, 2010). Por un lado, se conformó una medialuna de reforma radical que incluye a Venezuela (desde 1998), Ecuador (desde 2006) y Bolivia (desde 2006). El enfrentamiento abierto al proyecto neoliberal se apoyó, en estos casos, en la incorporación a la vida política de amplios sectores históricamente excluidos de la participación. Por otra parte, se constituyó un segundo anillo de reformas posneoliberales que incluyó a Brasil (desde 2002), Uruguay (desde 2004), Paraguay (desde 2008) y Argentina (desde 2003). En estos países las fuerzas sociales contra-hegemónicas no consiguieron forzar un cambio radical en la forma del Estado. Por ello, la salida de la crisis del neoliberalismo se manifestó en reformas moderadas con fuertes continuidades estructurales. Por último, se conformó un tercer arco de países en los cuales el neoliberalismo muestra mayores persistencias: Chile, Perú y Colombia. Aquí los movimientos sociales se encuentran muy fragmentados y la represión (para)estatal es generalizada. En estos tres países se ha profundizado el programa neoliberal de desarrollo capitalista.



En países como Bolivia, Venezuela o Ecuador, los movimientos sociales han logrado imponer gobiernos de tendencia popular los Estados. Ellos han dado respuestas ambiguas frente a las exigencias de reproducción de la sociedad bajo la forma capitalista, pero en cualquier caso han defendido —en un marco disputado con las burguesías locales transnacionalizadas— los avances sociales de los últimos años. A pesar de que la crisis golpea con fuerza el ciclo del capital en esas economías,¹⁶ estos gobiernos intentan contener el impacto sobre el pueblo trabajador a partir de redistribuciones del plusvalor. En otras partes como, por ejemplo, Brasil y Argentina, los gobiernos están cada vez más desligados de los movimientos populares, las luchas que impulsaron su ascenso (en el primer caso) o alimentaron el contexto sociopolítico que permitió su triunfo (en el segundo). De ahí que continúan moviéndose, tendencialmente, a favor de las demandas del capital. En Brasil, Lula avanza con la privatización de los bosques amazónicos y sigue en la línea de convertir al capital de ese país en potencia sub-imperialista (Marini, 1977). Por su parte, Kirchner y Fernández de Kirchner, en Argentina, negocian los términos de un regreso a la tutela del Fondo Monetario Internacional y continúan con una política de contención salarial, superávit fiscal, pago a los acreedores externos y subsidios al gran capital (Félix, 2008). Precisamente porque el Estado expresa una relación social disputada —un proceso y no una forma congelada—, lo dicho no niega que estos gobiernos no vean la necesidad política de dar respuestas parciales a las demandas populares (a través de medidas como el plan Bolsa Familia en Brasil o el reciente programa de Asignación Universal por Hijo para Protección Social en Argentina).¹⁷ Estos programas se montan sobre los reclamos históricos de los movimientos populares y los reconfiguran dentro de los límites que establecen la reproducción del capital en el marco actual y de sostener su legitimidad como funciones elementales del Estado capitalista (O'Connor, 1973).



Nuevas hegemonías y proyectos contrahegemónicos alternativos.

Las crisis en el capitalismo a escala global, y sus repercusiones diferenciadas en los espacios de valorización del centro y la periferia, dan cuenta —entre otras cosas— de la profundización de una disputa por la hegemonía mundial. A través de la reestructuración neoliberal, los países del grupo BRIC —en particular, Brasil y China— han comenzado a ubicarse como puntales espacialmente diferenciados de proyectos de disputa hegemónica. Por una parte, China se convierte en 2010 en el principal productor de automóviles. Luego de 30 años de crecimiento sostenido por encima de 7% promedio, el espacio de valorización con eje en la República Popular China amenaza desplazar a los Estados Unidos como principal potencia económica en el marco de un capitalismo multipolar. En paralelo, Brasil avanza para colocarse como punta

de lanza de espacio regional con base en el Mercosur y sus socios (principalmente, Venezuela y Bolivia).

En ese marco, en Suramérica se presentan tres proyectos enfrentados, aunque no necesariamente opuestos. La medialuna del Pacto Andino con Bolivia, Ecuador y Venezuela a la cabeza apuntalando un proyecto de reformas radicales —potencialmente poscapitalistas— que se sostienen en la búsqueda de nuevas modalidades de desarrollo.

Aprovechando la base estructural del neoliberalismo (saqueo de las riquezas naturales), buscan conformar un neodesarrollismo que combine formas de industrialización de base capitalista con el desenvolvimiento y expansión de formas de producción, y de consumo, cooperativas y comunitarias, con base en las culturas locales. El segundo anillo está conformado por el eje Brasilia-Buenos Aires. En este eje el neodesarrollismo manifiesta más claramente una impronta de desarrollo capitalista periférico, buscando consolidar la posición de los grandes capitales regionales (de base transnacional) como proveedores de materias primas y manufacturas de bajo contenido tecnológico. En este proyecto, la integración regional es clave para garantizar las condiciones materiales (energía, transporte) para sostener la plataforma de valorización periférica. En este espacio (Mercosur) Brasil ocupa la posición hegemónica, disputando con China espacios en los organismos internacionales como la ONU. En tercer lugar están los países en los que se ha consolidado un proyecto neoliberal de cuño tradicional (Chile, Perú y Colombia). Los capitales dominantes en estos países han encontrado un espacio para su desarrollo en el acceso directo al mercado mundial y privilegian su relación con los Estados Unidos frente a un proyecto de integración regional.

El desarrollo capitalista acelerado de China e India han creado, para el conjunto de la periferia y en particular para América del Sur, una suerte de dique de contención frente a los impactos de las crisis en el capitalismo actual. El mercado interno chino (en buena medida como base para su plataforma exportadora) crece aceleradamente creando una demanda sostenida de casi todos los insumos básicos (*commodities*) producidos en los países del sur. A modo de ejemplo, las exportaciones de Argentina y de Brasil a China aumentaron 360% (3 veces más que el promedio) y 1760% (10 veces más que el promedio) entre 2002 y 2009, respectivamente. Esto permitió aislar parcialmente a la región y está creando un ámbito propicio para el avance de los proyectos neodesarrollistas contrapuestos. Los proyectos en pugna en la región necesitan un marco expansivo para poder consolidarse. Ese marco es el que permite al capital sostener la legitimidad de su proyecto y al mismo tiempo dar a los Estados las condiciones generales para impulsar sus proyectos de reforma. Si bien el neoliberalismo creó el marco estructural que es garantía de esa expansión en el tiempo (salto en la productividad, aumento en la rentabilidad global del capital,



mayor flexibilidad laboral, etc.), el crecimiento de los espacios capitalistas en la periferia otorga mayor potencia expansiva al capital, re-otorgando mejores condiciones para la valorización con mayores posibilidades de realización del valor y el plusvalor.

Los proyectos alternativos en América del Sur no son equivalentes ni neutrales. La reforma radical del bloque andino se contraponen claramente con el proyecto de modernización capitalista periférica impulsado por el eje del Mercosur. Ambos espacios desean y necesitan la consolidación de un bloque regional, pero las características del mismo están en debate. El desarrollo y contradicciones del proceso se evidencian en las dificultades para conformar algunos de los principales medios de integración como son el Banco del Sur, la moneda única, la Unasur, etcétera.



Síntesis preliminares

El mundo capitalista atraviesa un proceso de crisis y reestructuración. El final del neoliberalismo ha abierto en todas partes la posibilidad renovada de encontrar alternativas a un modo de regulación social que violenta al hombre y la naturaleza. En la periferia es donde más claramente se ven los rumbos nuevos. En América del Sur los pueblos —bajo nuevas formas sociales— se encuentran en lucha para lograr superar dialécticamente pero radicalmente el capitalismo periférico con base en el saqueo de las riquezas naturales. Las distintas modalidades de neodesarrollismo son otras tantas opciones que los pueblos han logrado construir. Sin embargo, las grandes potencias regionales apuestan a formas de subimperialismo como estrategia de confrontación con los espacios aún dominantes de la tríada Estados Unidos, Europa y Japón. En ese camino avanzan a la vez que disputan y enfrentan las salidas populares antisistémicas que en algunos espacios regionales (Bolivia, Venezuela, Ecuador) pueblos y gobiernos apuestan a conformar. Los horizontes están abiertos, las opciones son varias y sólo la compleja articulación de la dinámica objetiva de la crisis sistémica y las construcciones sociales por un mundo diferente podrán definir cuáles serán finalmente los caminos elegidos.

Referencias bibliográficas

- Antunes, Ricardo (1999). *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*. Buenos Aires: Antídoto.
- Antunes, Ricardo (2009). "The Challenges of Leftist Trade Unions and Socialist Movement in Brazil Today: The Eternal Restart", en *Historical Materialism Conference*. Noviembre, Londres, Inglaterra.
- Ceceña, Ana Esther (1996). "Tecnología y organización capitalista al final del siglo xx", en Marini, Ruy Mauro y Millán, Mágara (coord.), *La teoría social latinoamericana. Cuestiones contemporáneas*. Tomo IV, pp. 95-104, 2da edición año 2000, Universidad Nacional Autónoma de México, México: Ediciones El Caballito.

- Chesnais, François (2007). "Las contradicciones y antagonismos del capitalismo mundializado y sus amenazas a la humanidad", en Revista *Herramienta*. 34, marzo, Buenos Aires.
- Chesnais, François (2008). "Discutir la Crisis", en *Revista Herramienta (versión digital)*. (<http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=624>; 16/6/09).
- Cieza, Guillermo H. (2006). *Borradores sobre la lucha popular y la organización*. Avellaneda: Manuel Suárez Editor.
- Clarke, Simon (1992), é. "Sobrecumulación, lucha de clases y el enfoque de la regulación", en Hirsch, J. et al., *Los estudios sobre el Estado y la reestructuración capitalista*. Fichas temáticas de Cuadernos del Sur, pp. 97-141, Buenos Aires: Editorial Tierra del Fuego.
- Cleaver, Harry (1992). "The inversion of class perspective in marxian theory: From valorisation to self-valorization", en Bonefeld, Werner, Gunn, Richard y Psychopedis, Kosmas (ed.) *Open Marxism*. Vol. II, Pluto Press, Londres.
- De Angelis, Massimo (2007). *The beginning of history. Value struggles and global capital*. Londres: Pluto Press.
- Dinerstein, Ana Cecilia, L. Melina Deledicque y Daniel Contartese (2008). "Notas de investigación sobre la innovación organizacional en entidades de trabajadores desocupados en la Argentina", en Revista *Realidad Económica*. 234, pp. 50-79, Buenos Aires.
- Eichengreen, Barry y Douglas A. Irwin (2009). "The Slide to Protectionism in the Great Depression: Who Succumbed and Why?", en *NBER Working Paper*, 15142, National Bureau of Economic Research, Julio, Cambridge (EE.UU.).
- Félicz, Mariano (2008). "Los límites macroeconómicos del neo-desarrollismo", en *Revista Herramienta*. Octubre, 39, pp. 97-116, Buenos Aires.
- Félicz, Mariano y Pablo Chena (2008). "Ciclos y devaluaciones en argentina. Un enfoque heterodoxo", en Toledo F. y Neffa, J.C. (comp.), *Interpretaciones heterodoxas de las crisis económicas en argentina y sus efectos sociales*. pp. 311-332, Buenos Aires: Editorial Miño y Dávila.
- Félicz, Mariano y Emiliano López (2010). "La dinámica del capitalismo periférico posneoliberal-neodesarrollista. Contradicciones, barreras y límites de la nueva forma de desarrollo en Argentina", en *Revista Herramienta*. 45, Buenos Aires.
- Georgescu-Roegen, N. (1979). "Methods in economic science", en *Journal of Economic Issues*. 13(2), Junio, pp. 317-328.
- Girón González, Alicia (2005). *Crisis Financieras*. México: Eumed.net.
- Harvey, David (2004). "El 'nuevo' imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión", en *Revista Herramienta*. 27, Octubre, Buenos Aires.
- Harvey, David (2005). "El 'nuevo' imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión (parte II)", en *Revista Herramienta*. 29, Junio, Buenos Aires.
- Holloway, John (1992). "La reforma del Estado: Capital global y el Estado nación", en *Perfiles Latinoamericanos* 1, FLACSO, julio, México.
- Lebowitz, Michael A. (2005), *Más allá de El Capital. La economía política de la clase trabajadora en Marx*, Madrid: Akal.
- Leijonhufvud, Axel (2009). "Out of the corridor: Keynes and the crisis", en *Cambridge Journal of Economics*. 33, 741-757.

- Marini, Ruy Mauro (1977). “La acumulación capitalista mundial y el subimperialismo”, en *Cuadernos Políticos*. 12, Ediciones Era, abril-junio, México.
- Marini, Ruy Mauro (1997). “Proceso y tendencias de la globalización capitalista”, en *América Latina, dependencia y globalización*. Edición 2007, CLACSO-Prometeo, pp. 231-252, Buenos Aires.
- Marx, Carlos (1857-1858). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Volumen 2, 17ª edición, 1997, México: Siglo XXI Editores.
- Mathias, Gilberto y Pierre Salama (1983). *L'Etat surdéveloppé. Des métropoles au tiers monde*. Maspero, París: La Découvert.
- Mészáros, Istvan (2008). *The Challenge and Burden of Historical Time: Socialism in the Twenty-First Century*. Monthly Review Press, Nueva York.
- O'Connor, James (1973). “The fiscal crisis of the State”, en St. Martin's Press, Nueva York.
- Stratta, Fernando y Marcelo Barrera (2009). *El tizón encendido. Protesta social, conflicto y territorio en la Argentina de la posdictadura*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- Thwaites Rey, Mabel (2010). “Después de la globalización neoliberal: ¿Qué Estado en América Latina?”, en *OSAL*. Año XI, Nº 27, CLACSO, Buenos Aires, abril.
- Vega Cantor, Renán (2006). “El imperialismo ecológico. El interminable saqueo de la naturaleza y de los parias del sur del mundo”, en *Revista Herramienta*. 31, Marzo, Buenos Aires.

Notas

- ¹ Ponencia presentada en el IX Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios, convocado por el Grupo GALFISA del Instituto de Filosofía, La Habana, 10-13 de enero 2011.
- ² Los límites nacionales existen y si bien el Estado nacional es un momento de la sociedad global —y por tanto forma solidificada de la relación capital a escala global— la fractura del mundo en sociedades nacionales significa que ellas son momentos distintos, no idénticos, de esa relación (Holloway, 1992). Como señalan Mathias y Salama (1983) en el Estado se cristaliza la necesidad de reproducir el capital a escala internacional.
- ³ Las cámaras empresariales y los medios masivos de comunicación son la forma más típica de las organizaciones colectivas del capital.
- ⁴ Usamos el concepto de pueblo trabajador como una caracterización más precisa de la realidad de la clase trabajadora. Siguiendo la propuesta de Cieza (2006), quien plantea que “la idea de sujeto social múltiple [pueblo trabajador] como potencial desencadenante de transformaciones sociales se corresponde con una sociedad fragmentada donde los trabajadores representan un conjunto heterogéneo y cambiante que sólo muy parcialmente puede identificarse con personas que tienen un trabajo formal y son explotadas por un empresario capitalista” (Cieza, 2006: 123). Esta manera de conceptualizar a la fuerza de trabajo es similar la propuesta de Antunes (1999) quien refiere a la “clase-que-vive-del-trabajo”.
- ⁵ La forma de saqueo o acumulación por desposesión supone no sólo la apropiación privada de las riquezas naturales, sino esencialmente la privatización de aquellas riquezas sociales de uso o gestión común (bienes comunes).

- ⁶ Como señalamos en Féliz y López (2010), todo proceso de valorización/acumulación de capital enfrenta sus contradicciones, barreras y límites. Entendemos como contradicciones aquellas relaciones que enfrentan fuerzas antagónicas y, por ello, son fuente de movimiento de la dinámica social. Barreras son aquellos puntos que enfrentan tales procesos dinámicos y que —dentro del propio proceso de acumulación— pueden ser superadas sin atravesar una crisis orgánica. Los límites —por el contrario— son, en cualquier caso, barreras insuperables dentro de un particular patrón de acumulación de capital. Por supuesto, podemos agregar —siguiendo a Lebowitz (2005)— que hay límites del sistema social (capitalista) en sí mismo. Superar estos límites supone superar —dialécticamente y mediante una ruptura revolucionaria— el sistema social en sí mismo.
- ⁷ En realidad, las beneficiadas por esa política sería todas las empresas de capital local, incluyendo a las transnacionales que controlan la mayor parte de la producción doméstica y el comercio de exportación.
- ⁸ Siempre y no sólo devaluando la moneda o protegiendo con aranceles a los productos locales, como tiende a suponer la lectura neoclásica. Ver, por ejemplo, el reciente artículo de Eichengreen e Irwin (2009).
- ⁹ Por supuesto, la recuperación de un discurso y práctica de tinte keynesiano en los países centrales es más bien limitado. El proceso de internacionalización del capital y la inercia organizativa de los trabajadores y trabajadoras en los países centrales, hace de las nuevas formas de intervención estatal más un programa de salvataje y reestructuración del capital, que un claro programa keynesiano que involucraría en paralelo una expansión de las políticas públicas a favor de las clases populares en esos países (algo que, veremos, está claramente ausente).
- ¹⁰ Aunque lo han intentado por muchos años, buscando probar la metáfora smithiana de la mano invisible, es sabido que la optimalidad de los intercambios mercantiles sólo puede ser “demostrada” (es decir, matemáticamente demostrada) en un marco muy acotado con supuestos altamente irrepresentativos de la realidad (Georgescu-Roegen, 1979).
- ¹¹ “La competencia ejecuta las leyes internas del capital, las impone como leyes obligatorias a cada capital, pero no las crea. Las pone en práctica” (Marx, 1857-1858:285).
- ¹² Esto no implica que la resistencia al ajuste neoliberal haya nacido a finales de la década de los noventa. Por el contrario, los movimientos sociales más importantes de América Latina tienen sus raíces ya a comienzos de la década anterior: el MST de Brasil, el Zapatismo en México y el movimiento piquetero en Argentina (cuyos integrantes fundacionales provienen de las experiencias de lucha urbana de comienzos de los ochenta; ver Stratta y Barrera, 2009).
- ¹³ En Féliz y Chena (2008) se muestra cómo se desarrolla la contradicción entre el capital agrario y el capital industrial en el capitalismo argentino y en Féliz (2009b) se analiza de manera sucinta el lugar de la contradicción entre el capital productivo y el capital financiero.
- ¹⁴ Por ejemplo, las demandas de los trabajadores y las trabajadoras desocupados/as en Argentina han tenido un doble objetivo con relación al Estado y el capital. Por un lado, obtener recursos que permitan atacar las situaciones de necesidad inmediata de los/as integrantes de las organizaciones de desocupados/as. Por otro, conseguir triunfos

a partir de la acción directa que permitan consolidar la organización, consiguiendo recursos materiales que les permitan ganar en autonomía e incrementando la unidad de sus miembros. Algo semejante ha logrado el Movimiento Sin Tierra en Brasil.

- ¹⁵ Antunes (2009) explica como el MST en Brasil ha logrado mantener un importante grado de autonomía frente al Estado mientras ha conseguido un sinnúmero de concesiones; la contracara es la CUT (Central Única de Trabajadores) de Brasil, que se ha integrado fuertemente al aparato estatal. En Argentina, por su parte, dentro del movimiento piquetero hay diversas experiencias de integración al Estado (como es el caso, por ejemplo, de la Federación de Tierra y Vivienda, FTV). En contraposición hay también muchos ejemplos de confrontación conflictiva con autonomía organizativa frente al Estado (como, por ejemplo, en el caso de los movimientos de desocupados que integran el Frente Popular Darío Santillán, FPDS).
- ¹⁶ Según el FMI, en Ecuador y Venezuela el PBI caerá 1% y 2% en 2009, respectivamente, (comparado con un crecimiento de 6.5% y 4.8% en 2008) mientras que en Bolivia crecerá sólo 2.8% (en comparación con 6.1% en 2008).
- ¹⁷ Ambos programas involucran un redistribución marginal del plusvalor hacia una porción de los sectores más pauperizados del pueblo trabajador en cada país. Si bien los dos implican ciertos cambios de importancia en las políticas sociales, no dan una respuesta integral ni suficiente a las demandas populares de alcanzar niveles dignos de vida.

15 Años

Centro de Documentación en Filosofía
Latinoamericana e Ibérica

AL SERVICIO DE LA
COMUNIDAD FILOSÓFICA

CELEBRACIÓN 15 AÑOS DEL CEFILIBE

Fecha: Lunes 8 de noviembre de 2010 (10:00 am a 13:00 hrs.)
Lugar: Sala Cuicacalli de la UAM-I

en nuestra página también encontrarás: **Inventario de la Filosofía Mexicana en el Siglo XX**

visita nuestra página:
www.cefilibe.org

Casa abierta al tiempo

Ver programa completo

HEGEL, MARX, LENIN Y LA REVOLUCIÓN EN EL PENSAMIENTO Y LA PASIÓN DE RAYA DUNAYEVSKAYA:

¿CUÁL ES SU RELEVANCIA PARA LA AMÉRICA LATINA DEL SIGLO XXI?

eugene gogol¹

I. Enfrentando el momento actual

Este año se celebra el centenario del natalicio de Raya Dunayevskaya (1910 - 1987). Los tiempos actuales, a finales de la primera década del siglo XXI, son muy diferentes de aquellos que Raya Dunayevskaya enfrentó en la primera mitad del siglo XX. Ya ha colapsado el imperio 'capitalista de estado' soviético, que había surgido con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, desafiando a los Estados Unidos durante cuatro décadas en el dominio hegemónico del mundo. Ya no estamos más en presencia del mundo bipolar que Dunayevskaya constantemente estudió, sino en un mundo unipolar regido por una superpotencia hegemónica. Se ha disipado la posibilidad de la subjetividad revolucionaria, como fue expresada en los movimientos sociales y revoluciones de izquierda, vibrantes en las décadas del cincuenta, sesenta y setenta, mientras que muchos movimientos religiosos fundamentalistas están en auge. A diferencia de la época en la cual las ideas del marxismo eran debatidas abiertamente y con entusiasmo, mucho del pensamiento pos-moderno refuta la idea de la revolución, censura cualquier cometido revolucionario del pensamiento dialéctico y se cuestiona la existencia de la subjetividad revolucionaria.

Si examinamos brevemente las tres dimensiones que caracterizan los tiempos actuales: 1) un desenfrenado capitalismo globalizado bajo la *Pax Americana*; 2) la amenaza de un oscurecimiento del pensamiento dialéctico y 3) la falta aparente de un concepto de la subjetividad revolucionaria, entonces el 'nuevo comienzo' que Dunayevskaya estuvo forzada a buscar seis décadas atrás, parece ser necesario para estos tiempos.

El capitalismo globalizado bajo bandera neoliberal se ha mezclado con la *Pax Americana* en su más reciente manifestación: la guerra contra

Eugene Gogol
egogol@hotmail.com

el terrorismo. Aprovechando la coyuntura creada por el horror inhumano del ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001, la administración Bush —primero con el aniquilamiento de los Talibanes en Afganistán y luego con la invasión y la ocupación de Irak— completó el movimiento que a lo largo de una década pasó de “la guerra contra el comunismo” a “la guerra contra el terrorismo”, como principio organizativo para el establecimiento de un dominio incuestionable de los Estados Unidos en el exterior, mientras se socavan las libertades civiles en su propio país. El presidente Obama ha dado continuidad a la guerra contra el terrorismo, incrementando la guerra en Afganistán y nuevos ataques en Pakistán.

El capitalismo globalizado dirigido por los Estados Unidos es desenfrenado y constituye el centro del esfuerzo estadounidense por lograr el dominio único del mundo. La invasión económica en cada continente, en particular en los países tecnológicamente menos desarrollados y la forma neoliberal virulenta del capital imponen fuerzas privatizadoras de “libre” mercado sobre todas y cada una de las actividades de ellos. La mercantilización de todas las dimensiones de la vida y del trabajo humanos y de cada expresión de la diversidad de la naturaleza ha alcanzado una intensidad nunca antes imaginable.

En el “primer mundo”, una tecnología de orientación capitalista continuamente transforma la producción industrializada, automatizada y computarizada. El trabajador vivo cada día se convierte más en el *otro*, en un desecho del capital, ya sea despedido del trabajo, o atrapado en uno de tipo rutinario, fragmentario y alienado. La *apariencia* constantemente transformada del capital, unido este en matrimonio con la tecnología, engeguece a algunos teóricos en lo que a la *esencia* del capital se refiere, la extracción del valor y de la plusvalía del trabajo vivo del obrero. La así llamada “era de la información”, como opuesta a la era de la industrialización, o a la era de la automatización, ha intensificado la ilusión de que la creación de valores por parte de los obreros y su excedente ya no es el núcleo central de la acumulación de capitales. Y no solamente los pensadores burgueses, sino los pretendidos pensadores radicales y científicos sociales se han alejado del punto de vista de que son las condiciones materiales del trabajo y la producción las determinantes principales de nuestra existencia social. La gran recesión de 2008-10 ha dado muestras una vez más de la falsedad del capitalismo especulativo, perseguidor de dinero. No es de extrañar que incluso la burguesía ha vuelto a la lectura de Marx.

El dominio neoliberal del capital en el “Tercer Mundo” ha significado que centenares de millones de seres humanos queden relegados a una existencia marginal, envueltos en la extrema pobreza, en una degradación del *otro*. Y mientras el capital se desarrolla por sí mismo, enormes áreas del “mundo en vías de desarrollo” —las villas indígenas en Chiapas y las barriadas de Lima, vastas zonas de África



Sub-sahariana y los barrios de chabolas de África del Norte, los campos de Bangladesh y las fabelas de Nueva Delhi— han quedado estancadas y purulentas. El capitalismo globalizado, en la medida que se engulle los recursos del mundo, parece ser incapaz de proporcionar agua potable, una nutrición adecuada, asistencia sanitaria, educación y un trabajo significativo a gran parte del mundo africano, asiático y latinoamericano. El Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, los principales forzadores de la letanía neoliberal de los ajustes estructurales mediante la privatización, la desregulación, el movimiento libre del capital y los bajos impuestos, han asignado su “lugar” en el capitalismo globalizado, a las naciones y pueblos del Tercer Mundo.



La naturaleza también se convierte en un objeto degradado por el capitalismo. La depredación de los terrenos, del agua y del aire, se agudiza bajo el dominio del capital con alcance global. Cada vez más, la flora y la fauna se convierten en una mercancía. No hay recurso natural en el globo terráqueo que parezca inmune a la transformación en capital. La naturaleza ha devenido un *otro* del capitalismo. Así de atado está el capitalismo a la lógica de la ‘producción por la producción’ que aun el calentamiento global —que amenazará la vida de millones de seres humanos en décadas futuras— no le da a sus gobernantes por hacer una pausa, como lo atestigua la debacle reciente de la Cumbre sobre el cambio climático en Dinamarca.

Algunos comentaristas, tanto burgueses como radicales, ven el momento actual de la globalización como indicador de la desaparición del estado-nación. Olvidan que históricamente las globalizaciones del capitalismo han estado bajo el alcance internacional de un poder estatal u otro, y señalan el alza de las corporaciones multinacionales en el mundo de posguerra como algo específico del mundo de hoy. Los tiempos actuales de capitalismo globalizado, lejos de manifestar una disminución del papel del estado-nación, serían mejor caracterizados como tiempos de una intensificación del poder del Estado militarizado con alcance de dominio global, lo cual es indudablemente cierto con respecto a la realidad de los Estados Unidos en la actualidad. De hecho, su alcance global intensificado es conducido precisamente por el hecho objetivo de la cada vez mayor globalización del capital. El poder del Estado y el libre mercado con sus fórmulas neoliberales y las corporaciones multinacionales no son opuestos irreconciliables, sino instantes de un todo. En este sentido, la teoría del capitalismo de estado tiene sentido después del colapso de aquellos regímenes capitalistas de estado que se llamaron a sí mismos comunistas.

Enfrentados al desenfrenado capitalismo globalizado bajo la *Pax Americana* surge la necesidad de un modo de pensar que rompa con la inviabilidad de la realidad actual y logre forjar un camino hacia una nueva sociedad humana. La dialéctica, en manos de los activistas y pensadores revolucionarios, ha seguido históricamente ese camino.

No obstante, hoy vivimos en tiempos que amenazan con oscurecer el pensamiento dialéctico. Varias corrientes intelectuales —el estructuralismo, el pos-estructuralismo, el pragmatismo, el deconstruccionismo, el pos-marxismo y el marxismo vulgar, los pos-modernismos— desde diferentes perspectivas han asestado golpes a la idea del pensamiento dialéctico. Dentro del posmodernismo algunos han adoptado el punto de vista de que la realidad es tan compleja y fragmentada que no hay una visión general sobre el mundo que pueda dar comienzo a la comprensión del movimiento del capital, no solamente en la esfera económica, sino en las esferas culturales y sociales. Para ellos la filosofía y la teoría dejan de importar para el mundo de hoy. El intento por oscurecer el pensamiento dialéctico amenaza con dejarnos filosóficamente sin dirección en los movimientos de esta realidad opresiva en que vivimos. De este modo nuestra crisis es filosófica así como económica, política y militar —una crisis en las propias entrañas de la existencia social de la humanidad. Doscientos años después la publicación de la primera presentación exhaustiva de la filosofía de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*, casi tres décadas después del centenario de la muerte de Marx, ¿podría el pensamiento dialéctico renacer del abandono y el rechazo a que fue sometido por muchos pensadores sociales?

El asunto no es planteado por razones de interés académico, sino porque vivir dentro de un vacío de pensamiento revolucionario, no es sólo parte del estado de confusión que atraviesan las izquierdas en cuanto a la esencia del capitalismo (si bien fue discernido casi un siglo y medio atrás con gran profundidad), sino también que ellos han quedado atrapados y enceguecidos por la propia noción del capitalismo —el fetichismo de la mercancía. La necesidad de los activistas y pensadores radicales de librar dos batallas interrelacionadas —contra el capitalismo y contra la amenaza de oscurecer el pensamiento dialéctico— permanece ante nosotros. ¿Tiene entonces algo que decir el poder de la negatividad, corazón de la dialéctica hegeliana?

La amenaza de oscurecer el pensamiento dialéctico no está desligada de la ausencia del concepto de una subjetividad humana revolucionaria. Donde anteriormente el marxismo vulgar había desechado el punto de vista de Marx de las masas como razón, reduciendo la subjetividad al partido elitista dirigente, partes significativas del pos-modernismo de hoy declaran la fragmentación del sujeto y niegan las posibilidades de un concepto de subjetividad humana revolucionaria. Lo que Marx hubo de restablecer para el pensamiento dialéctico —el sujeto humano— es hoy negado por muchos intelectuales. Algunos reconocen la subjetividad humana pero le niegan cualquier valor desde el punto de vista dialéctico. Otros desechan tanto el pensamiento dialéctico como al sujeto revolucionario. Y todo ello a pesar del surgimiento de una riquísima subjetividad revolucionaria dentro de los movimientos sociales de América Latina a lo largo de las últimas dos décadas.



La problemática de una organización revolucionaria también aparece de modo desordenado. Mientras que el partido dirigente de vanguardia está hoy en descrédito, la alternativa que a menudo se valora, la espontaneidad en sí y por sí misma, limita la discusión al tema de la *forma* de la organización. Tan importante como son el rechazo al elitismo del partido de vanguardia y el reconocimiento de la actividad de las masas desde abajo, es la necesidad de integrar también una esfera diferente, no solamente la forma de la organización, sino la filosofía misma de la organización. Desarrollar una dialéctica de la organización inseparable de una dialéctica de la filosofía es un asunto urgente y en la actualidad permanece como una vía inexplorada para el movimiento, una forma de organización revolucionaria que surja de una dialéctica de la organización y de la filosofía.



•

Al explorar el trabajo de la filósofa marxista-humanista Raya Dunayevskaya, frente a la realidad actual del capitalismo globalizado, a la amenaza de oscurecimiento del pensamiento dialéctico, a la carencia de un concepto sobre la subjetividad revolucionaria y el vacío en la creación de una organización revolucionaria vinculada a la filosofía dialéctica, no estamos indicando una relación directa entre las tareas actuales y aquellas que ella abordó. Más bien estamos analizando la labor que emprendiera una filósofa revolucionaria durante casi medio siglo al desarrollar nuevamente la dialéctica. El estudio de su trayectoria en el proceso de desarrollo de la idea marxista-humanista nos puede ayudar a comprender y a poner en práctica el pensamiento dialéctico en la actualidad.

En este ensayo analizaremos el marxismo humanista de Dunayevskaya, analizando su interpretación del pensamiento de Lenin, de Hegel y de Marx. Terminaremos con una breve mirada sobre “América Latina y el marxismo de Dunayevskaya”. Nos preguntamos: ¿Podría decirle algo a la América latina de hoy, el marxismo-humanista de Dunayevskaya?

II. El Lenin de Dunayevskaya

La traducción realizada por Dunayevskaya de los cuadernos de Lenin sobre la *Ciencia de la Lógica*² de Hegel entre 1914 y 1915 y sus indagaciones iniciales en este texto, se convirtieron para ella en un catalizador de por vida en su inmersión en la dialéctica hegeliana y, al mismo tiempo, fueron su perspectiva principal en el estudio de la práctica revolucionaria de Lenin, líder de la Revolución Rusa y del primer estado de obreros. Su interpretación del desarrollo filosófico de Lenin y su relación con su práctica política revolucionaria posterior a 1914, representa una de sus contribuciones singulares al pensamiento marxista.

En *Marxismo y libertad* escribió sobre las condiciones objetivas que rodearon a Lenin en 1914 y le hicieron volverse a Hegel:



El holocausto de la Primera Guerra Mundial, desencadenado abruptamente después de un siglo aproximado de paz y de optimismo general, conmovió al mundo hasta sus cimientos. Ocasiónó la caída de la organización socialista mundial conocida como la Segunda Internacional. La socialdemocracia alemana había votado a favor de la obtención de créditos para la guerra del *káiser* y tan increíble resultaba esto, tan completamente inesperado, que el *Vorwärts*, que anunció el hecho, fue considerado por Lenin como una falsificación de la Oficina Imperial Alemana. Cuando se probó su veracidad, se tambaleó la base teórica sobre la cual se había apoyado la misma y en la cual se había creído tan inmoviblemente.

Con anterioridad a agosto de 1914, todos los marxistas estaban de acuerdo en que las condiciones materiales creaban la base para la nueva sociedad; que entre más avanzadas eran las condiciones materiales, mejor preparado estaría el proletariado para tomar el poder. Ahora, esos mismos partidos de masas trabajadoras —en los países más avanzados, en donde la tecnología se había desarrollado más y el proletariado era el más organizado— tomaban una acción que precipitaba a las masas de trabajadores a través de las fronteras nacionales para masacrarse mutuamente “en nombre de la defensa de la patria”. Alemania fue sólo el primer país. Los marxistas de los otros países europeos en guerra, pronto siguieron su ejemplo. La socialdemocracia alemana no era una organización de liberales burgueses o de reformistas desviacionistas, era fundamentalmente, una organización de revolucionarios marxistas declarados. Anterior al desencadenamiento de la guerra, habían tomado una posición firme, nada ambigua, contra cualquier guerra imperialista que pudiera desencadenarse. Tan pronto como la guerra había sido declarada, ya ellos formaban parte de la movilización en pro de la destrucción. ¿Por qué? Sí, traicionaron, pero la traición no fue un mero “venderse”. ¿Cuáles fueron las causas *objetivas* para ese colapso *ideológico* tan general? El hecho fue abrumador, imprevisto e incontrovertible. Lenin enfrentando la aparición de una contrarrevolución *en el seno* mismo del movimiento revolucionario, se dio a la búsqueda de una filosofía capaz de reconstituir sus propias razones. Empezó a leer la *Ciencia de la lógica* de Hegel [Marxismo y libertad, pp. 203-204]

A medida que Dunayevskaya terminaba las traducciones de cada una de las tres secciones principales de los comentarios de Lenin sobre la doctrina del ser, la esencia y el concepto de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, escribió cartas haciendo comentarios en cada sección.

En su carta del 18 de febrero de 1949, enviada con su traducción de los comentarios de Lenin sobre la introducción, los prefacios y la doctrina del ser, Dunayevskaya comenzó por señalar los comentarios de Lenin en el clímax de la doctrina del ser, la categoría de medida:

“la calidad de gradual no explica nada sin saltos”, y las anotaciones siguientes hechas por Lenin de “¡saltos!”. Después mencionó el comentario de Lenin de que la “transición del ser a la esencia es analizada de forma doblemente oscura” y añadió su propio comentario: “¡Cuánto sabía este hombre y cuánto más estaba buscando!” (*Power of Negativity*, 346).



A posteriori podría ser visto, en la perspectiva de Dunayevskaya, que sobre la concepción del “salto” de Lenin no estaba solamente el comentario sobre Hegel de Lenin, sino que se basaba en la realidad profunda del recorrido de Lenin por la obra de Hegel entre los años 1914-1915. Los epígrafes de *Marxismo y libertad* caracterizan los cuadernos de Lenin: “Una ruptura dentro del propio pensamiento de Lenin”; “Lenin y la dialéctica: un pensamiento en acción” y “La línea divisoria en el marxismo”. A lo largo de su vida, volvió a debatir sobre los *Cuadernos filosóficos* de Lenin donde se trataba la dialéctica de Hegel. Comentarios significativos sobre Lenin pueden ser encontrados en cada uno de sus trabajos más importantes: *Marxismo y libertad*; *Filosofía y revolución* y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, así como en sus últimos escritos sobre “La dialéctica de la organización y la filosofía”.

En su carta del 18 de febrero, Dunayevskaya volvió a las primeras notas de Lenin sobre la doctrina del ser, elogiando aquello que ella denominó “su firme comprensión de la dialéctica según ésta es de simple”, y citó las observaciones de Lenin sobre la apariencia y esencia después de haberse leído la sección de Hegel sobre “La objetividad de la apariencia y la necesidad de la contradicción”. “¿No es ésta la idea de que la apariencia es también objetiva a partir del momento en que es uno de los lados del mundo objetivo? No sólo la *Wesen* [esencia] sino también *Schein* [la apariencia] son objetivas. Inclusive la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo tiene sus límites”. Luego comentó: “¡No es de extrañarse que este hombre pudiera escribir de las apariencias con tanta profundidad! *El imperialismo: Un perfil popular*.³ Yo necesitaría insistir en mi queja favorita: compare este análisis de la apariencia con el análisis de Rosa [Luxemburgo] sobre la esencia en su *Acumulación de El Capital*” (346).

Dunayevskaya retomó los estudios de Lenin, en particular el problema del método: “Otra cosa que me impresionó nuevamente fue el énfasis en el método, el método, el método, ‘la dialéctica que tiene [comprendida] en sí misma’”. Abordó las referencias de Lenin a *El Capital* cuando Lenin citaba a Hegel acerca de no plantear un simple universal abstracto, sino uno que “comprendiera en sí mismo una cantidad ingente de particulares”. Ella comentó que Lenin estaba leyendo la *Lógica*, mientras tenía en mente tanto las condiciones económicas — *El Capital* más *El imperialismo* que estaba terminando— y las ideológicas —en términos de Bernstein, Kautsky, “y sí, a Rosa Luxemburgo, ya que

en ese mismo período, él también hizo notas sobre su libro. ¡Qué ricos fueron esos años de 1914-1916 para Lenin en su “sala de estudio!”

Después de unos breves comentarios sobre la evidente comprensión de Lenin de cuán “materialista” pudo haber sonado Hegel, Dunayevskaya terminó esta carta sobre la doctrina del ser, apuntando mediante citas de Lenin sobre el movimiento y la multifacética flexibilidad universal de los conceptos en Hegel, cuando lo objetivo “es la dialéctica, es la reflexión correcta del movimiento eterno del mundo” (348).

En la carta de Dunayevskaya, que acompañaba su traducción de las notas de Lenin sobre la doctrina de la esencia (25 de febrero de 1949), se ve que ella no fue solamente la traductora, sino una activa participante en un “diálogo”, en particular con Lenin, así como con Hegel y Marx. Empezaba por señalar la combinación existente entre la “profunda riqueza” y la “absoluta simplicidad” de las notas de Lenin y citaba los comentarios de Lenin sobre Hegel al desarrollar la dialéctica como “lógica pura” en relación con la inducción y deducción en *El Capital*. Más tarde añadió: “Ni por un instante él [Lenin] le permite a usted pensar que comparar la dialéctica ‘simplemente’ con el método inductivo-deductivo de *El Capital* es ‘estrecho’, porque el comentario tuvo lugar como una adición a: La continuidad del trabajo de Hegel y Marx debe consistir en el desarrollo *dialéctico* de la historia del pensamiento humano, la ciencia y la técnica”.

En respuesta a la distinción realizada por Lenin sobre el movimiento universal y el cambio, primero en la *Ciencia de lógica* (1813), luego en el *Manifiesto comunista* (1847) y finalmente en el *Origen de las especies* (1859), Dunayevskaya escribirá: “Cualquiera que aún se aventure a buscar una ‘primera causa’, lo podría hacer si tiene suficiente tiempo que perder; Lenin no estaría de acuerdo con esto —tendría solamente la totalidad y el movimiento, la terminación y el movimiento” (349)

Dirigiendo su atención a la totalidad de la doctrina de la esencia, Dunayevskaya propuso un “resumen” en tres palabras —“Si las tres secciones de la doctrina de la esencia tuvieran que ser resumidas en tres palabras, yo diría *multilateralidad* por demostrar (reflexión), *ley* por apariencia y *totalidad* por realidad.”— y apuntó la importancia de la multilateralidad al considerar que “Lenin escribió sus notas cuando el mundo estaba siendo despedazado” (349).

Esta breve carta no se presta para ser resumida. En ella abandonó la ley de la contradicción, resume los comentarios sobre la causalidad de Lenin con sus propios puntos de vistas sobre el *imperialismo*, retornando a la fenomenología y relacionando la ley como relación esencial con la “ley general absoluta” de Marx de la acumulación capitalista. De lo que uno sí puede ser testigo es de los propios saltos de Dunayevskaya en el conocimiento, su disposición a afrontar “la ley del movimiento de la sociedad capitalista en términos filosóficos, más que en términos de valor”, conforme tradujo y comentó sobre los saltos de Lenin.



Finalizó la carta, refiriéndose a Lenin: “Está repleto del carácter de ‘multilateralidad e interrelación en la conexión del mundo’. Siempre ello es: conexión, relación, mediación, necesidad, movimiento, unidad de los contrarios, ruptura de la identidad, transición y movimiento, movimiento y transición, y todo es la totalidad. Yo creo que estoy lista para seguirlo en el concepto” (351).



La traducción de Dunayevskaya de las notas de la doctrina del concepto fue completada a inicios de marzo. Dunayevskaya resumió las lecturas de Lenin sobre la doctrina del concepto:

Tal y como el SALTO caracterizó la comprensión de Lenin de la doctrina del ser y la LEY, como relación esencial de su comprensión de la doctrina de la esencia, de tal modo la PRÁCTICA caracteriza su análisis muy profundo de la doctrina del concepto y es la causa de su elección de distinguir la sección sobre la idea.

Lenin comienza con el hecho que “El camino dialéctico del conocimiento de la verdad va de la contemplación viva al pensamiento abstracto y de ahí a la práctica” y nunca se separa de ello ni por un segundo. (352)

Prosiguió con la presentación de una serie de comentarios de Lenin sobre la “práctica, la práctica y la práctica” y concluyó: “*Todo* su énfasis en el *fin* y en el concepto de lo *subjetivo* está en que la finalidad del hombre está generada por el mundo objetivo, pero que el cambio desea subjetivamente cambios y actúa; allí llega al extremo de llamar al mundo objetivo no real y los deseos del hombre *reales*, y la razón por la que se opera a la idea es que ‘no solamente tiene la dignidad de un universal sino también la de la simple realidad’” (353).

Para enfatizar la creatividad de Lenin al leer el capítulo de Hegel sobre “la idea” en la doctrina del concepto, Dunayevskaya prosiguió con la presentación de sus propias lecturas de lo que ella llamó las diecisiete definiciones de Lenin, “mas correctamente, multilateralidades: (¡qué palabra acabo de fabricar!)” de la idea. Aunque sacadas de Lenin, las definiciones fueron también expresión de Dunayevskaya de la “idea”. En la traducción y comentarios sobre los resúmenes de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, Dunayevskaya misma leyó a Hegel del modo más creativo y concreto posible. Mediante su labor en los cuadernos de Lenin, la *propia* interiorización en Hegel por parte de Dunayevskaya encontró un punto de partida profundo.

Terminó su comentario refiriéndose a la observación de Lenin de que ningún marxista había entendido *El Capital*. Esto era en relación con la expresión de Lenin de no “haber estudiado y comprendido la *totalidad* de la *Lógica* de Hegel” (V. I. Lenin, *Obras Completas*. Editorial, vol. 38, p. 180). Luego Raya expresó su propio deseo de concentrarse en dos áreas que manan de la traducción y los comentarios que había acabado: “1) la economía de los Estados Unidos... 2) *El Capital*.”

En su correspondencia entre 1949 y 1951, la interiorización (comprensión) de Hegel por Dunayevskaya, se expresa en sus comentarios sobre Lenin en las etapas anteriores y posteriores a 1914. Entre enero y finales de agosto de 1949, Dunayevskaya escribió varias cartas indagando sobre los avances filosóficos de Lenin. Aunque había estudiado extensamente muchos de los trabajos de Lenin con anterioridad, su nueva correspondencia ya tenía la perspectiva de los *Cuadernos filosóficos*. En las cartas de Dunayevskaya posteriores a la traducción de los *Cuadernos*, somos testigos de su ‘pensamiento en voz alta’ para clarificar el significado de los avances filosóficos de Lenin. Su propósito fue “seguir hasta los ‘descubrimientos’ principales de la dialéctica de Lenin”, en particular sus actividades posteriores a 1914. (Colección Raya Dunayevskaya [*The Raya Dunayevskaya Collection* (RDC)] #1608. Esta colección se encuentra disponible en microfilme en los archivos “*The Raya Dunayevskaya Collection*”, en microfilme en la Biblioteca de Asuntos Laborales y Urbanos de la *Wayne State University* (5401 Cass Ave. Detroit, MI 48202).

En una carta del 27 de enero de 1949, que acompañaba algunos fragmentos de la *Filosofía de la historia*, había dos puntos particularmente interesantes: 1) Dunayevskaya destacó los comentarios de Lenin de que a pesar de los escritos de aproximadamente mil páginas sobre filosofía de Plejánov, ellos no tenían nada respecto a la *Ciencia de la lógica*, ni sobre la dialéctica misma como ciencia filosófica. Y añadió: “En otras palabras, Lenin ha decidido que no solamente se puede entender *El Capital* sin la *Lógica*, sino que no se puede entender a la filosofía sin la *Lógica*” (RDC #9213); 2) Dunayevskaya señaló que el trabajo de Lenin sobre la propia dialéctica significa ver la contradicción no sólo en las apariencias, sino en la esencia. Añadió que esto puede ser visto con bastante facilidad cuando es aplicado al capitalismo. —el valor de uso y el valor, el trabajo concreto y el abstracto— “pero cuando se trata de aplicar este mismo principio a la revolución, nosotros [los revolucionarios] evitamos esta contradicción en esencia y queremos luchar sólo contra el capitalismo” (RDC #9213). Esta comprensión ayudaría a clarificar el análisis de la tendencia Johnson-Forest acerca del trotskismo.

Los conceptos que Lenin (enfaticó) particularizó en su lectura de la *Lógica* de Hegel —el inmanente surgimiento de la diferencia, la necesaria interconexión de todos los lados de un fenómeno dado, la transformación en su opuesto— Dunayevskaya los vio caracterizados en el desarrollo realizado por Lenin acerca de la aparente oposición de la competencia y el monopolio, del imperialismo naciente del monopolio y del surgimiento de la diferencia en dos tendencias fundamentales dentro de la clase obrera. Lenin apreció la contradicción en la esencia del capitalismo monopolista, el cual divide al proletariado en una aristocracia del trabajo y la masa en general.



Dunayevskaya resumió ocho referencias distintas de *El Capital*, aparecidas en los cuadernos de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica*, para interpretar la nueva lectura de *El Capital* realizada por Lenin, en la medida que éste fue incursionando en Hegel.



... para asociar lo nuevo en su *Imperialismo* con su conclusión de que ningún marxista había entendido *El Capital* y en particular su primer capítulo, porque es imposible comprenderlo sin la comprensión de la totalidad de la *Lógica* de Hegel. Me parece que lo que Lenin quería decir con eso es que ninguno había visto al imperialismo “originarse del” capitalismo, específicamente la concentración de la producción, “de la cual” devendrían los monopolios, al igual que no se habían dado cuenta de la unidad de los opuestos en las mercancías (17 de mayo de 1949)

En algunas de sus cartas, los escritos de Lenin posteriores a 1914 fueron tomados y comentados en sus avances filosóficos: 1) sus abultados cuadernos sobre el imperialismo, el contenido de los cuales ella enumeró detalladamente; 2) el propio folleto *Imperialismo*; 3) los artículos en *Junius* y sobre la caída de la Segunda Internacional; 4) “Las cartas desde lejos”; 5) las “Tesis de abril”; 6) *El Estado y la revolución*.

En una extensa carta del 6 de julio de 1949, Dunayevskaya enumeró un grupo de categorías debatidas en los escritos de Lenin —el imperialismo, la fase económica del capitalismo, la socialización del trabajo, el oportunismo en el movimiento, la autodeterminación de los pueblos y las naciones, la dialéctica— y luego dividió cada categoría en pequeños resúmenes de los puntos de vista de Lenin anteriores y posteriores a 1914.

Al enfrentarse a los cuadernos realizados por Lenin sobre Hegel, Dunayevskaya plantó una vasta colección de semillas. A lo largo de los meses y años siguientes, cultivaría un número significativo de éstas hasta llegar a lo que luego denominó “La gran línea divisoria en el marxismo” (*Marxismo y libertad*). Estos retornos al rico huerto del pensamiento de Lenin se convirtieron en un suelo decisivo para su propio crecimiento filosófico.

III. El Hegel de Dunayevskaya

“En la dialéctica hegeliana, el momento filosófico [de relevancia filosófica], es un factor determinante, incluso cuando la persona que fue impulsada a la articulación de la idea de ese “momento” se hallaba casi inconsciente de su profundidad y sus consecuencias, ese “momento” continuó siendo el elemento que dirigía la concreción que sigue al difícil nacimiento que, a pesar de eso, sale como un torrente.

De modo muy específico, y concretamente, el momento al cual me refiero en nuestro caso, son los días 12 y 20 de mayo de 1953.⁴ En la desmitificación del

absoluto, la idea es como Dios o una ontología cerrada, como la unidad que yo particularicé, como un movimiento dual, de la teoría a la práctica así como también de la práctica a la teoría” [*El poder de la negatividad* pp. 6-7]



a) *La compulsión objetivo-subjetiva por tratar de llegar a los absolutos de Hegel*
En cierto sentido Dunayevskaya comenzó a ocuparse de Hegel tras haber dado los primeros pasos del primer Marx, y luego Lenin, para quienes los análisis de Hegel fueron decisivos en su desarrollo como pensadores y activistas revolucionarios. Al mismo tiempo, Dunayevskaya llegó a Hegel en un momento histórico diferente, que vio como si le obligaran a un análisis de sus absolutos.

La aparición de una nueva etapa del capitalismo, el capitalismo de estado, tuvo su manifestación más impactante en la transformación en su contrario de la primera revolución obrera exitosa: la Revolución Rusa de 1917. El ascenso al poder de Stalin como la personalización de la transformación *desde dentro* del estado de obreros en un monstruoso Estado capitalista y el *fallo* de gran parte de la izquierda anti-estalinista (de Trotsky y de los diversos grupos trotskistas), por buscar nuevos comienzos para el marxismo revolucionario que fueran más allá del análisis político, se convirtió en un movimiento marxista fracturado y desorientado.

¿Cómo empezar a restablecer el marxismo de Marx, que al mismo tiempo desafiara el capitalismo de estado como un estadio del desarrollo económico mundial y, a su vez, hacerle frente a la intoxicación ideológica del estalinismo, para transformar la dialéctica de Marx, su visión humanista, en su contrario: el comunismo vulgar y estadista? Esto se convirtió en la cuestión central que enfrentaran los revolucionarios en medio de la horrorosa destrucción de la Segunda Guerra Mundial. O al menos Dunayevskaya y un pequeño grupo de colegas dentro del movimiento marxista lo vio como tal, y se sintió obligada a emprender la tarea de repensar el marxismo para su tiempo. A inicios de la década del cuarenta y hasta inicios de los años cincuenta, ellos (a) llevaron a cabo un estudio económico-filosófico del marxismo de Marx, (b) buscaron una práctica organizativa nueva que incluyó el análisis de capitalismo de estado como un fenómeno mundial, por medio de la búsqueda, la traducción y el estudio de los ensayos de 1844 de Marx conocidos como *Manuscritos económico-filosóficos* y de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, (c) leyeron *El Capital* de Marx, de nuevo con los ojos de la dialéctica; (d) encontraron y se centraron en la subjetividad revolucionaria del proletariado y las luchas de masas del pueblo negro en Estados Unidos, y (e) *empezaron a leer y a comentar sobre la dialéctica hegeliana, incluidos los absolutos.*

Para Dunayevskaya esta década de investigación y actividad alcanzó su punto culminante en 1953, empezando por la muerte de Stalin (5 de marzo de 1953). En lo político, ella respondió de inmediato escribiendo

un análisis donde hizo hincapié en que “espíritu maligno [un íncubo] se había levantado de las mentes de las masas como de los teóricos”.

En lo filosófico, Dunayevskaya como teórica intensificó su estudio de Hegel, sumergiéndose a plenitud en los absolutos de Hegel. Sus dos cartas del 12 y el 20 de mayo, se centraron en la idea absoluta de la *Ciencia de la lógica* y el espíritu absoluto de la *Filosofía del espíritu*. (Publicadas en *El poder de la negatividad*, Lexington Books, 2002, pp.15-31. Hay traducción al español de Juan Pablos editor, 2009) Estas dos cartas significaron su avance en los absolutos de Hegel.



b) *De la negación de la negación en general a la especificidad de los absolutos de Hegel*

Las lecturas de Hegel realizadas por Dunayevskaya se debían en gran medida a los estudios filosóficos sobre la dialéctica, llevados a cabo en primer lugar por Marx y luego por Lenin, mientras que, al mismo tiempo, estudió los absolutos de Hegel de una manera que constituyó un nuevo comienzo para el marxismo revolucionario. Su camino no fue solamente seguir a Marx cuando situaba la dialéctica de la negatividad *en general* en el mundo del aquí y el ahora, que está en la lucha de clases del capital y el trabajo, sino en relación con todas las “nuevas pasiones y las nuevas fuerzas” necesarias para la reconstrucción de la sociedad.

Tampoco ella se limitaba a seguir la revolucionaria entrada de a lleno de Lenin en Hegel, en el que se destacó el concepto de “la transformación en su contrario” como fundamental para su comprensión de la situación objetivo-subjetiva, en medio de la Primera Guerra Mundial. (Dunayevskaya, aun cuando destacó la profundidad del recorrido de Lenin por Hegel, más tarde caracterizará a los *Cuadernos filosóficos* de Lenin de haber quedado en lo filosófico, en el umbral de los absolutos.)

El regreso de Dunayevskaya en 1953 a la dialéctica hegeliana, estuvo dirigida a la especificidad de los absolutos de Hegel —al saber absoluto, la idea absoluta y el espíritu absoluto— y a concretar, hacer renacer esos absolutos en el contexto de la post-Segunda Guerra Mundial. Por más de tres décadas, ahondó en ello, concretó y trató de analizar los universales revolucionarios inherentes a esta nueva visión de los absolutos. En su *Filosofía y la Revolución* (1973) caracterizó de nuevo esta especificidad en la comprensión de los absolutos: la negatividad absoluta como nuevo comienzo.

¿Cuál es el significado de esta especificidad, de esta concreción de los absolutos de Hegel como nuevo comienzo? Cuando Dunayevskaya especificó que dentro de los absolutos de Hegel hay un doble movimiento, un movimiento desde la práctica a la teoría que es en sí mismo una forma de teoría, y un movimiento desde la teoría a la práctica que es en sí mismo y que llega a la filosofía, ¿qué significa esto?

c. La ruta en dos direcciones de los absolutos de Hegel a “la especificidad de la auto-liberación, el humanismo del ser humano”



La negación de la negación no va a ser una generalidad, ni siquiera la generalidad de una nueva sociedad para lo viejo, sino lo específico de la liberación propia, que es el humanismo del *ser* humano, así como su filosofía. [Comentarios sobre la Ciencia de la lógica. Publicado en: *El poder de la negatividad*. (México: Juan Pablos editor, 2009, p. 97)]

Dunayevskaya decía que este motor de la transformación revolucionaria: la negación de la negación, la destrucción dialéctica de lo viejo, inseparable de la construcción de lo nuevo, necesita ser trabado como especificidad que reúne a la idea que se piensa a sí misma del pensamiento dialéctico y la idea que pone de manifiesto la libertad de las masas en movimiento. Esto es lo que ella desarrolló en los absolutos de Hegel: El doble movimiento desde la práctica y desde la teoría y su unificación.

Además, argumentó que esta unificación no era algo que había que llevar a la dialéctica de Hegel. Más bien podría ser apropiado *desde dentro*, si se zambullera uno en los absolutos de Hegel. La especificidad de la auto-liberación era al mismo tiempo, “el humanismo del *ser* humano, así como su filosofía”, un camino de doble sentido, en la vida y en la filosofía dialéctica. La negativa a separar el pensamiento y la acción, la filosofía y la revolución, era dentro de la vida y dentro de la filosofía dialéctica misma, no sólo como una generalización, sino concretamente manifiesto en los absolutos.

Dunayevskaya se esforzaba por encontrar la concordancia del pensamiento dialéctico y el movimiento desde abajo que habían surgido en el mundo posterior a la II Guerra Mundial. Este era un movimiento que abarcaba no sólo al proletariado, sino todas las “nuevas pasiones y las fuerzas que surgieron en el seno de la sociedad” (expresión de Marx). Mientras que la negación de la negación, “la dialéctica de la negatividad como principio del movimiento y la creación” (Marx), ciertamente habló con profundidad de esto, existía la necesidad de encontrar una más concreta y, al mismo tiempo, la manifestación universal de esto, un nuevo universal concreto. Esto es lo que encontrara Dunayevskaya en los absolutos de Hegel. Esta unificación de un movimiento desde la teoría y la práctica que expresara como una categoría filosófica nueva: *la negatividad absoluta como nuevo comienzo*.

Después de su gran avance en 1953 con los absolutos de Hegel, el cuerpo de ideas que desarrolló el humanismo-marxista, se concretó de manera política, periodística y de organización como una *organización de pensamiento que determinó la vida organizativa determinada*. Su expresión más completa se puede encontrar en la *Colección Raya Dunayevskaya*.



Mi interpretación del avance de Dunayevskaya sobre los absolutos de Hegel, podrían encerrar lo siguiente:

La dialéctica misma abarca el movimiento desde abajo. La dialéctica de la negatividad absoluta está *tanto* en el seno del movimiento desde la práctica como de la teoría. La dialéctica de los absolutos está en la vida y no sólo en la filosofía. No hay necesidad de “aplicar” la dialéctica al movimiento desde abajo en una especie de partido de vanguardia. La responsabilidad de los intelectuales no es “dar” conciencia a las masas. La dialéctica ya reside dentro de ese movimiento de la práctica. Hay un movimiento desde la práctica hacia la teoría que es en sí mismo una forma de teoría. Es decir, la dialéctica, no sólo un idealismo abstracto que tiene su movimiento, su espíritu, fuera del impulso de la humanidad por la libertad. Ésta se encuentra a sí misma, se da cuenta de sí misma, en la vida concreta de la humanidad.

Al mismo tiempo, hay *un movimiento de la idea de libertad* que es la propia dialéctica. La filosofía dialéctica en sí misma se encuentra en la *Fenomenología del espíritu*, en la *Ciencia de la lógica*, en la *Filosofía del espíritu* —lo que Hegel llamaba la idea que se piensa a sí misma. Hegel ha podido expresar el movimiento del pensamiento fuera de la mujer y el hombre corporal, pero la autenticidad de la dialéctica hegeliana se alcanza más allá de Hegel. Los absolutos de Hegel, creados a partir de una visión histórica del mundo, son la fuente para hacer la dialéctica de la negatividad, explícita en el mundo del aquí y el ahora, para recrear la dialéctica, que es lo que le da su actualidad. *Este es el movimiento desde la teoría a la práctica, una forma de la teoría enraizada y que va a ella, a la filosofía dialéctica.*

En este tipo de teoría que se mueve hacia la práctica, está la responsabilidad de los teóricos revolucionarios, una responsabilidad que es lo contrario de cualquier partido de vanguardia que lleva el concepto. Si bien la dialéctica reside en el movimiento desde la práctica, en primera instancia se presenta de forma implícita y no necesariamente en su totalidad en la conciencia del movimiento desde abajo. La tarea de los activistas-teóricos revolucionarios es ayudar a discernir y hacer explícita la dialéctica que se encuentra dentro del movimiento de masas, como lo es en la expresión teórica. En el encuentro del movimiento de la práctica, que es tratar de realizar plenamente la dialéctica de la libertad, no es cosa de ver la dialéctica como una “herramienta” aplicable desde el exterior al movimiento. Más bien, la dialéctica está dentro del propio movimiento. Un movimiento desde la teoría, y aquellos revolucionarios que se esfuerzan por ello, sólo pueden hacerlo, sólo pueden fundirla plenamente con el movimiento de la práctica, si se basan en ella misma

(el movimiento desde la teoría) y ellos mismos (los revolucionarios / teóricos) se basan en la filosofía dialéctica.

Cuando Dunayevskaya, en su ponencia de 1987 sobre la dialéctica de la organización y la filosofía, destacó la categoría de momento filosófico del humanismo-marxista, se estaba dirigiendo a sus colegas en una organización revolucionaria marxista-humanista, a los Comités de *News and Letters*. Su audiencia no fue accidental. Ella estaba estudiando la dialéctica de la organización y la filosofía en términos del movimiento revolucionario, históricamente, mientras que al mismo tiempo, de forma muy concreta y específica, se centraba en la organización marxista-humanista que había fundado: los Comités de *News and Letters*.

Ella se preguntaba cuál es la función de una agrupación “pequeña como la de nosotros”, aunque la vio como un desafío objetivo-subjetivo para el movimiento revolucionario en su totalidad. Un movimiento desde la teoría, y los revolucionarios vivos que se esfuerzan por comprender la teoría, sólo pueden hacerlo, sólo pueden fundir plenamente con el movimiento, desde la práctica, si el movimiento desde la teoría y los revolucionarios/teóricos que buscan su praxis, tienen ellos mismos sus raíces en la filosofía dialéctica. Esta es la tarea de nuestros días, no sólo la filosofía en general, ni siquiera la filosofía dialéctica de la negación de la negación. Más bien, es la especificidad de la filosofía dialéctica cuando se manifiesta a sí misma como el nivel de los absolutos —la negatividad absoluta como nuevo comienzo— que se necesita. Esta es una responsabilidad de la *organizativa* que Dunayevskaya planteara. Ciertamente, para su propia organización, los comités de *News and Letters*, pero también para el movimiento revolucionario en su conjunto. Es la tarea que queda por hacer.

IV. El Marx de Dunayevskaya

a) Escritos sobre el capitalismo de estado en relación con los textos de Marx

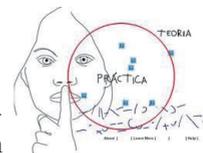
En el año 1939 estalla la Segunda Guerra Mundial. Entre los principales catalizadores de esta guerra se pueden mencionar: el “pacto de no agresión”, rápidamente negociado y firmado el 23 de agosto, unos días posteriores al estancamiento de las negociaciones que Rusia había estado sosteniendo con Inglaterra y Francia, la invasión de Alemania a Polonia el 1 de septiembre y la entrada de Inglaterra y Francia a la guerra dos días después.

El hecho de que un país ostensiblemente comunista abriera las puertas a la guerra y firmara un pacto con un estado fascista fue una conmoción para el movimiento revolucionario. La mayor oposición de izquierda a Stalin, el trotskismo, se opuso al pacto. No obstante, para Trotsky el pacto no señalaba la necesidad de cambiar su análisis económico sobre la Unión Soviética. Durante el año 1939, antes de ser



asesinado a manos de agentes de Stalin, Trotsky continuó con sus ideas sobre Rusia como un estado obrero.

Dentro del propio movimiento trotskista había revolucionarios que sentían que ningún estado auténticamente obrero podía firmar un pacto con la Alemania nazi. Entre ellos se encontraba Dunayevskaya, quien empezó a estudiar entonces la naturaleza de la economía rusa.



A partir de la perspectiva que nos ofrece el presente, cuando Rusia ya no es rival, en términos ideológicos, ni tampoco en lo económico o militar, para los Estados Unidos, nos podría parecer que sólo tiene interés de archivo prestar atención a los análisis innovadores hechos por Dunayevskaya sobre Rusia como una sociedad capitalista de estado. No obstante, tres dimensiones de su análisis demuestran la relevancia actual de sus estudios de los años cuarenta. En primer lugar, aunque su atención principal estaba en la naturaleza económica de la Unión “Soviética”, su estudio inscribe el capitalismo de estado como un fenómeno de tipo mundial, que afloraba en los años treinta en ámbitos tan diversos como el nazismo alemán, el *New Deal* en los Estados Unidos y la esfera de la Co-prosperidad en Japón. La unión de la economía con la política, incluyendo lo militar mediante el Estado, se vincula con la campaña actual de los Estados Unidos por lograr la dominación hegemónica en un mundo de retórica neoliberal y de superpotencia única.

En segundo lugar, la teoría de Dunayevskaya sobre el capitalismo de estado no estuvo jamás limitada a un análisis estrictamente económico. La teoría abarcaba lo opuesto al capitalismo de estado: las fuerzas humanas de la rebelión. Esto se puso de manifiesto en el reconocimiento a la oposición dentro de Rusia frente al terror del capitalismo de estado estalinista y a su gobierno dictatorial; también se hizo extensivo a la oposición existente en los Estados Unidos —el rival capitalista de estado de Rusia—. Durante la Segunda Guerra Mundial, Dunayevskaya escribió varios artículos sobre la problemática del negro en los Estados Unidos a raíz de los levantamientos ocurridos en Detroit y Harlem, así como sobre una huelga de mineros en la cual participaron numerosos mineros negros. Su metodología fue la de buscar, escuchar y analizar las fuerzas de la sublevación opuestas a la fase en desarrollo del capitalismo.

En tercer lugar, la teoría de Dunayevskaya sobre el capitalismo de estado tenía dentro de sí, implícitamente al principio y luego de forma completamente explícita, las categorías filosóficas de Marx como parte integral de su economía política. El humanismo de Marx fue el embrión de su teoría del capitalismo de estado, que más tarde se convertiría en la filosofía del humanismo-marxista.

Mientras que la teoría del capitalismo de estado de Dunayevskaya partía del análisis de la realidad económica de la Unión Soviética-

ca de mediados del siglo xx, la misma se desarrolló abarcando una perspectiva mundial, un concepto sobre la subjetividad revolucionaria y una expresión filosófica del humanismo de Marx.



En el centro de los estudios sobre la Rusia estalinista que Dunayevskaya realizó a inicios de los años cuarenta, había dos cuestiones esenciales: 1) ¿Qué tipo de sociedad era entonces Rusia si no constituía un estado de obreros? 2) ¿Qué era entonces un estado de obreros si ya Rusia no era tal estado?

Al examinar la sociedad rusa ella utilizó las categorías económicas que Marx había distinguido en *El Capital* —a) el hecho de que el trabajo vivo toma la forma de una mercancía, la fuerza de trabajo; b) el predominio de la producción de los medios de producción sobre la producción de los medios de consumo; c) la composición orgánica del capital que refleja la dominación del trabajo muerto (las máquinas) sobre el trabajo vivo (los obreros)— hasta llegar a la conclusión de que Rusia era una sociedad capitalista de estado.

Al investigar a fondo lo que era un estado de obreros, Dunayevskaya examinó los trabajos de Marx sobre la Comuna de París, su *Crítica al Programa de Gotha* y examinó textos de lo que luego fue conocido como los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844.

A inicios de los años cuarenta tradujo algunos fragmentos de los manuscritos de Marx: “La propiedad privada y el trabajo”, “La propiedad privada y el comunismo” y “La crítica de la dialéctica hegeliana” (*RDC* #8845). En su ensayo “La sociedad y el trabajo” el cual sería la introducción a su análisis económico de Rusia, había empezado a investigar la cuestión de qué era un estado de obreros desde el punto de vista de su lectura de los primeros escritos humanistas de Marx. El análisis de Dunayevskaya sobre la realidad de la sociedad rusa en medio de los planes quinquenales de Stalin no estaba limitado exclusivamente a las estadísticas económicas de Rusia. Al volverse a la economía política de Marx, ella descubrió que estaba dando los primeros pasos sobre el terreno filosófico humanista de Marx.

b) “La dialéctica del plan de Marx para *El Capital*”

La traducción e investigación de los resúmenes de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel no sólo enriquecieron a profundidad la opinión de Dunayevskaya sobre Lenin, sino que fueron un importante catalizador para nuevas investigaciones sobre *El Capital* desde la perspectiva de la *Lógica* de Hegel.

En su naciente indagación filosófica, Dunayevskaya estaba decidida a no separar la dialéctica del materialismo en su lectura de *El Capital*. En una carta del 5 de octubre de 1949 expresaba su deseo de escribir

“mis notas del primer capítulo de *El Capital* a partir del nuevo punto de vista dialéctico de éste”.

A lo largo de los años cuarenta Dunayevskaya había escrito sobre *El Capital*, trabajando intensamente con esta obra mientras preparaba su análisis sobre Rusia como una sociedad capitalista de estado. A mediados de los años cuarenta había preparado un *Esbozo de El Capital*, tomo uno; una serie de 14 conferencias que cubrían las ocho partes de *El Capital* para el Departamento Docente del Partido de los Trabajadores (RDC #324); un *Esbozo del Capital*, tomo dos; le siguió como parte de una clase que impartió (RDC #385). También había traducido algunos números de escritos previos no disponibles de Marx, incluyendo el “Capítulo VI”, la parte final, original y no publicada de *El Capital*. Y todavía ahora, en el curso de su trabajo con los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, Dunayevskaya sintió la necesidad de volver a Marx con nuevos ojos filosóficos.

A partir de 1949-1950 hay una docena de cartas de Dunayevskaya en las cuales el principal impulso es una lectura de *El Capital* con la *Lógica* de Hegel en las manos. Predominaron dos temas: 1) La distinción de un grupo de categorías hegelianas que Dunayevskaya encontró en las secciones de *El Capital*; 2) Un rastreo de los cambios que hizo Marx en la estructura de *El Capital* a través de varios borradores —“la dialéctica del plan de Marx para *El Capital*”— tomados en parte de las relecturas de Hegel hechas por Marx. Ambos temas fueron desarrollados en la medida que Dunayevskaya determinó las circunstancias históricas que rodearon la redacción de *El Capital*.

En la carta del 5 de enero de 1949, en la que proponía una correspondencia sobre *El Capital*, Dunayevskaya retomó las categorías de “lo abstracto”, “lo particular estable” contra “lo universal”, así como las categorías hegelianas del ser, la esencia y el concepto dentro de una lectura filosófica de *El Capital*. Contrastó brevemente la “abstracción violenta” (expresión de Marx) de David Ricardo en su tasa de transformación de la plusvalía en tasa de ganancia, con lo que ella denominó la “abstracción verdadera” de Marx, quien encontró la transformación concreta de la plusvalía en ganancia. Dunayevskaya no hizo esto para demostrar las diferencias entre las dos, sino para mostrar la necesidad de la categoría de la plusvalía. Más tarde, Dunayevskaya dirigió su atención a Rosa Luxemburgo para apuntar su sustitución de imperialismo —lo cual llamó como su “particular estable”— por el universal de Marx del capitalismo. En la carta planteó una posible lectura de diferentes partes del tomo uno de *El Capital* en relación con las categorías del ser, la esencia y el concepto, así como la lectura del tomo tres de *El Capital* en términos del concepto.

Después de unas semanas, en su carta del 1 de febrero de 1949, continuó integrando las categorías hegelianas con las de *El Capital*. Relacionó el debate de Marx sobre “crisis” con “realidad”, la “ley de



acumulación” con la idea de Hegel de “concepto”, “esencia sin forma” tal vez como valor; y “apariencia inestable” posiblemente como prosperidad y ruina. Dunayevskaya también retomó el “infinito en lo finito” de Hegel donde “para mí esto parece decir: si la producción infinita es la real, entonces la finitud de la producción capitalista es aquella que no puede ser real, que no puede ser planificada, porque ésta está *condicionada* en: 1) las relaciones de clases; 2) la auto-expansión de los valores existentes. En otras palabras, la planificación, la planificación social, puede solamente existir cuando no está basada en las relaciones de clases”.



Nuestro fin no es presentar en detalle el desarrollo de Dunayevskaya en cada una de estas lecturas de Marx con los ojos de la dialéctica hegeliana. Muchas de sus lecturas fueron desarrolladas solamente de un modo preliminar por ella. Otras resultarían centrales para su primera discusión pública de los tres volúmenes completos de *El Capital* en *Marxismo y libertad*. Lo que resalta en estas cartas es el reconocimiento de cómo la dialéctica se fue convirtiendo en algo inserto profundamente en las lecturas de Dunayevskaya sobre Marx. Un regreso crítico a los estudios tempranos, al Marx primigenio, pero con *sus* ojos sumergidos en Hegel y en las lecturas que hiciera Lenin de Hegel, la llevó a nuevos saltos y a una nueva comprensión de estos “viejos” textos de Marx.

c) “*El momento filosófico de Marx*”—Los manuscritos económicos-filosóficos de 1844

A inicios de los años cuarenta del siglo pasado, cuando Dunayevskaya escribía sus estudios iniciales sobre la naturaleza de la economía rusa, se encontró y comenzó a traducir fragmentos de los Manuscritos de 1844 de Marx. Ellos constituyeron la base de la dimensión filosófica de su crítica de la sociedad rusa: Si Rusia no es un teso de obreros, ¿cuál era el concepto de Marx de una nueva sociedad humana?

No obstante, no fue hasta después de su primera traducción de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, y hasta después de sus avanzados estudios de 1953 sobre los absolutos de Hegel, que volvió de nuevo a los primeros trabajos económicos y filosóficos de Marx, denominándolos como “un nuevo humanismo”. Ella consideró estos manuscritos como tan primordiales en el desarrollo de Marx y tan relevantes para el movimiento radical contemporáneo, que tradujo al inglés dos ensayos de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844. “La crítica de la dialéctica hegeliana” y “Propiedad privada y comunismo” fueron publicados como apéndices de la primera edición de *Marxismo y libertad*.

En 1844, Marx escribió sobre la dialéctica hegeliana con mucha profundidad al tiempo que denominaba a su propia visión un “exhaustivo naturalismo o humanismo”. Para Dunayevskaya, este período no fue una simple “fase” que el joven Marx “superó”. Más bien sus escritos

de 1844 fueron “los fundamentos del materialismo histórico”. Ella vio estos ensayos muy estrechamente ligados con *El Capital* y tituló posteriormente un capítulo, “El humanismo y la dialéctica de *El Capital*, tomo uno”.

El razonamiento de Dunayevskaya sobre los *Manuscritos* se centró, en primer lugar, en la integridad de la respuesta de Marx a los nuevos impulsos del proletariado aparecidos en los años cuarenta del siglo XIX con su inmersión en la dialéctica de Hegel:



El año 1844 dividió nuevos impulsos del proletariado que literalmente sobrevenían del mundo de los turbulentos años cuarenta... Fue en el mismo año de 1844 que Marx escribió los *Manuscritos económicos y filosóficos*. Aquí Marx planteó dialécticamente el problema fundamental, qué tipo de trabajo... [Él] planteó esta misma cuestión fundamental, la nueva respuesta teórica a la sublevación de los trabajadores contra la tiranía del trabajo fabril... Y ahora advertía lo esencial del método hegeliano, el automovimiento que es inherente, necesario porque es la forma de desarrollo del propio organismo, en la actividad propia del proletariado.

Respecto a la “Crítica de la dialéctica hegeliana”, Dunayevskaya señalaba:

Marx critica el idealismo de Hegel... Pero Marx elogia, adopta y desarrolla el método dialéctico... absorbió y recreó el principio de la “negación de la negación” —o la superación revolucionaria de las contradicciones reales, es decir, las fuerzas de clases opuestas—, no sólo en sus primeros escritos sino en *El Capital* mismo”.

El segundo tema abordado por Dunayevskaya, a partir de estos ensayos, fue la crítica de Marx a los comunistas utópicos de su tiempo, por su visión unidimensional de ligar toda forma de enajenación al hecho de la existencia de la propiedad privada. Ella demostró que cuando Marx aprehendió la “trascendencia como movimiento objetivo” y la “negación de la negación” de la *Fenomenología* de Hegel y miró hacia la realidad de su tiempo, fue capaz de distinguir entre “el comunismo vulgar”, limitado a la simple negación de la propiedad privada y su propia filosofía del “humanismo positivo que parte de sí mismo”. “O sea que se necesita de otra trascendencia, después de la abolición de la propiedad privada, para llegar a una verdaderamente nueva sociedad humana”.

Cuando Dunayevskaya retomó el ensayo de Marx “Propiedad privada y comunismo”, continuó el debate sobre el concepto de Marx de una nueva sociedad humana en contraposición a la “preocupación total con el asunto de la propiedad privada” de los comunistas utópicos. Citando a Marx: “En la alienación del objeto de trabajo solamente se

cristaliza la enajenación en la propia actividad del trabajo”, volvió una y otra vez al punto de vista de Marx sobre la emancipación necesaria del trabajo antes que el mero cambio de las formas de propiedad. Ella sintió la necesidad de hacer esto no sólo para corregir inexactitudes respecto a las ideas de Marx, también para quitar de la basura que se había amontonado sobre este concepto de Marx en los años transcurridos desde que él había escrito sus ensayos. La visión emancipadora de Marx se proyectó hasta mediados del siglo veinte y fueron “los comunismos totalitarios de nuestros días” a los cuales ella combatió.

Dunayevskaya se esforzó en mostrar el proceso de formación de Marx como intelectual revolucionario radical a inicios y mediados de los años cuarenta del siglo XIX, discerniendo lo que le distinguía de otros intelectuales radicales de este mismo período: su dominio y recreación de la dialéctica hegeliana en unión con la actividad revolucionaria del proletariado que se descubría a sí mismo como clase. El hegelianismo y el humanismo de Marx fueron inseparables. Los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 fueron tanto el proceso como el resultado de ello. Más adelante Dunayevskaya llamaría a este período entre 1843 y 1844, “El momento filosófico” de Marx.

V. América Latina y el marxismo de Dunayevskaya

Las relaciones de Raya Dunayevskaya con América Latina mantenidas por un período de medio siglo tuvieron sus inicios en 1937, cuando con 27 años de edad vino a la ciudad de México a encontrarse con León Trotsky y trabajar como su secretaria de idioma ruso. En aquellos tiempos, Trotsky, en su forzado exilio, enfrentaba dos retos inmediatos: 1) Stalin llevaba a cabo los amañados procesos de Moscú contra el Estado Mayor de la Revolución Rusa; 2) La Guerra Civil Española se recrudecía cada vez más. Él se dispuso a responder estos retos y denunciaba las falsificaciones de las pruebas presentadas en los procesos y compartía las experiencias tanto de la Revolución Rusa como de la posterior guerra civil en relación con la revolución española en marcha.

Dunayevskaya (Rae Spiegel) fue integrante de aquel pequeño grupo de camaradas que vivió y trabajó con León y Natalia Trotsky, asistiendo a este último en su lucha por representar y llevar adelante la herencia de la Revolución Rusa, al mismo tiempo que intentaban protegerlo de los secuaces de Stalin, empeñados en asesinarle.

Dunayevskaya tradujo varios escritos de Trotsky al inglés, entre los que se encontraban algunos dedicados a Rusia y en particular sus discursos de la época de la Guerra Civil sobre el Ejército Rojo, los cuales fueron enviados a España en el contexto de la revolución española en curso. También Raya traducía y transcribía varios de los artículos escritos por Trotsky sobre la revolución española.⁵

Más tarde Dunayevskaya rompió con Trotsky debido a sus discrepancias en torno a la naturaleza de la Unión Soviética. A mediados



de 1938 volvió a los Estados Unidos y después del llamado Pacto de no agresión suscrito entre Hitler y Stalin (1939), sintió entonces que Rusia no podía ser defendida ya más como un estado de trabajadores. Al analizar la economía rusa desarrolló una teoría, la del capitalismo de estado y vio a éste no sólo como un fenómeno ruso, sino como algo que poseía manifestaciones globales. Con posterioridad, la teoría del capitalismo de estado fue desarrollada por ella dentro de su filosofía del humanismo-marxista. Este desarrollo surgió de sus indagaciones sobre los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, el absoluto de Hegel y el humanismo de Marx, todo unido a la subjetividad revolucionaria en marcha que ella veía surgir de las luchas de masas a nivel mundial, incluidas las de América Latina.

Aquí queremos separar tres derivaciones del marxismo de Dunayevskaya las cuales tienen importancia para el humanismo latinoamericano y su dimensión revolucionaria:⁶ 1) su crítica y actividad contra la intrusión del imperialismo norteamericano en América Latina y el Caribe; 2) su creación de la categoría “Un movimiento desde la praxis que es, en sí mismo, una forma de la teoría” en relación con América Latina; 3) su análisis y su crítica de la naturaleza inacabada de las revoluciones latinoamericanas.

1.

Los escritos de Raya Dunayevskaya sobre América Latina y el Caribe, constituyeron una crítica feroz al imperialismo económico, político y militar de los Estados Unidos. Desde el golpe de estado patrocinado por la CIA en Guatemala, durante la presidencia de Eisenhower (1954), hasta la invasión de Bahía de Cochinos en Cuba, durante el mandato de Kennedy (1961), seguida de la Crisis de los Misiles o Crisis de Octubre (1962) —cuando la misma supervivencia de la humanidad estuvo en juego mientras las superpotencias nucleares maniobraban—, hasta la ocupación de la República Dominicana por el gobierno de Johnson (1965), la participación de Nixon y Kissinger en el derrocamiento de Allende en Chile y la instalación de la dictadura de Pinochet (1973), las actividades contrarrevolucionarias iniciadas por Carter contra los revolucionarios nicaragüenses a finales de los setenta e intensificada por Reagan con su sangriento patrocinio a los Contra, el apoyo en la guerra de El Salvador a los militares derechistas, la invasión a Panamá y la ocupación de Granada en los ochenta. A todos estos actos provocativos y sangrientos en los que estaban involucrados los Estados Unidos, Dunayevskaya respondió con numerosos ensayos y conferencias.

Los artículos y las columnas principales del periódico marxista-humanista *News and Letters* sobre América Latina fueron escritos por ella, al mismo tiempo que publicó las Cartas políticas y filosóficas en estos tiempos en que la contrarrevolución intentaba asfixiar a la revolución. Dunayevskaya dio conferencias ante los colegas de su organización



política, los comités de *News and Letters* e hizo presentaciones públicas, particularmente en recintos universitarios, abordando variados aspectos de las intromisiones del imperialismo norteamericano.

Un ejemplo de sus actividades fue la conferencia dada en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Estatal de California en Los Ángeles (abril de 1981), intitulada “El Salvador: La guerra genocida de Reagan y las inacabadas revoluciones americanas” (*Raya Dunayevskaya Collection [RDC] microfilme #7202*). Al atacar la política de Reagan y a su militarista Ministro de Relaciones Exteriores Alexander Haig, ella primero hizo referencias al año 1932, cuando la revolución campesina salvadoreña fue sofocada con el asesinato de decenas de miles de campesinos. La violencia de la oligarquía salvadoreña gobernante, que estaba apuntalada por los Estados Unidos en los ochenta, tenía también sus raíces en la masacre de 1932.

Además de ello, Dunayevskaya denunció la contrarrevolución diseñada por los Estados Unidos en Guatemala en 1954:

Nosotros no debemos consentirles repetir lo que ellos lograron en 1954 y que hemos sufrido hasta el día de hoy. Ni debemos permitirles que olviden quiénes son los verdaderos contrarios: los obreros contra los capitalistas, en lugar de decir que los dos contrarios son Rusia y los Estados Unidos.

Los Estados Unidos y Rusia son sólo dos variantes de la misma sociedad explotadora, una del capitalismo privado y la otra del capitalismo de estado.

Más adelante Dunayevskaya retrocedió aun más en el tiempo:

América Latina ha sido el coto de caza del imperialismo americano desde su nacimiento. La primera ocasión en que intervenimos a gran escala fue a finales del siglo XIX, con la Guerra Hispano Americana, cuando el pueblo cubano estaba luchando por su independencia de España y nosotros le anunciamos que iban a tener una gran isla, preciosa, totalmente libre, pero la realidad fue que nosotros simplemente echamos fuera a España, de modo tal que los Estados Unidos, solos, pudiesen reinar en el gallinero.

Advertía que el imperialismo de los Estados Unidos desde sus inicios estaba conectado con el racismo, no solamente en el extranjero sino contra la población negra en su propia casa.

El enfrentamiento de Dunayevskaya al imperialismo era inseparable de: 1) Su búsqueda de *un nuevo comienzo* revolucionario. Ella desarrolló un concepto sobre la subjetividad revolucionaria de las masas en movimiento, que expresó como “un movimiento desde la práctica era en sí mismo, una forma de la teoría” y que ella veía surgir a nivel global, incluyendo las Américas; 2) Su análisis y crítica de la naturaleza inacabada de revoluciones latinoamericanas de la última mitad del siglo XX, como son Bolivia (1952), Cuba (1959), Chile (1970-1973) o América Central y Granada en los ochenta.



2.

La insistencia de Dunayevskaya en ver a las masas trabajadoras no sólo como fuerza o músculos de la revolución, sino como mente o razón de las transformaciones sociales, significó una ruptura con el concepto de “partido dirigente de vanguardia” aceptado por muchas de las fuerzas de izquierdas que veían a los obreros como fuerza decisiva de la revolución pero carentes de “conciencia revolucionaria”. Tal conciencia sería supuestamente aportada por el partido.

En agudo contraste, Raya formuló un concepto de masas como razón de la revolución basado en dos principios: 1) Filosóficamente, en 1953 ella encontró en el absoluto de Hegel un movimiento dual, no solamente un movimiento de la teoría a la práctica, sino un movimiento de la práctica a la teoría, que era en sí mismo una forma de la teoría;⁷ 2) Antes que ella percibiera los orígenes filosóficos de este concepto en Hegel, sus actividades como observadora-participante en la huelga general de los mineros de 1949-1950⁸ y su seguimiento de la Revolución Boliviana de 1952 la prepararon para este salto filosófico y la fundación de una tendencia marxista humanista.

En 1984, Dunayevskaya reevaluó los orígenes de la tendencia marxista-humanista que ella fundara en los años cincuenta y escribió sobre la influencia que la Revolución Boliviana tuvo para su desarrollo filosófico:

Volvamos atrás, a 1952, a la Revolución Boliviana y a su singularidad. Aquí están sus éxitos: 1) Ella no fue solamente la primera revolución nacional de la posguerra en América Latina, lo cual por sí solo le concedía una suficiente importancia histórica; 2) Tampoco fue solamente una revolución agraria, lo cual también le podía haber granjeado un lugar destacado, desde su punto de vista histórico-concreto; 3) Realmente, su más sobresaliente e inigualable rasgo fue que los mineros en huelga y los campesinos en sus revueltas —*en conjunto* desafiando al gran monstruo imperialista de los Estados Unidos tanto como a sus propios gobernantes— hicieron una revolución de tal importancia *mundial* que junto con todas las nuevas pasiones y fuerzas existentes en 1950 y con la ruptura final con el trotskismo [en la tendencia que ella co-dirigía] en 1951, la dimensión latinoamericana nos impulsó hacia esa nueva y segunda gran vertiente en el marxismo pos-Marx, el humanismo-marxista. (“*Not by Practice Alone: The Movement from Theory*”, *Power of Negativity*, 275)

Raya encontró este apasionado movimiento de masas como motivo de muchos momentos de la América Latina posterior a la Segunda Guerra Mundial. La Revolución Cubana de 1959 fue vista por ella como una línea divisoria crucial para toda la América Latina, y encontró muchos puntos de partida de importancia para la emancipación en las luchas en Nicaragua, Guatemala y El Salvador en los años setenta e inicios de los ochenta, así como en el primer período del movimiento



de “La nueva joya” en Granada. Ella enfatizó la dimensión desempeñada por las mujeres, los campesinos, mineros y pueblos indígenas en las batallas por la libertad de América Latina.



3.

El impacto de estos movimientos revolucionarios en el pensamiento de Dunayevskaya puede ser observado, también en su análisis y en su crítica de la naturaleza inacabada de las revoluciones latinoamericanas. Para ella, la responsabilidad por esa naturaleza inacabada se encuentra no solamente en la intromisión casi permanente de la bestia del norte, sino también radica en las contradicciones, en el vacío filosófico que existe dentro de las revoluciones y los propios movimientos revolucionarios.

Desde muy temprano ella planteó la pregunta “¿qué sucederá después?” con la Revolución cubana, saludando la identificación inicial que hacía Fidel Castro de su revolución como “humanista” y apoyando las luchas de Cuba por ser libre del imperialismo de los Estados Unidos, pero al mismo tiempo cuestionándose si Fidel Castro veía a las masas como la razón revolucionaria, una vez que él toma el poder. Ella criticó su rápido alineamiento con la Unión Soviética y su plan capitalista de estado, así como el reemplazo por una mentalidad administrativa del despertar de la creatividad de las masas trabajadoras en la elaboración de un camino adelante luego de la expulsión revolucionaria de Batista.

En respuesta a *Revolución en la Revolución* de Regis Debrey, publicado con el visto bueno de Castro, Raya escribió una aguda crítica sobre la teoría del *foquismo*, al reducir éste a la revolución a una forma elitista de estrategia y táctica, la cual dista de la necesidad de desarrollar una filosofía de la revolución en América Latina.

Después de la muerte del Che Guevara en Bolivia, Dunayevskaya escribió sobre esta tragedia a manos de la CIA y de los militares bolivianos, alegando que el fracaso también se debía al modo cómo el Che Guevara, a pesar de ser un gran activista revolucionario, redujo la teoría revolucionaria a la estrategia y la táctica aplicada aisladamente, en lugar de ser este un proceso que surgiera a partir de las masas bolivianas y al alcanzara la plenitud de una visión emancipadora del futuro.

Dunayevskaya también escribió sobre la poco duradera victoria electoral socialista de Salvador Allende en Chile, donde las ilusiones del Frente Popular acerca de la neutralidad de los militares, dejó a las masas mal preparadas para enfrentar el empeño norteamericano de destruir cualquier nuevo comienzo a través de sus relaciones con el golpe militar-fascista de Augusto Pinochet.

¿En qué consistía el concepto y la crítica de Dunayevskaya de lo que ella llamaba “Las revoluciones inacabadas de América Latina”?

Su carta político-filosófica “Las revoluciones inacabadas de América Latina” (del 15 de mayo de 1978) merece nuestra atención. En este

ensayo se analizan varias ideologías y prácticas, el foquismo y la guerra de guerrillas, el tercermundismo, varias tendencias del trotskismo y los frentes populares, en relación con el carácter incompleto de las revoluciones latinoamericanas. Sus escritos comienzan con el hecho de que a mediados de los setenta la visión acrítica casi total que sobre Cuba tenían muchos revolucionarios ya no era el único enfoque que se manejaba. Algunos de los que habían apoyado a Cuba se cuestionaban ahora sus relaciones con el comunismo ruso y con ello, el apoyo a regímenes represivos a los cuales Rusia apoyaba, tales como el gobierno de Mengistu H. Mariam en Etiopía.



Este nuevo cuestionamiento coincidía con la tendencia a dejar de lado mucho del tercermundismo de los sesenta, que había intentado hacer de la guerra de guerrillas una de las reglas universales en la erradicación de cualquier sociedad de clases. Dunayevskaya se refirió al trabajo del “observador-participante” de las izquierdas, Gérard Chaliand “*Guerrilla Inflation: The Foco Theory as a Theory of Failure*” (“La inflación guerrillera: la teoría del foco como la teoría del fracaso”), en su libro *La revolución en el Tercer Mundo*. Ella toma nota de su llamado a no evadir más “lo conceptual” al pensar sobre la revolución en el Tercer Mundo. Dunayevskaya criticaba su reducción de “lo conceptual” solamente al “terreno social y político” sin llegar a alcanzar la plenitud de una filosofía de la liberación.

De esta manera el vacío teórico permanecía en el movimiento. De acuerdo con Dunayevskaya se podían encontrar profundas manifestaciones de este vacío en las diferentes facciones del trotskismo en América Latina, en el “ortodoxo” y en otras variantes. Algunas permanecían acríticas ante el alineamiento de Cuba con Rusia, llamando todavía a Cuba como “el baluarte de la revolución mundial” en 1970, mucho después de que la Crisis de los Misiles había mostrado a las dos superpotencias dispuestas a arriesgar la supervivencia de la humanidad, e incluso “después que la muerte del Che pusiera al descubierto que mucho más serio que el fracaso del foquismo o del ‘partido de vanguardia’ era el total aislamiento de las masas. El Che mismo se refirió a esto en su diario: ‘ningún campesino se ha unido al grupo de la guerrilla’”

Muchos de los trotskistas no sólo siguieron a Castro acriticamente durante un largo período de tiempo, sino que fallaron al examinar críticamente sus responsabilidades en una de las revoluciones inacabadas de América Latina, la de Bolivia de 1952, donde el trotskismo desempeñó un papel principal. Y este fue un papel dentro de un “frente popular que solo allanó el camino para el retroceso”.

Esa clase de frente popular fue visto nuevamente después de la victoria de Allende en Chile, cuando los trotskistas demandaron la creación de un “partido único marxista de masas” mediante la fusión de los partidos socialistas, comunistas y trotskistas”.

En contra de estas falsas alternativas Dunayevskaya proponía “el retorno a la teoría de Marx de la revolución como un movimiento de masas que demanda nuevas relaciones humanas, empezando por una nueva relación entre la teoría y la práctica asentada en *el movimiento desde la praxis misma*”.



Ella no ve este concepto de Marx como algo impuesto a América Latina desde afuera, sino más bien como algo nativo del continente. De ese modo llamó la atención sobre el revolucionario argentino Silvio Frondizi quien, en los años cincuenta e inicios de los sesenta, empezó a profundizar en el nuevo humanismo de Marx. Dunayevskaya citó su comentario sobre los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 y agregó la correspondencia de los sesenta de ella con Frondizi a su “carta político-filosófica”. Si bien los fascistas argentinos dieron muerte a Frondizi en 1974, ella sostuvo que el tipo de diálogo que él inició sobre las ideas de Marx en el contexto de las revoluciones latinoamericanas era el tipo de diálogo al que los nuevos revolucionarios latinoamericanos necesitaban dar continuidad.

•

Al tomar conciencia de las relaciones de Dunayevskaya con la dimensión revolucionaria de América Latina, yo quisiera añadir que el poder de sus ideas descansa tanto en la visión marxista-humanista y dialéctica del *mundo* que ella misma creó y desarrolló en la última mitad del siglo xx, como en la especificidad de su análisis de los sucesos de América Latina durante décadas. Esto, por supuesto, es el tema de mi libro. Lo que este cuerpo de ideas significa para América Latina debe ser desarrollado por los pensadores y activistas latinoamericanos.

En relación con el material disponible en español, sus trabajos más importantes han sido traducidos: *Marxismo y libertad* (México. Fontamarrá, 2009); *Filosofía y revolución* (México: siglo XXI, 1977, 1989, 2004); y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985, 2005). A pesar de que estos trabajos mayores están actualmente disponibles solamente en bibliotecas, tenemos la esperanza de que ellos regresen a las imprentas en un futuro cercano. Además, está disponible una colección de sus ensayos sobre la mujer, titulado *Liberación femenina y dialéctica de la revolución: Tratando de alcanzar el futuro* (México, Fontamarrá, 1993).

Bibliografía escogida

Dunayevskaya, Raya

El poder de la negatividad (México: Juan Pablos editor, 2009)

Filosofía y revolución (México: siglo XXI, 1977, 1989, 2004)

Liberación femenina y dialéctica de la revolución: Tratando de alcanzar el futuro

México: Fontamorra, 1993)

Marxismo y libertad (México: Fontamorra, 2009)

Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución

(México: Fondo de Cultura Económica, 1985, 2005)

The Raya Dunayevskaya Collection, disponible en microfilme en la Biblioteca de

Asuntos Laborales y Urbanos de la *Wayne State University* (5401 Cass Ave. Detroit, MI

48202)

Gogol, Eugene

Raya Dunayevskaya: Filósofa de humanismo-marxista (Mexico: Juan Pablos editor, 2006)

Notas

- ¹ Eugene Gogol fue uno de los secretarios de Raya Dunayevskaya. Este ensayo fue tomado en parte de su biografía intelectual *Raya Dunayevskaya: Filósofa de humanismo-marxista* (México: Editorial Juan Pablos, 2006).
- ² Dunayevskaya se había encargado de presenciar las traducciones de partes de los cuadernos de Lenin a inicios de los años cuarenta. Esta primera traducción completa en inglés fue publicada como apéndice de la primera edición de *Marxismo y libertad* (1958).
- ³ El título completo del libro de Lenin es el siguiente *El imperialismo como fase superior del capitalismo: un perfil popular* (1916).
- ⁴ Ver en el capítulo dos de *El poder de la negatividad*, los dos textos de las cartas de 1953.
- ⁵ Dunayevskaya misma deseaba viajar a España para luchar en la Guerra Civil Española, pero fue rechazada por ser mujer. Más tarde ella se fue a México a trabajar con Trotsky.
- ⁶ La inmensa mayoría de los escritos y conferencias de Dunayevskaya sobre América Latina pueden ser encontrados en sus archivos *The Raya Dunayevskaya Collection*, en la Biblioteca de Asuntos Laborales y Urbanos de la *Wayne State University*.
- ⁷ Ver la primera parte de *Raya Dunayevskaya, filósofa del humanismo marxista*, en particular el capítulo tres para la discusión de este concepto.
- ⁸ Ver el capítulo 2 de *Raya Dunayevskaya, filósofa del humanismo marxista*.

La situación de la *filosofía* en la educación media superior

Gabriel Vargas Lozano
(Compilador)



APUNTES PARA EL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI

michael löwy y samuel gonzález

La crisis de civilización que hoy experimentamos es el resultado de más de dos siglos de modernidad capitalista, un proceso histórico que nos ha conducido a un panorama de miseria social y a una temible crisis ecológica que amenaza a la vida sobre el planeta, lo cual anuncia una verdadera crisis de sentido para la vida y para la historia de nuestras sociedades. ¿Acaso la modernidad falló tanto en su apuesta liberal como socialista? ¿Acaso la historia perdió sentido; acaso se haya fatalmente condenada?

Para nosotros, si la historia puede cobrar un sentido diferente tendría que hacerlo en un sentido opuesto a la lógica actual de la sociedad; tendría que hacerlo fuera de la lógica cosificada del valor, fuera del individualismo, el autoritarismo, el machismo y la depredación ecológica. Esto implica reinventar el mundo, reinventar la sociedad sobre bases completamente diferentes. La pregunta sería desde dónde construir la experiencia de esa historia distinta. Desde qué posturas teóricas, desde qué valores, desde qué ética y desde qué experiencias históricas. Sin esperar, por supuesto, que ello consista en una receta mágica, monolítica o dogmática. Un cambio posible deberá sembrarse sobre la base de la pluralidad y el debate constante.

Desde nuestra perspectiva, la lucha por resignificar la historia debería ser una experiencia que logre atajar los antagonismos modernos entre tradición y modernidad; entre naturaleza y sociedad; entre campo y ciudad, y ello representa un ejercicio abierto al debate, abierto a la pluralidad y a la creatividad. La sola idea de cambiar el mundo implica hacer un intento por recuperar las experiencias más valiosas de la humanidad y, al mismo tiempo, ser capaces de innovar, ser capaces de ir contra y más allá de la moderna sociedad capitalista.

Sin duda alguna, el proyecto liberal de la modernidad capitalista sólo ha sido brutalmente contrastado y puesto en cuestión por el horizonte socialista. El socialismo, como perspectiva de emancipación, se instala en la moderna sociedad industrial intentando cuestionar el orden social en su totalidad; intentando consolidar una verdadera resignificación de la vida y de la historia, más allá de la opresión y la explotación.

El socialismo, por supuesto, no es ningún bloque estático u homogéneo ya que en su interior conviven diversas perspectivas de emancipación social, pasando por el anarquismo, el comunismo e incluso ciertas formas de socialismo utópico. ¿Pero es válido, o quizás factible, el

proyecto socialista como proyecto histórico, como movimiento de transformación social, como anhelo de reinención radical para la historia?

Nos parece, a la vista de las experiencias de lucha social y política a nivel mundial durante la última década, que hoy más que nunca es necesario y coherente el horizonte socialista para este siglo pues, frente a la crisis de civilización, el socialismo continúa proponiendo e impulsando la creación de un mundo sin opresión ni explotación, sin propiedad privada ni Estado. Esto indica la vigencia y la necesidad de seguir pensando la realidad de manera distinta; de seguir actuando de manera crítica y radical, es decir, revolucionaria.

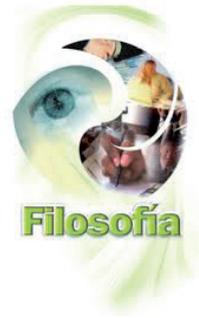
La pregunta, por supuesto, es qué tipo de socialismo construir y bajo qué supuestos históricos y teóricos, lo cual constituye un reto que sobrepasa a una sola corriente teórica, a una sola corriente política o a un solo autor. Por ello es importante resaltar la necesidad de consolidar un ambiente de diálogo permanente entre autores y corrientes con la intención de recrear nuestros horizontes prácticos y teóricos.

En ese campo de lucha y de emancipación, el marxismo revolucionario, sin lugar a dudas, juega un papel primordial. Debemos reconocer que cualquier perspectiva revolucionaria de la modernidad debe transitar necesariamente por las coordenadas esbozadas por Marx y por los distintos marxismos que se han desarrollado en el seno de esta compleja tradición teórica y política.

El presente esfuerzo pretende contribuir, de manera simultánea, a una reflexión crítica sobre el proyecto comunista de sociedad y sobre la necesidad y vigencia de la teoría marxista en vistas de reinventar el sentido de nuestras vidas y de nuestra historia. Como todo esfuerzo teórico se ve limitado por distintas razones y es en esa medida que este ensayo pretende ser una invitación explícita —también— a reinventar la teoría marxista revolucionaria.

Con la intención de impulsar un socialismo revolucionario y libertario, a lo largo de este artículo nos proponemos operar un abordaje y un rescate crítico, desde una perspectiva marxista, de tres corrientes de teóricas y políticas que en la actualidad gozan de un peso significativo para las luchas de las clases subalternas a nivel mundial: el romanticismo revolucionario, el anarquismo y el ecosocialismo. Todo ello con la intención de entretejer una perspectiva creativa y dinámica para el socialismo del siglo XXI.

La decisión de retomar estas tres perspectivas no fue casual. Desde nuestra perspectiva, el socialismo del siglo XXI debe emprender una revisión crítica de estas corrientes de pensamiento en vistas de su propio proyecto histórico. Para nosotros, existe la urgente necesidad de hacer de la política socialista una herramienta útil en la lucha de clases actual y, para ello, debe lograr apropiarse de una perspectiva romántica, libertaria y ecosocialista.



Entre la tradición y la modernidad: el romanticismo revolucionario

Contrariamente a lo que se puede leer en los manuales de historia de la literatura, el romanticismo es mucho más que una escuela literaria de principios del siglo xix. Se trata más bien de una *visión del mundo*, que atraviesa todos los campos de la cultura —literatura, artes, filosofía, religión, doctrinas políticas, historiografía, antropología, etcétera— y que tiene por eje principal una *crítica cultural a la moderna civilización capitalista* en nombre de ciertos valores —sociales, culturales, religiosos— del pasado pre-moderno.



La protesta romántica se levanta en contra de algunas de las características centrales de las sociedades burguesas modernas: el desencantamiento del mundo, la cuantificación de las relaciones sociales, la mecanización de la vida y la atomización de los individuos. De hecho, el romanticismo es una de las principales estructuras de sensibilidad de la cultura moderna, que aparece en mediados del siglo xviii —se puede considerar Jean-Jacques Rousseau como su « fundador »— y continúa hasta hoy. Un movimiento político-cultural como el surrealismo es un ejemplo evidente de romanticismo en el siglo xx.

Para muchos marxistas, el romanticismo, por su referencia al pasado, es necesariamente un movimiento reaccionario. Pero en realidad, el campo cultural romántico es muy heterogéneo políticamente, y en su interior se cristalizan dos polos opuestos: uno, el romanticismo regresivo, restaurador y/o reaccionario, que sueña con una (imposible) vuelta al pasado; el otro, el romanticismo utópico y/o revolucionario, para el cual se trata más bien de un *giro por el pasado en dirección al futuro*. Para el romanticismo revolucionario —que hace suyos los valores emancipadores modernos, libertad, igualdad, fraternidad— la nostalgia del paraíso perdido es proyectada hacia un futuro ideal. De hecho, el socialismo romántico es una de las formas que puede tomar el romanticismo revolucionario.

La crítica romántica de la modernidad no deja de ser, a pesar de su «pasadismo», una forma cultural moderna; se le puede considerar una auto-crítica cultural de la modernidad. Su protesta tiene por algo aspectos fundamentales de la civilización capitalista: la mercantilización, la reificación, el espíritu de cálculo comercial, la disolución de todos los valores cualitativos (estéticos, éticos o sociales) y la dominación exclusiva de la cantidad, del valor de cambio, del dinero.

Una impresionante síntesis de esta crítica romántica anti-capitalista es el siguiente pasaje de un autor del siglo xix:

Finalmente vino un tiempo en el cual todo lo que los seres humanos habían considerado inalienable se transformó en objeto de cambio, de tráfico y pudo alienarse. Es el tiempo en el cual las cosas mismas que hasta entonces eran transmitidas pero jamás cambiadas; regaladas pero jamás vendidas;

obtenidas pero jamás compradas —virtud, amor, opinión, ciencia, consciencia, etc.— una época en la cual finalmente todo paso en el comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal, o, para hablar en términos de economía política, el tiempo en el cual todas las cosas, morales o físicas, transformadas en valor venal, son llevadas al mercado para ser apreciadas a su justo valor.



¿Quién es el autor, tan nostálgico del pasado pre-capitalista, de esta feroz crítica moral de la sociedad burguesa? Muchos lectores habrán reconocido la pluma de...Karl Marx.¹

¿Sería Marx un pensador romántico? No, por cierto, pero Marx reconocía a la crítica romántica de la sociedad burguesa una cierta legitimidad: «En etapas anteriores de la evolución se manifiesta una mayor plenitud del individuo (...) Es tan ridícula la nostalgia de esta plenitud originaria, cuanto la creencia en la necesidad de quedarse en el vacío presente. La concepción burguesa nunca logró superar a la romántica, y por tanto ésta la va a acompañar, como su legítima oposición, hasta su bendito término».² Además, existe en los escritos de Marx un «momento romántico», que se manifiesta, por ejemplo, en su interés por el «comunismo primitivo» y, en sus últimos escritos, en defensa de la comunidad rural rusa con sus tradiciones colectivistas. En una carta a la socialista rusa Vera Zasulitsch, en 1881, Marx considera esta comuna como el punto de partida para una regeneración socialista de Rusia. En última instancia, escribe Marx en uno de los borradores de la carta, qué es el socialismo sino el «retorno de las sociedades modernas a una forma superior del tipo más arcaico: la producción y la apropiación colectiva». Añadiendo un comentario irónico: «no hay que dejarse intimidar por la palabra ‘arcaico’».³ Se trata de una dialéctica entre el pasado («arcaico» o «primitivo») y el futuro (utópico) típica del romanticismo revolucionario.

El socialismo romántico se va desarrollar, después de Marx, en la obra de autores como William Morris, revolucionario inglés de sensibilidad marxista/libertaria, autor de la célebre novela utópica *News from Nowhere* (*Noticias de ninguna parte*, 1890), o el filósofo marxista Ernst Bloch, que caracterizaba sus primeros escritos como expresión de «romanticismo revolucionario».

Uno de los socialistas románticos más importantes del siglo xx es el marxista peruano «heterodoxo» José Carlos Mariátegui. Contra el romanticismo retrogrado de las élites —la nostalgia del periodo colonial— él apela a una tradición más antigua y profunda: las civilizaciones indígenas precolombinas: “El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo (...). La revolución ha reivindicado nuestra tradición más antigua”.⁴

Mariátegui llamó a esta tradición “el comunismo incaico.”⁵ No se trata para él, de volver al pasado pre-colonial, sino de entender las raíces indígenas del futuro: “El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista primitiva, que registra la historia, es la incaica. No queremos ciertamente, que el socialismo en América sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una nueva generación”.⁶



Este mensaje no quedó olvidado. Una visión romántico/revolucionaria semejante se encuentra en muchos de los movimientos indigenistas actuales en Indoamérica de principios del siglo xxi. Estos movimientos —en Perú, Ecuador, Bolivia, pero también México— se refieren al pasado comunitario inca o maya, no para restaurar el Twantisuyo, o la civilización de los Mayas, sino para plantear una alternativa radical al neo-liberalismo, al colonialismo, al mismo sistema capitalista. La expresión “socialismo comunitario” que circula en Bolivia es una de las manifestaciones de esta visión del socialismo del siglo xxi.

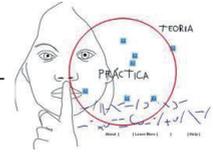
Perspectivas libertarias para el socialismo del siglo xxi

Por ruidoso que pueda resultar para muchos, en las luchas de las clases subalternas podemos hallar un sabor libertario inconfundible que trae hasta nosotros la memoria del movimiento anarquista internacional. En la actualidad el anarquismo es un espectro difuso que se mezcla en las luchas cotidianas de las clases subalternas en todo el mundo, a pesar del pensamiento dominante que intento borrarlo, a toda costa, de la memoria de los oprimidos. ¿Tendrá la historia del anarquismo algún significado o valor frente a la situación actual?

A lo largo de más de una década, tuvieron lugar distintos eventos de lucha cuyo contenido libertario remembraba, no sin melancolía y un sabor utópico inigualable, las grandes odiseas del anarquismo internacional, una historia de luchas, y también de persecución, tortura y deportación. Las luchas antineoliberales emergen en un ambiente completamente distinto pero enfrentado, en muchísimos sentidos, a un panorama que anuncia la necesidad de recrear la política de las mayorías bajo perspectivas abiertamente libertarias. Y en ese caso nos parece que el anarquismo tiene un valor inigualable.

El anarquismo, como parte del movimiento socialista, es una de las corrientes políticas más radicales de crítica romántica a la modernidad, pero al mismo tiempo profundamente moderna pues sus aspiraciones llevan hasta sus últimas consecuencias el ideal de la autonomía de individuos y comunidades para conducir sus vidas y de su historia. A lo largo del siglo xx el socialismo libertario logró constituirse como uno de los principales profetas de la revolución socialista como una lucha

primordialmente antiestatal y predominantemente social basada en prácticas federativas y autogestivas, elementos presentes en las luchas de las últimas décadas a nivel mundial. Basta recordar el perfil autonomista de los movimientos indígenas en América Latina, los proyectos autogestivos también en esta región, así como la autogestión de numerosas fábricas en países como Argentina y Canadá.



Es necesario señalar que las tendencias libertarias de las protestas sociales de la última década han traído a colación *viejos* debates dentro de la izquierda revolucionaria a nivel internacional, relacionados con la toma del poder, la construcción del Estado y la participación electoral. Y es que no podemos negar que, desde hace aproximadamente una década, han vuelto de manera contundente las discusiones estratégicas entre los distintos movimientos sociales del mundo. Las tensiones y contradicciones de este proceso fueron particularmente fuertes entre los movimientos latinoamericanos que alcanzaron la capacidad de derribar gobiernos.

Desde esta perspectiva consideramos fundamental que el proyecto socialista de este siglo vuelva sobre las experiencias y las concepciones del movimiento anarquista, pues detrás de todos estos episodios podemos encontrar un legado inigualable para las luchas revolucionarias de este siglo. Para las y los socialistas de nuestra época debe ser de gran interés un nuevo acercamiento a la literatura ácrata con el firme objetivo de renovar el proyecto socialista desde perspectivas libertarias.

Debemos ser conscientes que tras las experiencias del movimiento socialista durante el último siglo el horizonte socialista para este siglo debe ser capaz de integrar dentro de sus elementos constitutivos una crítica radical del autoritarismo, el burocratismo y el estatismo desarrollados no sólo en las experiencias de la Unión Soviética. Para ello, consideramos fundamental operar un rescate crítico del socialismo libertario.

No debemos olvidar que desde sus inicios el anarquismo hizo de la libertad el valor supremo de su pensamiento. Desde esta visión, es la libertad la fuente, pero al mismo tiempo, la única posibilidad de *progreso* para la humanidad. Es en este sentido, bajo el enfoque libertario de Proudhon, libertad y solidaridad son conceptos hermanados orgánicamente, pues como lo indica en su Confesión de un revolucionario:

Consideradas desde el punto de vista social, libertad y solidaridad son dos conceptos idénticos. Encontrando la libertad de cada uno, no un impedimento en la libertad de los demás, como dice la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1793, sino un apoyo, el hombre más libre es el que mayores relaciones tiene con sus semejantes

Como podrá intuirse, dentro del movimiento anarquista no existe una concepción definitivista de la libertad. Sin embargo, todas las

corrientes anarquistas coinciden en identificar a la libertad con la autonomía plena de individuos y colectividades para decidir, de manera consciente y autónoma, el sentido y la dinámica de sus vidas en contraposición a cualquier tipo de jerarquía. De esta manera, la concepción anarquista de la libertad trasgrede los *tradicionales* límites modernos del concepto ya que para el anarquismo la libertad emerge en una oposición irreductible al Estado. Desde la perspectiva ácrata no es el Estado la garantía para la libre autodeterminación de la sociedad.



Pero, lo que resulta verdaderamente sorprendente es cómo esta concepción de la libertad fue constituida a través de prácticas históricas completamente radicales. De hecho, la historia del anarquismo es la historia de una serie de experiencias que intentaron llevar, hasta sus últimas consecuencias, esta concepción de la libertad. Esto se hizo evidente en la experiencia de las rebeliones campesinas en Ucrania (1917-1920) y Corea (1929-1930), la experiencia de la CNT-FAI en la revolución española (1936-38), y en la experiencia del sindicalismo revolucionario en Italia (USI), Argentina (FORA), Bolivia y en otros muchos países.

Es necesario reconocer que en todas estas experiencias se ejercieron prácticas que hoy deben volver a pensarse y, sobre todo, a revalorarse. En primer lugar, la perspectiva antiautoritaria del socialismo libertario logró impulsar prácticas tan radicales como las milicias voluntarias en España y Ucrania, la reorganización de la economía sobre la base de la solidaridad a través de cooperativas cuya estructura fue en muchas ocasiones rotativa pero en general una serie de funciones que tendían abiertamente a la autogestión de la vida social. Todas estas experiencias nos muestran que una revolución social en manos de las clases subalternas deberá ser una revolución que aspire a la disolución del Estado y a la autogestión de la vida social.

Al mismo tiempo, no queremos dejar de lado las limitaciones y contradicciones de todas estas experiencias. No debemos olvidar que los socialistas libertarios experimentaron en carne propia las contradicciones de una perspectiva estratégica que pretende la disolución inmediata del Estado, y esto fue más que evidente en la experiencia de la revolución española, en donde la CNT se vio implicada en la participación gubernamental.

En la actualidad, la disyuntiva está abierta para los distintos movimientos sociales a nivel internacional, sobre todo tras las rebeliones populares en América Latina y recientemente en el mundo árabe y en Europa, las cuales revelan que no basta con la lucha social, que a ella debe sumarse la perspectiva estratégica de la toma del poder ya que, sin quererlo o no, el Estado no se disuelve automáticamente sobre todo si pensamos la revolución como un proceso internacional e internacionalista.

Desde este enfoque, el socialismo del siglo xxi debe pensarse como un proceso revolucionario capaz de combinar la toma del poder con

prácticas autogestivas, abiertamente antiestatales, es decir, la revolución deberá proyectarse como un proceso social y político que debe mezclar la creación de formas democráticas de poder, con prácticas que sobrepasen al Estado y que apunten directamente a la autogestión de la vida social. En otras palabras: buscando, como lo sugería Marx a propósito de la Comuna de París, formas no-estatales de poder político de los trabajadores. Para nosotros la revolución socialista debe ser una revolución libertaria capaz de reinventar la historia sobre la base de la libertad y la creatividad.



La apuesta ecosocialista, la apuesta por una nueva civilización

La crisis ecológica planetaria ha tomado un giro decisivo con el fenómeno del cambio climático. Primera constatación: todo se acelera mucho más rápidamente que lo previsto. La acumulación de gases con efecto de *estufa*, la elevación de la temperatura, la fusión de los hielos polares y de las «nieves eternas» de las montañas, las sequías, las inundaciones: todo se precipita, y los balances de los científicos, apenas la tinta de los documentos ha secado, se revelan demasiado optimistas. Ya no se habla de lo que pasará dentro de cien años, en un futuro remoto, sino de catástrofes que pueden darse en las próximas décadas.

Los efectos de *feed-back* pueden provocar un salto cualitativo en el efecto de estufa y un desbordamiento incontrolable e irreversible del calentamiento global. ¿Qué pasará si la temperatura supera los 2 o 3 grados? Sabemos que la subida del nivel del mar puede llevar a la sumersión de las grandes ciudades marítimas de la civilización humana. ¿A partir de un cierto nivel de temperatura —por ejemplo seis grados— la Tierra sería aún habitable para nuestra especie? Infelizmente no disponemos de un planeta de repuesto en el universo conocido por los astrónomos...

¿Quién es el responsable por esta situación, inédita en la historia de la humanidad? Es el Hombre, contestan los científicos. La respuesta es correcta, pero un poco corta: el hombre habita la Tierra hace milenios, pero la concentración de gas carbónico ha empezado después de la Revolución Industrial y se ha agravado considerablemente en las últimas décadas. En cuanto marxistas, creemos que la respuesta es: **la culpa la tiene el sistema capitalista**, con su lógica absurda de expansión y acumulación infinita, su productivismo obsesionado por la ganancia. Un sistema intrínsecamente perverso, que el pretendido «socialismo real», ya desaparecido sin gloria, trató de imitar, tanto en el terreno del aparato productivo —basado en las mismas fuentes de energía, fósil y nuclear— cuanto en su obsesión productivista, en una variante de corte burocrático.

La racionalidad estrecha del mercado capitalista, con su cálculo inmediatesta de pérdidas y ganancias, es necesariamente contradictorio

con una racionalidad ecológica, que toma en consideración la temporalidad larga de los ciclos naturales. No se trata de oponer los «malos» capitalistas ecocidas a los «buenos» capitalistas verdes: es el propio sistema, basado en la feroz competencia, en la impiedosa exigencia de rentabilidad, en la corrida por la ganancia rápida, que es inevitablemente destructora de la naturaleza.



Una reorganización del conjunto del modo de producción y de consumo es necesaria, basada en criterios exteriores al mercado capitalista: las necesidades reales de la población y la defensa de los equilibrios ecológicos. Esto significa una economía de transición al socialismo, en la cual es la misma población —y no las «leyes del mercado», o un Buró Político autoritario —quien decide, democráticamente, las prioridades de la producción y del consumo.

Esta transición conduciría no sólo a un nuevo modo de producción y a una sociedad más igualitaria, más solidaria y más democrática, sino también a un modo de vida alternativo, una nueva civilización, ecosocialista, más allá del reino del dinero, de los hábitos de consumo artificialmente inducidos por la publicidad, y la producción al infinito de mercancías inútiles.

¿Qué es entonces el ecosocialismo? Se trata de una corriente de pensamiento y de acción que se refiere al mismo tiempo a la defensa ecológica de la naturaleza y a la lucha por una alternativa socialista. En ruptura con la ideología productivista del «progreso» y del «crecimiento» —en su forma capitalista y/o burocrática— esta corriente representa una tentativa original de articular las ideas fundamentales del socialismo —marxista y/o libertario— y del anti-capitalismo con los avances de la crítica ecológica al productivismo.

El ecosocialismo se es un movimiento revolucionario que pretende abrirse paso fracturando la vida contemporánea en todas sus escalas. No debemos olvidar que una revolución ecosocialista debe emerger, simultáneamente, como una revolución política, pero también como una revolución de la vida cotidiana. Un proceso en donde los grandes y los pequeños cambios no son contradictorios sino complementarios.

Desde ahora las y los ecosocialistas debemos emprender un combate por hacer coincidir las luchas sociales y políticas con las luchas ecológicas en una perspectiva de cambio radical. Como lo podemos constatar, el entrecruzamiento entre estas luchas será cada vez más intenso como lo demuestra la situación actual en América Latina y en muchísimas regiones del mundo.

Nos encontramos frente a un panorama muy contradictorio en donde la crisis ecológica es combatida por las clases subalternas de todo el mundo, no sólo mediante resistencias sino también mediante prácticas alternativas que portan, en la práctica, una visión ecológica anticapitalista. Ello puede observarse nítidamente en numerosos territorios de América Latina en donde diversas comunidades, mayoritariamente

rurales e indígenas, gestionan de manera autónoma diversos recursos naturales.

Las luchas ecológicas en todo el mundo representan un amplio escenario lleno de vida. Un escenario en donde se funden tradiciones antiquísimas de respeto a la naturaleza con nuevas experiencias que intentan inaugurar una nueva relación la naturaleza. Uno de los ejemplos más significativos, a pesar de sus tensiones y contradicciones, lo podemos encontrar en Bolivia: por un lado el país sigue dependiendo de las energías fósiles (gas), pero por el otro el gobierno de Evo Morales ha encabezado las movilizaciones internacionales en contra del cambio climático.

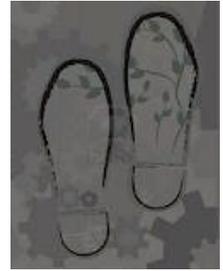
En la actualidad, las luchas ecológicas a nivel internacional hacen evidente que las luchas ecológicas son simultáneamente luchas políticas en donde se disputa el rumbo de la historia. Contrario a los que muchos quisieran, la crisis ecológica es un conflicto de clases. No podemos olvidar que los costos de la crisis son actualmente descargados sobre las y los explotados del mundo.

Por esta razón pensamos que el horizonte ecosocialista debe operar multiescalarmente, apoyando procesos locales y regionales e impulsando, simultáneamente, perspectivas nacionales, continentales e internacionales. Nuestra labor es hacer converger todas estas movilizaciones no sólo en el terreno de lo social, mediante proyectos de autonomía y autogestión, sino también mediante la lucha por el poder pues debemos ser conscientes de que el capitalismo no desaparecerá de la noche a la mañana.

De ello se desprende la necesidad de combinar los combates sociales con los combates políticos. No basta luchar por cambios de gobierno, pero tampoco basta con la lucha social al margen del poder. Ambas dimensiones deben impulsarse simultáneamente. Es desde esta visión que consideramos fundamental pensar en la construcción de gobiernos no sólo anticapitalistas, sino también ecologistas ya que, como lo demuestran las pugnas actuales socioambientales en América Latina, se trata de consolidar experiencias de gobiernos anticapitalistas con una perspectiva ecologista.

Nos encontramos en un momento estratégico para las luchas ecológicas a nivel internacional; sobre todo si tenemos en cuenta el desastre de la COP 16, que anunció la intensificación de los desastres ecológicos, pero principalmente tras la cumbre de los pueblos realizada en Cochabamba, en donde se hizo evidente la necesidad de pasar a la ofensiva, de ir más allá de la resistencia avanzado sobre la consolidación de alternativas sociales y políticas, más allá del capitalismo.

Finalmente, queremos expresar que luchar por una revolución ecosocialista implica resignificar el sentido de nuestras vidas pues una relación distinta con la naturaleza conlleva una relación distinta con nosotros mismos.



Conclusión



El socialismo del siglo xxi se sitúa en *una relación dialéctica de continuidad y ruptura* en relación con el socialismo del siglo xx. La *continuidad* se refiere a lo mejor ofreció el pensamiento y la acción de los revolucionarios del pasado, desde Emiliano Zapata y Augusto Cesar Sandino, hasta José Carlos Mariátegui y Ernesto Che Guevara; desde Rosa Luxemburgo y León Trotsky, hasta Bonaventura Durruti y Emma Goldman; desde György Lukács y Ernst Bloch hasta Antonio Gramsci y Walter Benjamin; desde William Morris y Gustav Landauer hasta André Breton y Guy Debord. La lista es obviamente mucho más larga. Nos interesa la herencia marxista revolucionaria, libertaria y romántica, en su pluralidad contradictoria pero potencialmente convergente.

No se trata de inventar un nuevo dogma, un sistema cerrado con pretensiones exclusivas, en lugar del llamado «marxismo-leninismo» del siglo xx, sino de buscar inspiración en la diversidad de las culturas revolucionarias. Nos interesan también, pero con una perspectiva crítica, las grandes experiencias revolucionarias del siglo xx, no sólo las victoriosas —la revolución rusa, la cubana— sino también las que fueron derrotadas: la revolución mexicana, la alemana, la española, entre otras. No empezamos desde cero, ni hacemos del pasado tabla rasa: sin memoria del pasado, no habrá futuro.

La *ruptura* se refiere a las tendencias dominantes en el socialismo del siglo xx, el reformismo social-demócrata, cómplice de la Primera Guerra Mundial, responsable del asesinato de Rosa Luxemburgo en 1919 y de varias guerras coloniales, y el estalinismo, responsable de numerosos crímenes en contra la humanidad en nombre del «comunismo». Estas dos tendencias comparten una concepción estatista, «desde arriba», del socialismo, donde todas las transformaciones son iniciativa del Estado —burgués, en el caso de la social-democracia, burocrático/autoritario en el estalinismo— y de sus aparatos. La ruptura se refiere también a la tendencia productivista, predominante en las corrientes socialistas del siglo xx, desde las más moderadas hasta las más radicales. La opción por el ecosocialismo es, desde un cierto punto de vista, la más novedosa dimensión del socialismo del siglo xxi, con relación a las tradiciones del pasado en la izquierda y el movimiento obrero. Ella implica una ruptura con el culto «socialista» del infinito «desarrollo de las fuerzas productivas», y con la ideología del progreso irreversible, traducido por el «crecimiento» y la «expansión» de la producción y del consumo.

Hemos propuesto tres dimensiones que nos parecen importantes para el socialismo del siglo xxi: el romanticismo, el anarquismo y la ecología. No las planteamos como alternativa al marxismo revolucionario, sino como una forma de enriquecerlo, y de radicalizar su oposición a la civilización capitalista. Estas tres dimensiones no son separadas, sino que se interrelacionan y se combinan de diferentes formas. El anticapi-

talismo romántico está presente tanto en la ecología radical como en el socialismo libertario —y viceversa.

El socialismo del siglo xx es un horizonte utópico, una propuesta revolucionaria, la perspectiva de «un otro mundo posible», más allá de las infamias del capitalismo. Pero no se trata, para nosotros, de esperar por el «Gran Día», el derrocamiento final del capitalismo, la revolución mundial. El camino hacia el socialismo del siglo xxi empieza *hic et nunc*, aquí y ahora, en la convergencia de luchas de clases y luchas ambientales, contra el enemigo común que son las políticas neo-liberales, la Organización Mundial del Comercio (OMC), el Fondo Monetario Internacional (FMI), el imperialismo yanqui, el capitalismo global. La lucha de las comunidades indígenas, de los campesinos sin tierra y de los trabajadores del campo de Perú, Ecuador y Brasil en defensa de la Amazonia, bien común de la Humanidad, en contra de las multinacionales petroleras, los latifundistas, las empresas madereras y el agro-negocio es un ejemplo evidente de estos combates por un futuro distinto.

Lo mismo se puede decir de la rebelión de los estudiantes en defensa de la educación como servicio público en Chile, de las ocupaciones de fábricas en Argentina, de los acampamientos de los sin-tierra en Brasil, —así como de algunas de las discusiones e iniciativas que se dan en el Foro Social Mundial, con la perspectiva de que «otro mundo es posible»— todo esto son potencialmente semillas del socialismo del siglo xx. Hay que mencionar también la extraordinaria experiencia del movimiento zapatista de Chiapas, con sus iniciativas de auto-organización de las comunidades indígenas, y con su planteamiento internacionalista, materializado en la Conferencia Intergaláctica del 1994 —iniciativa pionera del movimiento altermundialista. Algunas de las medidas de los gobiernos anti-imperialistas de Venezuela, Bolivia y Ecuador, son también pasos en esta dirección; pero se trata de procesos cargados de contradicciones, que sólo podrán avanzar en la medida que los movimientos sociales lo impulsen a través de movilizaciones «desde abajo» —lo que implica que los sindicatos, los ecologistas, los movimientos campesinos, las comunidades indígenas y las fuerzas de la izquierda anti-capitalista se organicen de forma autónoma con relación al gobierno y al Estado.

La pregunta, por supuesto, es cómo reconstituir y repositonar el horizonte socialista como un proyecto histórico viable, no como un proyecto de minorías radicales, sino como una aspiración para las mayorías explotadas y oprimidas de todo el mundo, pensando, al mismo tiempo, al socialismo como un proyecto y como un proceso heterogéneo y abierto, en constante cambio pero firme en sus convicciones históricas. Esta tarea exige dejar atrás las fórmulas dogmáticas y sectarias, proponiéndonos consolidar experiencias verdaderamente históricas que respondan a la situación actual, a las necesidades de las luchas contemporáneas.



Tal y como Rosa Luxemburgo lo mencionaba, las y los socialistas no somos, ni debemos ser, *los maestros rojos* de la revolución, por el contrario, la tarea de los revolucionarios es lograr tejer un puente entre el proyecto socialista y las luchas actuales; ello implica precisamente un ejercicio de sensibilidad ineludible. Pensar el socialismo del siglo xxi es pensar una revolución para la vida. Pensar y actuar como socialista es ser capaces de subvertir el orden común, de cuestionar radicalmente el mundo tal cual es, atreviéndonos a soñar con un mundo completamente diferente. André Breton, fundador del surrealismo, co-autor, con Leon Trotsky, del *Manifiesto por un Arte Revolucionario Independiente* (Mexico, 1938), escribió en 1935 estas palabras aún actuales: Marx decía “tenemos que transformar el mundo”, el poeta Arthur Rimbaud decía “hay que cambiar la vida”; para nosotros, los dos constituyen un solo y único imperativo.



Notas

- ¹ Karl Marx. *Misère de la Philosophie*. Paris: Ed. Sociales, 1947, p. 33.
- ² K.Marx. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Europäische Verlaganstaltung, 1953, p. 80
- ³ K.Marx. «Brouillons de la réponse à Vera Zassulitsch, 1881, in *Œuvres II. Economie*. Paris: Gallimard, 1968, pp. 1561, 1570
- ⁴ JC Mariátegui. "La tradición nacional", 1927, *Peruanicemos el Perú*. Lima: Amauta, 1975, p. 121. *Mariátegui Total*, Lima : Empresa Editora Amauta S.A., 1994, p. 326.
- ⁵ Esta expresión aparece también en la *Introducción a la Crítica de la Economía Política* de Rosa Luxemburgo —publicada en Alemania en 1925 e indudablemente desconocida por Mariátegui.
- ⁶ JC Mariátegui. "Aniversario y Balance", 1928, *Ideología y Política*, pp. 248-249. *Mariátegui Total*, Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1994, p. 261.



La Facultad de Filosofía y Letras de la
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla



Se une a la pena de la
comunidad intelectual de México
por la muerte del profesor, filósofo y escritor

Adolfo Sánchez Vázquez

(1915-2011)

Doctor Honoris Causa de la BUAP en 1984.

Integrante del Consejo Asesor y
Comité de Arbitraje Nacional e Internacional
de la Revista Diálectica.

Descanse en paz

Puebla, Puebla, 8 de julio de 2011.

EL PENSAR EPISTÉMICO Y LA ÉTICA

edson javier aguilera zertuche

*Estos son en verdad los pensamientos
de todos los hombres en todas las
épocas y naciones, no son originales míos,
si no son tuyos tanto como míos,
nada o casi nada son,
si no son el enigma y la solución del enigma,
nada son.*

*Esta es la hierba que crece
dondequiera que haya tierra y agua,
este es el aire común que baña el globo.*

Walt Whitman (1882)

*“No ha de encogerse el mundo para que
encaje en nuestra comprensión...
Sino que nuestra comprensión ha de expan-
dirse hasta dar cabida al mundo”
Francis Bacon (1561-1626)*

Una de las experiencias más comunes en la filosofía tiene una vista doble, es decir, por un lado parece halagador el hecho de encontrarse con una lectura que ya señale con antelación bibliográfica algunos puntos de vista que nosotros mismos tenemos, pero por otro lado esta coincidencia nos puede fastidiar un poco, pues por más que sepamos que nosotros pensamos aquello, independientemente de lo leído, le quita una nota de originalidad a lo que hacemos. Me refiero como es palpable a encontrarse con esas coincidencias del mundo intelectual, sin embargo esto corresponde más al ámbito del orgullo personal, que a lo que verdaderamente importa, la profun-

didad misma con que podamos abordar un problema de estudio.

La coincidencia que se refiere a este anterior párrafo se basa más que en el contenido, o a una serie de afirmaciones sobre un tema, en la pretensión del trabajo, es decir; aunque sea de manera laxa hay una coincidencia de la metodología. La lectura es una herramienta que me ha ayudado, más que a emprender este trabajo, a comprender de manera más precisa la orientación en mi práctica como filósofo. Y por coincidencia, no se puede restar valor a este apoyo que ha sido para mí la lectura de Zemelman.

Me parece útil señalar en qué consiste el pensar epistémico de Zemelman, y, luego, presentar los puntos generales de mi trabajo y en qué medida éste corresponde a un pensar epistémico, en contraposición con un pensar teórico.

Para Zemelman, la realidad es cambiante, hecho que me parece para nada discutible, ya el viejo Heráclito lo vio siglos atrás. También esta realidad, la realidad socio-histórica, tiene múltiples significados. “No es una realidad clara, inequívoca, con una significación cristalina y a la que se pueda abordar sencillamente construyendo teorías.” (Zemelman, 2005. pp. 63) (2). Entonces con la creación de teorías, de interpretaciones de la realidad, sucede que si no cambian, y las repetimos irreflexivamente, no estamos hablando de la realidad, aunque eso pretendamos, sino de una realidad “ya pasada”, debido a que ésta es

cambiante, tornadiza. A este hecho Zemelman le llama *desfase*.

Por esta razón es necesario re significar la teoría, para librar este desfase entre la teoría y la realidad socio-histórica. Los conceptos se construyen de manera contextualizada y tienen valor en la medida que abordan la realidad de su contexto, pero el desfase provocado por el cambio del contexto hace que muchas veces construyamos discursos que pueden tener validez en términos bibliográficos, en el marco de una comunidad de conocimiento, pero quizá no en la realidad en que los construimos, ya que ésta puede estar alejada de la originaria de los conceptos que usamos. En otras palabras, pensamos muchas realidades nuevas con conceptos viejos. “(...) corremos el riesgo de que ellos estén pensando ficticiamente, es decir, que —aun cuando hay excepciones— estén pensando sobre realidades inventadas” (*Op. Cit.* pp. 64) (3).

Cabe hacer la aclaración que esto es válido en lo referente a la realidad socio-histórica y en las ciencias de la naturaleza (al menos no encuentro en el texto que Zemelman se refiera a otras parcelas del conocimiento), ya que sería difícil pensar al respecto de esta re significación los conceptos matemáticos, o los de la lógica simbólica, aunque puedo equivocarme.

Pero ¿Cómo realizar esta re significación si, como apunta Zemelman, la teoría es la que no alcanza (al menos cronológicamente) a los cambios de realidad? La re significación no puede venir desde el pensamiento teórico, sino desde fuera de él. Zemelman propone entonces el pensamiento epistémico, como se deja ver y como lo apunta el autor, pensamiento y teoría no son sinónimos. El pensamiento epistémico no es un pensar por medio de conceptos ya definidos de manera absoluta, precisa, rígida, sino, más bien,

“A un pensamiento que se entiende como una postura, como la actitud que cada persona es capaz de construirse a sí misma frente a las circunstancias que quiere conocer. No se trata de decir que tenemos los conceptos y construimos un discurso cerrado, lleno de significaciones; se trata más bien de partir de la duda previa, anterior a ese discurso cerrado, formulándose la pregunta: ¿cómo podemos colocarnos ante aquello que queremos conocer?” (*Zemelman. Op. Cit.* pp. 65) (4)

La cita es bastante clara, podemos entender el pensamiento epistémico como una relación con la realidad, distinta del pensar teórico que es conceptual, y este último es conceptual en la medida en que hace afirmaciones con pretensión definitiva en relación con lo real, en cambio el pensamiento epistémico se refiere a una posición menos dogmática ante el conocimiento, éste no se aferra a la fuente bibliográfica, sino que la utiliza como apoyo para entender su propia realidad. Y si siguiendo el pensamiento de Zemelman, dijimos que el pensamiento teórico procede por conceptos, entonces el pensamiento epistémico, al ser de naturaleza distinta no procede por conceptos. No importa el contenido de las afirmaciones, sino las preguntas, los cuestionamientos que nos permitan colocarnos ante las circunstancias. Se puede afirmar que las preguntas y los cuestionamientos hacen uso de los conceptos, pero Zemelman vislumbra una posibilidad diferente, pensando que los conceptos nos remiten inmediatamente a la teoría (y recordemos que por medio de la teoría no podemos superar el desfase).

Las categorías son esta posibilidad de escapar del desfase, de re significar y por tanto de acercarnos de manera más genuina a la realidad socio-histórica. Las categorías son para Zemelman:

“(…) las categorías, a diferencia de los conceptos que componen un corpus teórico, no tienen un contenido único sino muchos contenidos. En ese sentido, las categorías son posibilidades de contenido, no contenidos demarcados, identificables con una significación clara, unívoca, semánticamente hablando.” (*Op. Cit.* pp. 69) (5)

Pensando en las categorías con relación, por ejemplo, al estudio de los filósofos antiguos, retomarlos parecería encerrar una contradicción, sin embargo no lo es. Y no lo es porque hay categorías que se han mantenido a lo largo de la historia, esto sucede porque, como se mencionó líneas atrás, las categorías tienen distintos contenidos, y pueden ser objeto de diferentes construcciones de conocimiento. Zemelman aporta algunos ejemplos que no citaré aquí, pero para esos efectos está la bibliografía.

Respecto a que las categorías, por tener múltiples contenidos, pueden caer en una falta de precisión, que impida hacer trabajos serios, es del todo aparente. Ya que el hecho de que tengan diversos contenidos nos ayuda a adecuarlos a la realidad específica ante la que nos posicionamos, por esta adaptabilidad podemos entender a las categorías como una herramienta de precisión, no sólo lógica sino epistémicamente.

A este posicionarnos Zemelman lo llama “colocarse ante la realidad”, y este colocarse es plantear problemas que den la posibilidad de teorizar, es utilizar herramientas racionales ante los múltiples significados de la realidad, sin olvidar, claro está, que no podemos caracterizar la realidad de manera definitiva. Este “colocarse ante la realidad” supone encaminar nuestro pensamiento ante lo que no se conoce, y no repetir una y otra vez lo que se sabe ya, ni permanecer seguros en nuestro ámbito ya conocido, tampoco es sólo adoptar un modelo teórico construido por una autoridad

filosófica, sino emprender de algún modo nuestro propio camino. Preocuparnos por el contenido y no sólo por las palabras-conceptos (los nombres de las cosas), por eso es necesario el uso de categorías. De otra manera, atendiendo a los conceptos, pensando teóricamente;

“Así, muchas veces las investigaciones quedan reducidas a investigar el nombre, pero no aquello que se nombra. Esto pasa en la economía, en la antropología, en todos los discursos porque es muy cómodo decir “yo he leído tantos autores y tengo tantos conceptos en la cabeza que preciso usarlos”, y obviamente “usarlos” es transformarlos rápidamente en nombres. Pero ocurre que, entonces, esa persona no está realmente construyendo conocimiento, porque si hay un requisito elemental en este ámbito es, precisamente, el de construir el conocimiento de aquello que no se conoce, no de aquello que se conoce.” (Zemelman, 2005. pp. 71) (6)

Entonces, el pensar epistémico es la capacidad misma de plantearse problemas, el origen de estos problemas muchas veces puede no encontrarse en la bibliografía, sino en la realidad. Es necesario para el pensamiento epistémico atreverse a pensar en términos propios y dejar de estar en la búsqueda del reconocimiento de la autoridad (no ignorar que la lectura de los grandes es fructífera en muchos sentidos, y que la claridad de los pensadores históricos es un ejemplo de cómo proceder en determinados escollos intelectuales), a dejar de cobijarse bajo la gorda bibliografía de un autor reconocido, es estar abierto a la posibilidad de forcejear contra los prejuicios o los estereotipos que ya damos por sentado como verdaderos. El centro de este pensar epistémico es, para concluir, la problematización misma. “Problematización que significa estar dispuestos a zambullirse en el agua y comenzar a ver que hay más allá de

la superficie, que hay debajo de la punta del iceberg” (*Op. Cit.* pp. 73) (7).

En conclusión, me parece que acercarse a la elaboración de un texto filosófico y “practicar” la filosofía misma, en este sentido propuesto por Zemelman, equivale a volver al filosofar, tal como lo hacía los antiguos, desde un “aquí-ahora”, que nos aleja de las simples monografías o los resúmenes de autores, o las meticulosas pero infértiles

reinterpretaciones de conceptos filosóficos. Pero este pensar epistémico no significa dejar de lado la gran tradición filosófica de la que somos herederos.

Bibliografía

ZEMELMAN, Hugo. “Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas”, en: *Voluntad de conocer*, Barcelona, ANTHROPOS-IPECAL, 2005, 63-79.

EL MARXISMO CONTEMPORÁNEO

gabriel vargas lozano

En 2009 fue publicado en *paperback* el voluminoso libro titulado *Critical companion to contemporary marxism* (*), compilado por Jacques Bidet, conocido filósofo francés y fundador de la revista *Actuel Marx* junto a Jacques Texier, en una primera época, y Stathis Kouvelakis, profesor de filosofía política del King’s College de Londres y autor del libro, *Philosophy and Revolution: from Kant to Marx*, entre otros.

En la contraportada se dice que “se trata de un volumen interdisciplinario que ofrece un panorama preciso de los recientes desarrollos de la teoría marxista en Estados Unidos, Europa (sin España), Asia (sólo un autor japonés) y mas allá”. Supongo que “el más allá” será Latinoamérica y África aunque, en realidad, se trata del marxismo europeo, que obviamente ha influido en el mundo. El libro está compuesto por 814 páginas y dividido en tres grandes temáticas: *prefiguraciones*, en donde se exponen las claves interpretativas del marxismo por Bidet, Kouvelakis, Tosel, Callinicos, Duménil y Levy; *configuraciones*, en donde se aborda el marxismo analítico, la escuela de Frankfurt, Lukács y la escuela de Budapest, la escuela de la regulación, el marxismo

ecológico, las teorías del sistema-mundo capitalista, marxismo y teología de la liberación, socialismo de mercado, los radicales americanos, el marxismo político, el *operaismo* italiano, los estudios poscoloniales, la historia marxista británica, los análisis de clase marxistas, las nuevas interpretaciones de *El Capital*; la teoría del Estado, las teorías del racismo, el materialismo histórico y las relaciones internacionales, marxismo y lenguaje; y la tercera parte titulada *figuras*, conformada por estudios sobre Adorno y Marx, Althusser, Alain Badiou, Walter Benjamin, Roy Bhaskar, Bourdieu y el materialismo histórico, Deleuze, Marx y revolución, Jacques Derridá, Foucault, lector y crítico de Marx, el legado de Gramsci, la concepción de Habermas sobre Marx, Frederic Jameson, Henry Lefebvre, Kózó Uno y Raymond Williams. Lo que uno puede decir después de esta simple mención es que el libro es impresionante y hay que felicitar a Bidet y Kouvelakis por esta iniciativa, al tiempo que echamos de menos que no se haya hecho algo similar con las mejores iniciativas del marxismo latinoamericano durante la segunda mitad del siglo xx, para que, al menos, hubiera tenido un capítulo

la superficie, que hay debajo de la punta del iceberg” (*Op. Cit.* pp. 73) (7).

En conclusión, me parece que acercarse a la elaboración de un texto filosófico y “practicar” la filosofía misma, en este sentido propuesto por Zemelman, equivale a volver al filosofar, tal como lo hacía los antiguos, desde un “aquí-ahora”, que nos aleja de las simples monografías o los resúmenes de autores, o las meticulosas pero infértiles

reinterpretaciones de conceptos filosóficos. Pero este pensar epistémico no significa dejar de lado la gran tradición filosófica de la que somos herederos.

Bibliografía

ZEMELMAN, Hugo. “Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas”, en: *Voluntad de conocer*, Barcelona, ANTHROPOS-IPECAL, 2005, 63-79.

EL MARXISMO CONTEMPORÁNEO

gabriel vargas lozano

En 2009 fue publicado en *paperback* el voluminoso libro titulado *Critical companion to contemporary marxism* (*), compilado por Jacques Bidet, conocido filósofo francés y fundador de la revista *Actuel Marx* junto a Jacques Texier, en una primera época, y Stathis Kouvelakis, profesor de filosofía política del King’s College de Londres y autor del libro, *Philosophy and Revolution: from Kant to Marx*, entre otros.

En la contraportada se dice que “se trata de un volumen interdisciplinario que ofrece un panorama preciso de los recientes desarrollos de la teoría marxista en Estados Unidos, Europa (sin España), Asia (sólo un autor japonés) y mas allá”. Supongo que “el más allá” será Latinoamérica y África aunque, en realidad, se trata del marxismo europeo, que obviamente ha influido en el mundo. El libro está compuesto por 814 páginas y dividido en tres grandes temáticas: *prefiguraciones*, en donde se exponen las claves interpretativas del marxismo por Bidet, Kouvelakis, Tosel, Callinicos, Duménil y Levy; *configuraciones*, en donde se aborda el marxismo analítico, la escuela de Frankfurt, Lukács y la escuela de Budapest, la escuela de la regulación, el marxismo

ecológico, las teorías del sistema-mundo capitalista, marxismo y teología de la liberación, socialismo de mercado, los radicales americanos, el marxismo político, el *operaismo* italiano, los estudios poscoloniales, la historia marxista británica, los análisis de clase marxistas, las nuevas interpretaciones de *El Capital*; la teoría del Estado, las teorías del racismo, el materialismo histórico y las relaciones internacionales, marxismo y lenguaje; y la tercera parte titulada *figuras*, conformada por estudios sobre Adorno y Marx, Althusser, Alain Badiou, Walter Benjamin, Roy Bhaskar, Bourdieu y el materialismo histórico, Deleuze, Marx y revolución, Jacques Derridá, Foucault, lector y crítico de Marx, el legado de Gramsci, la concepción de Habermas sobre Marx, Frederic Jameson, Henry Lefebvre, Kózó Uno y Raymond Williams. Lo que uno puede decir después de esta simple mención es que el libro es impresionante y hay que felicitar a Bidet y Kouvelakis por esta iniciativa, al tiempo que echamos de menos que no se haya hecho algo similar con las mejores iniciativas del marxismo latinoamericano durante la segunda mitad del siglo xx, para que, al menos, hubiera tenido un capítulo

en este libro. Como se comprenderá, no es posible, en una reseña, abordar todas las posiciones expuestas, sin embargo, la introducción y los cuatro primeros artículos nos ofrecen un panorama bastante completo de la perspectiva adoptada.

De entrada, Bidet y Kouvelakis nos dan una nota de optimismo: “El marxismo está demostrando su persistencia, su productividad y su capacidad para adaptarse a contextos y coyunturas” (p. XI), y luego tres precisiones: en primer lugar, la posición ortodoxa se ha hecho añicos y no es ya sostenible; en segundo, asumir un post-marxismo implica la presunción de que el marxismo está agotado, lo cual no se puede sostener debido a las múltiples razones que se ofrecen en los trabajos incluidos y, en tercer lugar, la adopción de un neomarxismo, como el que los autores sostienen, implica una re-interpretación de Marx, pero a partir de nuevos contextos y descubrimientos. En efecto, si el mundo ha cambiado en cierto sentido, y se han presentado nuevos fenómenos como el del capitalismo globalizado, la crisis ecológica, cambios en el proceso de trabajo, la urbanización, los nuevos movimientos sociales, etcétera, se requiere también ofrecer nuevas reflexiones, pero que no impliquen una ruptura con algunas de las tesis fundamentales de Marx. Por tal motivo, podemos decir que en este libro se registran una serie de aportes que apuntan hacia una profunda renovación del marxismo.

En el prólogo también se registra un desplazamiento del interés por el marxismo del sur de Europa y Latinoamérica hacia el mundo anglófono. ¿Cuáles son las causas de este desplazamiento? La respuesta a esta pregunta se desprende de los diversos ensayos incluidos, pero podemos considerar que se trata de un fenómeno relacionado con dos grandes fracasos políticos: por un lado, el derrumbe del llamado socialismo

real y, por otro, el fracaso del eurocomunismo, que fue adoptado activamente por los partidos comunistas de Francia, Italia y España. En el caso de diversos países latinoamericanos influyeron los fracasos políticos de la izquierda y la influencia del neoliberalismo, sin embargo se registra una cierta recuperación en países como Ecuador, Brasil, Argentina, Venezuela y Bolivia, debido a la necesidad de fortalecer la resistencia. .

En el análisis que hacen los autores sobre corrientes de pensamiento y temáticas podemos reconocer prácticamente a todas, debido a que han estado presentes en los debates del mundo hispánico. Por ejemplo, Callinicos se refiere a los aportes de los historiadores ingleses como Thompson, Dobb, Hobsbawm, Anderson, así como el marxismo analítico en sus tres etapas: la iniciada por Cohen, a través de su *Teoría de la historia en Karl Marx*; de Jon Elster (aplicando el individualismo metodológico en su *Making sense of Marx*), John Roemer (en su *A General theory of exploitation and class*, en donde separa la teoría de la explotación de la teoría del valor/trabajo) y las tesis de Wright y Brener.

Frente a la tesis de Ronald Aronson, en el sentido de que el marxismo ha muerto, la hipótesis de Callinicos es que “el marxismo no ha sido técnicamente refutado pero ha sufrido severos golpes políticos”. En otras palabras, el marxismo sigue siendo viable pero no niega que existan anomalías, silencios y otras limitaciones que requieren más análisis y propuestas.

Al final de su interesante ensayo, en donde da a conocer autores que no se han traducido al español, como Chris Harman, dice que el problema central es cubrir el vacío existente entre teoría y praxis, y ofrece tres opciones: primera, la de validar la interpretación de Marx a través de una teoría de la modernidad, como hace Jacques Bidet, quien efectúa un deslinde crítico con

Habermas y Rawls. Por cierto, en México acaba de morir prematuramente Bolívar Echeverría, quien trabajó también en una teoría de la modernidad y sobre la hipótesis de una modernidad barroca que sería propia de Latinoamérica; segundo, la posición posmoderna de un Fredric Jameson que implica su reconstrucción en vista de que estamos en una nueva época. (Como nota al calce, creo que Callinicos, en su pregunta ¿hacia dónde va el marxismo anglo-sajón?, se quedó corto en el análisis del marxismo norteamericano) Y tercero, el registro de que entramos en una nueva etapa de luchas suscitadas por el capitalismo en su fase neoliberal, lo que permitirá al marxismo convertirse de nuevo en fuerza material. Esta última tesis es la del filósofo griego radicado en Inglaterra.

Por su lado, André Tosei, profesor emérito de la Universidad de Niza, hace un balance muy amplio e incisivo del desarrollo del marxismo en Italia y Francia. Con respecto al marxismo italiano, que fue conocido por su riqueza teórica que convoca a figuras como Della Volpe, Luporini, el primer Colletti, Mario Dal Pra, Ludovico Geymonat, Umberto Cerroni, Giuseppe Vacca, etcétera, se nos ofrece la hipótesis de la incapacidad del PCI para sortear dos crisis: la que provino de la transformación del capitalismo globalizado y la del derrumbe del llamado socialismo real aunque, en este último caso, conocemos la posición crítica frente a dicha experiencia que tuvo sus raíces en Gramsci y Togliatti. A juicio de Tosei, el comunismo italiano no fue capaz de responder a problemas como: las funciones que tendría el estado socialista para preservar las libertades civiles; qué pasaría con las instituciones de libertad después de la conquista del poder y cuál sería una alternativa a la democracia representativa. Cuestiones planteadas por Bobbio en su momento, a fines de los setenta. Tosei dice: “por lo

general, el marxismo italiano cometió, en términos generales, un suicidio, a través de una precipitada metamorfosis social-liberal, terminando por aceptar e liberalismo de las teorías de la justicia de John Rawls” (p.59). Sería interesante contrastar esta hipótesis con parte de lo ocurrido en España.

A pesar de lo anterior, el marxismo italiano ha tenido a otros autores como Costanzo Preve (*La filosofía imperfecta. Una propuesta de reconstrucción del marxismo contemporáneo* 1984) y Domenico Losurdo, un excelente historiador de la filosofía que publicó, en 2006, una *Controhistoria del liberalismo*, aparte de una biografía intelectual de Nietzsche, entre otros.

Nuevamente encontramos aquí que el marxismo tiene dos registros, uno es el teórico, en donde encontramos mil marxismos (Wallerstein), y otro es el práctico político, como en Italia y en Francia. También en el último país se observa una pérdida de la identidad del Partido Comunista Francés frente a la socialdemocracia. Las dos preguntas que plantea Tosei son: ¿qué clase de democracia es posible o deseable después de la autodisolución de la democracia representativa capitalista?, y ¿qué clase de revolución puede haber después del fracaso del comunismo soviético y el fin de cierto tipo de violencia? A ello responde el propio Tosei a través de su libro *Democratie et libéralisme*, 1995.

En el caso de Francia se registran, en los últimos tiempos, importantes iniciativas, como la desarrollada por Jacques Bidet en su último libro, *Théorie General* (1999), insuficientemente discutida y que arranca con una nueva lectura de *El Capital* de Marx; las polémicas reflexiones de Balibar en sus libros, como el dedicado a la filosofía en Marx o *Race, Class, Nature* de 1988 que abandona la tesis del marxismo como concepción del mundo o de un partido; y la

poco conocida tesis de Jean Robelin, *Marxisme et socialisation* (1989), entre otras.

Como hemos dicho, no es posible analizar todos y cada una de los ensayos que conforman esta rica antología. Pienso que el libro es de lectura y discusión obligadas para los que se interesan en la situación del marxismo actual y sus posibilidades futuras, en forma seria. Los demás podrán seguir pensando que el único mundo posible

es el neoliberalismo o, peor aún, el neoconservadurismo.

(*) *Critical companion to Contemporary Marxism*. Edited by Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis. First published in 2005, Brill Academic Publishers; Paperback 2009, Chicago, Ill. Haymarket books.

(**) Profesor-investigador de la UAM-I y director de la revista *Dialéctica*.

CRISIS DEL CAPITALISMO: REPENSANDO ALTERNATIVAS DESDE AMÉRICA LATINA¹

fernando martínez heredia

Preguntas generadoras: ¿En qué radica la esencia de la crisis, más allá de la fenomenología de sus manifestaciones? ¿Por qué integral, sistémica y civilizatoria? ¿Qué alternativas emancipatorias se debaten en las actuales condiciones históricas de América Latina y el Caribe?

La tercera pregunta es la principal para nuestro encuentro, porque estamos reunidos aquí luchadores y personas comprometidas. Y precisamente por eso es tan conveniente formular las dos primeras preguntas.

Comienzo recalcando que las alternativas no pueden existir apartadas del capitalismo, sino en el proceso de una verdadera guerra contra él. Esa afirmación mía parte de una posición intelectual que analiza las realidades desde la hipótesis de que ellas contienen un conjunto de conflictos cuyo control resulta decisivo para el funcionamiento del sistema, y de que esos conflictos son diferentes, pero tienen una articulación entre sí. Es decir, si se trata de la emancipación humana y social me guío por los conflictos, y no so-

lamente por la descripción del sistema y su funcionamiento, o por la descripción de la emancipación. Considero que esta cuestión teórica tiene una enorme importancia práctica, que a veces es decisiva.

Paso a comentar la primera pregunta. La esencia de la crisis que confronta el capitalismo está en su naturaleza actual, no en un alto nivel de las luchas contra él. A mi juicio, esta es una premisa básica para los anticapitalistas. ¿Cuál es la naturaleza del capitalismo imperialista hoy? Sus cambios recientes, ¿son inevitables?, ¿son irreparables? No me toca desarrollar este punto, pero es imprescindible profundizar en su conocimiento. Sólo añado que es necesario distinguir entre lo que es resultado de la maduración de tendencias inherentes al sistema capitalista, a más de un siglo de su fase imperialista, y los hechos y características de la etapa más reciente del capitalismo. Entre estas últimas, por ejemplo, el fin del concierto de naciones que rigió durante tanto tiempo las relaciones entre sus potencias y la suerte de ultraimperialismo de la

poco conocida tesis de Jean Robelin, *Marxisme et socialisation* (1989), entre otras.

Como hemos dicho, no es posible analizar todos y cada una de los ensayos que conforman esta rica antología. Pienso que el libro es de lectura y discusión obligadas para los que se interesan en la situación del marxismo actual y sus posibilidades futuras, en forma seria. Los demás podrán seguir pensando que el único mundo posible

es el neoliberalismo o, peor aún, el neoconservadurismo.

(*) *Critical companion to Contemporary Marxism*. Edited by Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis. First published in 2005, Brill Academic Publishers; Paperback 2009, Chicago, Ill. Haymarket books.

(**) Profesor-investigador de la UAM-I y director de la revista *Dialéctica*.

CRISIS DEL CAPITALISMO: REPENSANDO ALTERNATIVAS DESDE AMÉRICA LATINA¹

fernando martínez heredia

Preguntas generadoras: ¿En qué radica la esencia de la crisis, más allá de la fenomenología de sus manifestaciones? ¿Por qué integral, sistémica y civilizatoria? ¿Qué alternativas emancipatorias se debaten en las actuales condiciones históricas de América Latina y el Caribe?

La tercera pregunta es la principal para nuestro encuentro, porque estamos reunidos aquí luchadores y personas comprometidas. Y precisamente por eso es tan conveniente formular las dos primeras preguntas.

Comienzo recalcando que las alternativas no pueden existir apartadas del capitalismo, sino en el proceso de una verdadera guerra contra él. Esa afirmación mía parte de una posición intelectual que analiza las realidades desde la hipótesis de que ellas contienen un conjunto de conflictos cuyo control resulta decisivo para el funcionamiento del sistema, y de que esos conflictos son diferentes, pero tienen una articulación entre sí. Es decir, si se trata de la emancipación humana y social me guío por los conflictos, y no so-

lamente por la descripción del sistema y su funcionamiento, o por la descripción de la emancipación. Considero que esta cuestión teórica tiene una enorme importancia práctica, que a veces es decisiva.

Paso a comentar la primera pregunta. La esencia de la crisis que confronta el capitalismo está en su naturaleza actual, no en un alto nivel de las luchas contra él. A mi juicio, esta es una premisa básica para los anticapitalistas. ¿Cuál es la naturaleza del capitalismo imperialista hoy? Sus cambios recientes, ¿son inevitables?, ¿son irreparables? No me toca desarrollar este punto, pero es imprescindible profundizar en su conocimiento. Sólo añado que es necesario distinguir entre lo que es resultado de la maduración de tendencias inherentes al sistema capitalista, a más de un siglo de su fase imperialista, y los hechos y características de la etapa más reciente del capitalismo. Entre estas últimas, por ejemplo, el fin del concierto de naciones que rigió durante tanto tiempo las relaciones entre sus potencias y la suerte de ultraimperialismo de la

actualidad, o el tránsito del neocolonialismo que caracterizó a la madurez mundial del sistema a un nuevo complejo neocolonialista selectivo.

Si atendemos al movimiento histórico, y no sólo a la estructura económico social y el funcionamiento del sistema, quisiera destacar cuatro de los instrumentos que el capitalismo utiliza en la actualidad: un desmontaje de gran parte de las conquistas obtenidas durante el siglo xx; un alto nivel de prevención antisubversiva, junto a la represión pero más importante que ella; el desarme o la neutralización de las alternativas que pretenden levantarse en su contra; y una gran guerra cultural mundial, que he tratado en numerosos trabajos y que es la pieza clave de su estrategia. Todos estos son retos provenientes del sistema de dominación, para los revolucionarios y para las resistencias de los de abajo.

Paso al segundo aspecto de la esencia de la crisis del capitalismo: no es causada por el nivel y la fuerza de la actuación de los revolucionarios, ni de resistencias organizadas. Hace cien años, la hegemonía burguesa europea de “la bella época” del imperialismo temprano se basaba en un gigantesco auge de las fuerzas económicas y las relaciones sociales del sistema, la explotación de las mayorías, más moderada en los centros y a través del más salvaje colonialismo o el intercambio desigual en el resto del mundo, y una larga paz entre las potencias. Entre 1914 y 1945 esa hegemonía se rompió en pedazos y se desprestigió a fondo: la Primera Guerra Mundial, la Gran Depresión, el predominio del fascismo en aquel continente y la Segunda Guerra Mundial, fueron los hitos principales de aquella crisis. Pero la Revolución bolchevique y los primeros años de la URSS y la Internacional Comunista crearon una nueva realidad fuera del capitalismo y opuesta a él, hubo grandes revoluciones en Méxi-

co y en China, se pasó de las resistencias culturales al nacionalismo político en Asia y África y hubo revoluciones por la liberación nacional en varios lugares. Se fueron extendiendo las ideas y las luchas socialistas. No hablaré del periodo 1945-1989/91, porque es muy conocido, sólo quiero recordar que durante esa época hubo grandes revoluciones en el Tercer Mundo, un gran número de conflictos y profundos cambios de las personas, entre otros eventos. El capitalismo fue negado o desafiado en muchísimos terrenos.

Hoy no estamos a ese nivel. Las luchas de clases y de liberación nacional han sufrido una profunda disminución a escala mundial en las últimas décadas. El capitalismo se recompuso y pasó a la ofensiva con una gran efectividad. Pero en América Latina estamos tratando de revertir la situación. ¿Cómo le podremos sacar provecho a la crisis que sufre el capitalismo a causa de su naturaleza actual? Menciono entonces desafíos para los revolucionarios y para las resistencias de los de abajo, provenientes de sus propias realidades: dispersión de sus fuerzas, confusiones y divisiones, falta de claridad en las estrategias, escasez de organizaciones efectivas, poco desarrollo de un pensamiento creador que sirva como ayuda y guía, y pocas habilidades movilizadoras de la acción política. Pero todo eso, y mucho más, será discutido en este taller.

Comento la segunda pregunta. La crisis integral, ¿lo es realmente? ¿Es indispensable que sea tan completa, o es un recurso subjetivo que acostumbramos a utilizar, causado por el peso tan tremendo que tiene el determinismo en las elaboraciones intelectuales correspondientes a la modernidad capitalista? Es muy comprensible que ese determinismo nos influya mucho, pero estamos obligados a liberarnos de él. Ante todo, la crisis no es integral. Si atendemos a la financiera que se desató hace

poco en 2008, se puede constatar que: 1) no disminuyó el poder de los Estados Unidos, y quizás reforzó la convicción entre los demás imperialistas de que es inevitable que ese país ostente el poder supremo; 2) demostró que el poder del Estado sigue siendo fundamental para mantener el dominio económico capitalista; 3) China, India, Brasil, Rusia y algunos otros países del Tercer Mundo no sufrieron la crisis; 4) América Latina no ha sido doblegada por esa crisis; y 5) el grupo constituido por numerosos países, que son los más empobrecidos y abandonados del mundo, viven su crisis permanente, ajena a la crisis financiera citada. Lo fundamental del capitalismo contemporáneo ha seguido funcionando: la hipercentralización, la financiarización y el cobro de tributos, el saqueo sistemático y el neocolonialismo selectivo, los mecanismos internacionales que son propiedad de ellos y una potencia que es suprema en lo militar y lo político, predominante en lo cultural.

La crisis del medio en que vivimos es gravísima y es palpable que será cada vez peor. Pero también es, por lo mismo, un indicador serio de los datos esenciales del conflicto. Nosotros hemos avanzado en integrar esa crisis a nuestras luchas y a nuestras ideas, ellos no la integran a sus posiciones, por dos razones básicas: no se lo permite la lógica depredatoria de su sistema económico y de dominación, y no tenemos fuerzas suficientes para obligarlos a hacerlo. Desarrollamos los aspectos más creativos de nuestras ideas y sentimientos cuando integramos la conciencia ecológica hacia nuevas concepciones del mundo, el orden social y la vida; es decir, damos pasos creativos importantes que ya los capitalistas no pueden dar, nos adelantamos y nos vamos volviendo superiores a ellos. Cuando tengamos fuerzas suficientes, podremos extender a cientos de millones de personas humildes esa conciencia ecológica y movi-

lizarlos para luchar por ella, y se integrará en un complejo emancipador poderoso y opuesto al capitalismo, pero sobre todo creador de una nueva manera de vivir y de entender el mundo.

Considerar civilizatoria a la crisis depende de la posición teórica que compartamos. A mi juicio, civilización es uno de los conceptos centrales del dominio cultural e ideológico capitalista surgido en Europa, que tuvo un aire científico sociológico con aquella clasificación colonialista de “salvajes, bárbaros y civilizados”, y una ideología abierta de colonialismo y racismo con la oposición “barbarie-civilización”, que tantos estragos ha hecho, pero que ya combatía José Martí hace un siglo y cuarto. “Civilización” está cargado de un sentido de clasificación de las personas, de dominación sobre las mayorías y destrucción del equilibrio con el medio natural, en nombre del dominio que el llamado hombre civilizado debía ejercer sobre la naturaleza. Comparto totalmente lo que se plantea en los materiales del taller, incluido el salto cultural necesario para vencer y superar al sistema hegemónico capitalista, pero prefiero calificar a ese salto de liberador.

Situados en un terreno diferente y opuesto, partimos de constatar que la cultura del capitalismo ha sido la única capaz de sustentar una dominación mundial, y que debemos aprovechar la debilidad que se está apoderando de sus fundamentos para combatirla a fondo, levantar la cultura nuestra y desarrollar sus instrumentos. Los lenguajes no son inocentes, pueden servir a la dominación o a la liberación. Necesitamos liberar el lenguaje, para pensar desde nosotros y para nosotros, identificarnos, apreciarnos y sentirnos capaces, para poder actuar eficazmente.

No comentaré nada sobre el carácter sistémico de la crisis, para continuar con los

comentarios a la tercera pregunta, que ya inicié con esta última idea.

En América Latina y el Caribe se está dando un proceso que es favorable, en términos generales, a la conquista de alternativas emancipatorias. A los efectos del trabajo que llevaremos a cabo en el Taller, quisiera distinguir cuatro aspectos de esas alternativas. Es necesario analizarlos y profundizar en cada uno de ellos, pero sin olvidar nunca que no existen separados unos de otros, ni será posible, a mi juicio, obtener el logro de cada uno de ellos sin vincularlo en grados más o menos íntimos con los otros. Esos aspectos son: el mejoramiento humano, la justicia social, la liberación nacional y avances tendientes a la integración continental de un bloque de revolucionarios y de aliados que estén dispuestos a pelear por su autonomía y sus intereses.

Considero que una victoria muy importante de los movimientos y las ideas emancipatorias actuales es que están logrando integrar cada vez más y con mayor profundidad los dos primeros aspectos. Ambos constituyen anhelos muy antiguos de los seres humanos y tienen una historia muy larga de sentimientos, ideas, luchas y sacrificios en todo el mundo. Hace dos siglos, en nuestro continente se pusieron a la orden del día al mismo tiempo y se relacionaron la libertad, la justicia social y la integración continental, lo cual fue un acontecimiento trascendental a escala mundial. La gran revolución social victoriosa de Haití logró la independencia nacional del primer Estado de la región. La revolución fue la vía predominante para la creación de aquellos estados soberanos, a través de procesos que combinaron la libertad y la justicia social, lo que les permitió movilizar a muchos miles de personas; la revolución puso su impronta a la época de la independencia. La nación y el nacionalismo tuvieron significados anticoloniales y populares, cuan-

do en Europa apenas comenzaban a tener importancia, y ejércitos internacionalistas decidieron la suerte de la mayor parte de la América del Sur. En las nuevas repúblicas la libertad fue muy recortada, la justicia social fue negada a las mayorías, las naciones se forjaron paulatinamente --tanto que algunas no se han completado todavía-- y el capitalismo mundial logró mantener vínculos favorables a él, que el imperialismo convirtió en neocolonialismo. Pero el resultado del conjunto fue un formidable avance, le dio singularidad a este continente en la universalización del capitalismo y constituyó un gran aporte cultural que mantiene vigencia y utilidad hasta hoy.

Ese aporte forma parte de una acumulación cultural continental que se desplegó en el curso del siglo xx: identidades, experiencias, ideas, resistencias, rebeldías, capacidades económicas, cultura política y social latinoamericanas. Esa acumulación es capaz, potencialmente, de enfrentar en mejores condiciones, que otras regiones del mundo, los males a los que ha sido sometido en las últimas décadas y la rapacidad y la agresividad del imperialismo. Es un punto de partida idóneo para las actividades y las ideas emancipatorias actuales, pero estas tendrán que ser, sin embargo, muy ambiciosas y profundamente creativas y originales.

En 2011, nuestro continente vive un tiempo que puede llegar a ser de cambios trascendentales. Después de un final de siglo desolador, la primera década de éste registró avances muy notables en cuanto a la formación de un polo de logros y atracción de las causas populares, compuesto por movimientos sociales combativos y gobiernos populares muy consecuentes. Otros Estados buscan autonomía respecto al imperialismo, y crecen las coordinaciones latinoamericanas. Ganan terreno las iniciativas y la idea de la integración de los países de la región. Al mismo tiempo,

ningún análisis serio podrá obviar los innumerables escollos, insuficiencias y enemigos que tiene este proceso.

El momento es incierto, y prefiero referirme a él mediante algunas preguntas. ¿Se levantarán en el continente nacionalismos enfrentados al imperialismo, capaces de formar gobiernos y bloques sociales fuertes, ganar legitimidad por sus actos y encontrar fuerza en la memoria y la cultura de rebeldía, de expresarse a través de políticas, acciones e ideologías en las que participen las colectividades? ¿Serán capaces esos nacionalismos de comprender la necesidad de establecer coordinaciones internacionales antimperialistas como un requisito para ser factibles, poder luchar, triunfar, mantenerse y avanzar? Y si eso sucede, ¿qué predominaría: los intereses de sectores minoritarios, pero con influencia decisiva en la economía y las instituciones, y hegemónicos en la sociedad; o los intereses de la sociedad, a través de las movilizaciones, la concientización y las organizaciones populares que luchen por sus objetivos y se opongan al imperialismo y a todos los sistemas de dominación? ¿O será que en la situación actual una o la otra opción sólo podrán salir adelante coordinándose o, inclusive, uniéndose? Pero, ¿es posible que sostengan ese tipo de relaciones, o una opción deberá gobernar a la otra?

La causa principal actual de las resistencias y las movilizaciones populares es la injusticia social, más que la cuestión nacional. Quizás la primera necesidad a resolver sea unir ambas culturas de rebeldía, la nacional y la social, en causas que se pongan al servicio de las necesidades y los anhelos de los pueblos. Esa tarea es sumamente difícil, y exigirá --entre otras cosas-- superar historias y prejuicios que separan a las diversas vertientes y hacer análisis muy críticos de los propios proyectos, las organizaciones, los métodos, el alcance que se da a los ob-

jetivos, los lenguajes. Habrá que aprender bien en qué consiste el "rescate" de lo nacional, y qué demandas y creaciones resultan imprescindibles y no postergables en materia de justicia social. Pero serán las prácticas lo decisivo y, como le sucede a todo el que entra en política en tiempos cruciales, las cuestiones trascendentales del poder y de la organización aparecerán en toda su centralidad. Y pronto se abrirá paso una exigencia del proceso: se trata de hacer realmente una nueva política, que deberá ser no solamente opuesta, sino muy diferente a la política que hacen los que dominan. Una cosa es comprender que la política del campo popular comete muchos errores y quizás todavía se parece demasiado a la de sus adversarios, y otra es creer que toda política es perversa, porque eso a quienes conviene es a los dueños capitalistas de la política. Es como la idea de que todo poder es perverso: sólo sirve a quienes tienen el poder, mientras los que nunca lo han tenido pierden la posibilidad de tomarlo, equivocarse y aprender ejerciéndolo, yo crear poder popular.

El notable desarrollo de la cultura política de los pueblos de la región ha sido determinante para que las vías políticas del sistema --diseñadas para ofrecer recambios electorales de la dominación-- se hayan vuelto contra él. Hoy millones sienten que es posible luchar otra vez por la vida y el futuro en América, y se ponen en marcha. A mi juicio, el alcance, las victorias y la permanencia de los procesos de cambio dependerán, en última instancia, de la calidad y el peso de las luchas de los movimientos populares organizados, combativos y concientes. Su potencial de liberación de las personas y los grupos humanos es muy grande, sus propuestas alternativas son más capaces de expresar las complejidades, las necesidades y los sueños, sus

experiencias podrían ser aportes muy importantes a la nueva política necesaria.

Destaco dos rasgos muy positivos de esos movimientos populares, en cuanto a la relación entre sus especificidades y el movimiento en su conjunto. Uno es su gran capacidad de comunicarse e intercambiar experiencias e ideas, apoyarse en asuntos concretos y, en situaciones cruciales para sus países, reunirse para emprender y sostener campañas. El otro es que muchos pertenecen a redes u organizaciones internacionales, sea de su tipo de movimiento o con un fin determinado. En la medida en que lo político vaya teniendo su lugar en los movimientos populares, será más factible armonizar sus necesidades y sus iniciativas con los principales problemas generales del continente. También es muy probable que entonces aparezcan otros problemas que todavía no se advierten bien.

No hay que olvidar la larga historia de controles, cooptaciones y manipulaciones de los movimientos sociales por parte de los poderes en cada país, ni la de las presiones y negociaciones de aquellos para sacarles a los dominantes demandas o ventajas para sus sectores. Así, se han reformulado también consensos y hegemonías. No se trata de un toma y daca entre iguales: el mango de la sartén, casi siempre lo ha tenido el poder. Pero lo necesario hoy no es reformar esa historia, sino acabar con ella, crear un nuevo orden de relaciones y avanzar hacia una nueva política y un nuevo sistema. Los poderes revolucionarios deben evitar la antigua tentación de mandar y, también, abandonar las creencias en que la diversidad social actuante los debilita y lesiona la unidad. Los movimientos deben defender sus identidades y sus campos de actuación, aportar su riqueza, pero priorizar en las grandes luchas la liberación de todos y el poder popular, sin el cual nunca estarán seguros ni irán muy lejos los éxitos de cada uno.

Opino que si las alianzas autónomas se profundizan y los poderes populares se desarrollan y tienden a extenderse, será inevitable una escalada imperialista y sobrevendrán conflictos violentos. Ante esa situación, la radicalización de los procesos será imprescindible para su propia sobrevivencia. Serían suicidas los retrocesos y las concesiones desarmantes frente a un enemigo que sabe ser implacable, pero lo principal es que, dado el nivel que han alcanzado la cultura política de los pueblos y las esperanzas de libertad, justicia social y bienestar para todos, los movimientos, los poderes y los líderes prestigiosos y audaces podrán multiplicar las fuerzas populares, si ponen la liberación efectiva de los yugos del capitalismo en la balanza de sus convocatorias a luchar.

No será suficiente pelear de riposta. La palabra “alternativa” ha expresado muy bien lo más ambicioso del campo popular durante una época terrible. Hoy sigue siendo necesario ser alternativos, y más de una vez expresa lo que podemos lograr. Sin embargo, la política revolucionaria no podrá conformarse con ser alternativa, porque la naturaleza del sistema lo ha situado históricamente en un callejón sin salida, pero su poder y sus recursos actuales le permiten maniobrar e inclusive dejarle un nicho de tolerancia a algunas alternativas, para que se “naturalicen” como parte de las realidades y se desgasten. En la medida en que vayamos obteniendo triunfos sobre los dominantes y cambios de nosotros mismos, convertiremos las alternativas en procesos de emancipación humana y social.

Nuestra política no puede ser moderada, porque ya aprendimos que ninguna evolución progresiva llevará a la humanidad a una liberación decretada y ninguna crisis –por extensa o profunda que sea– será suficiente para acabar con el imperialismo. Por lo tanto, estamos obligados a ser muy

creativos, a convocar todas las cosas espontáneas que puedan ponerse a nuestro favor, pero, al mismo tiempo, hacer cada vez más intencionada nuestra actuación, más meditada, debatida y consensuada, más hija de un pensamiento que tenga puntos de partida diferentes, y no sólo opuestos a las dominaciones, que sea capaz de pensar y actuar en otro terreno. Un movimiento que comprenda que cada aparente lugar de “llegada” es sólo un hito que señala el

camino hacia nuevas y complejas creaciones. Sólo así nos acercaremos a la victoria.

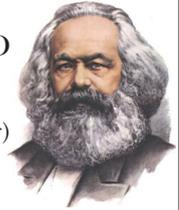
Notas

- ¹ Panel en el IX Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios. “El movimiento social popular en América Latina. Emergencias emancipatorias anticapitalistas en el siglo XXI”, convocado por el Grupo GALFISA del Instituto de Filosofía, La Habana, 10 de enero de 2011.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO CÁTEDRA INTERNACIONAL “CARLOS MARX”

Av. Lázaro Cárdenas s/n. Chilpancingo, Guerrero. Mex.
Tels. (01 747) 47 2 88 46, (01 747) 471 72 17 y 7471119719 (celular)
E-mail: catedrainternacionalmarx.mex@gmail.com



IV COLOQUIO NACIONAL “LA OBRA DE CARLOS MARX FRENTE AL SIGLO XXI”

CHILPANCINGO, GRO., MÉXICO
19, 20 Y 21 DE ABRIL DE 2012

CONVOCATORIA

La decadencia y descomposición del sistema capitalista mundial depredan a los seres humanos y a la naturaleza, aceleran el peligro de exterminio en el planeta y agudizan las condiciones de miseria, sobre-explotación, fascistización y barbarie contra los trabajadores y pueblos del mundo.

Como jamás, la disyuntiva: socialismo o barbarie, que formularan Federico Engels y Rosa Luxemburg está a la orden del día. Pero al mismo tiempo arde en toda la tierra la indignación social, se intensifican las luchas de clases, los movimientos de resistencia social, los procesos antiimperialistas y revolucionarios contra el capitalismo.

Esta dialéctica real del Siglo XXI, prueba las previsiones geniales de Carlos Marx y afirma la vigencia esencial de su pensamiento, del marxismo crítico, de la revolución y del socialismo revolucionario.

Por eso, tal como se planteó en el I, II y III Coloquio Nacional, el complejo pensamiento dialéctico de Carlos Marx constituye una poderosa herramienta para descifrar y deconstruir el capitalismo actual y para fundar una comunidad superior de hombres y mujeres libres.

En este marco real y epistémico, se convoca al IV COLOQUIO NACIONAL “LA OBRA DE MARX FRENTE AL SIGLO XXI”, dedicado al análisis de la vigencia de la Obra de Carlos Marx situados en el contexto de la sociedad capitalista actual, así como para conmemorar el 194 aniversario de su natalicio y para abordar el tema central: **LA CRISIS EN EL CAPITALISMO DEL SIGLO XXI Y LA REVOLUCIÓN SOCIALISTA**

EL IV COLOQUIO NACIONAL se llevará a cabo los días 18, 19 y 20 de abril de 2012, en los auditorios de la Ciudad Universitaria de la Universidad Autónoma de Guerrero, de 10:00 a 14:00 Hrs. y de 16:00 a 20:00 Hrs., Chilpancingo de los Bravo, Guerrero, México.

TEMAS PROBLEMÁTICOS

1. Marx y el Marxismo Crítico ante la Crisis del Capitalismo del Siglo XXI: Debate y Alternativas
2. Carlos Marx, el Marxismo Crítico y las perspectivas de la Revolución Socialista en el Siglo XXI

DESARROLLO DE LOS TRABAJOS DEL IV COLOQUIO

1. L@s interesad@s deberán enviar sus trabajos a partir de la emisión de la presente convocatoria hasta el 29 de febrero de 2012, al siguiente correo electrónico: catedrainternacionalmarx.mex@gmail.com
2. Los trabajos deben elaborarse siguiendo las normas internacionales, en arial 12, a espacio y medio y no exceder de 10 páginas, incluida la bibliografía y los créditos autorales, asimismo oportunamente se confirmará a los (as) autores (as) la aceptación de sus trabajos.
3. Los trabajos serán presentados y debatidos en plenarias.

Para sufragar los gastos del IV Coloquio los ponentes aportarán una cuota de inscripción de \$ 500.00 (M/N) y los ponentes estudiantes \$50.00 (M/N). En todos los casos se entregará comprobante de pago, los materiales del IV Coloquio y el reconocimiento con valor curricular.

CONVOCANTES

CÁTEDRA INTERNACIONAL “CARLOS MARX”
REVISTA “DIALÉCTICA”

Informes en los teléfonos: 747-4717217 y
747-47-28846

México, noviembre de 2011

CONDOLENCIAS DE LA AFC

POR LA MUERTE DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ*

La Habana, Cuba, 11 de julio de 2011.

Estimado Gabriel:

Hemos recibido con gran consternación la noticia del fallecimiento del Maestro Adolfo Sánchez Vázquez y deseamos, a través de usted, expresar nuestra condolencia a la Asociación Filosófica de México y otras instituciones afines a las Ciencias sociales y humanísticas, por la desaparición física del gran filósofo marxista de América, España y del mundo.

Cuando la mayor parte de los pensadores marxistas hacían suyo incondicionalmente el marxismo dogmático, considerado como *la quinta esencia teórica del socialismo científico*, la voz de Sánchez Vázquez no se hizo esperar, para proclamar categóricamente, cómo la vía asumida, seguía la línea del socialismo científico al socialismo utópico.

Él vio más lejos (...). Comprendió, antes que muchos grandes “teóricos marxistas”, que el marxismo original se había desvirtuado en su esencia, al convertirse en siervo de una política autoritarista que soslaya el humanismo y su primera razón de ser: los intereses de las grandes masas. Un marxismo acríptico, objetivizante, de corte positivista, donde la teoría y la práctica devenían antítesis absolutos.

Después de muchos años de reflexión y estudios, desde posiciones marxistas, pero con espíritu ecuménico, su filosofía deviene conciencia crítica. Se dirige a las fuentes originarias de los clásicos y a los que

continuaron su cauce, como es el caso de Gramsci y otros que no creían en el estéril marxismo oficialista. En ellos encuentran respuesta a sus inquietudes y continúa su obra.

Su concepción del marxismo, como filosofía de la praxis, de la subjetividad, le abre posibilidades inusitadas en la aprehensión de la realidad capitalista y sus varias mediaciones. Con extraordinario sentido histórico-cultural penetra en los antecedentes inmediatos de la revolución filosófica marxista. Estudia profundamente la filosofía Clásica Alemana y determina la herencia, sobre cuyas bases tiene lugar el proceso de continuidad y ruptura que realiza la nueva filosofía para constituirse en un sistema abierto, creador, que, como bien refiere el Maestro Sánchez Vázquez: una teoría que sigue los latidos de la realidad, sin *a priori* ni supuestos preconcebidos.

Afectuosamente,

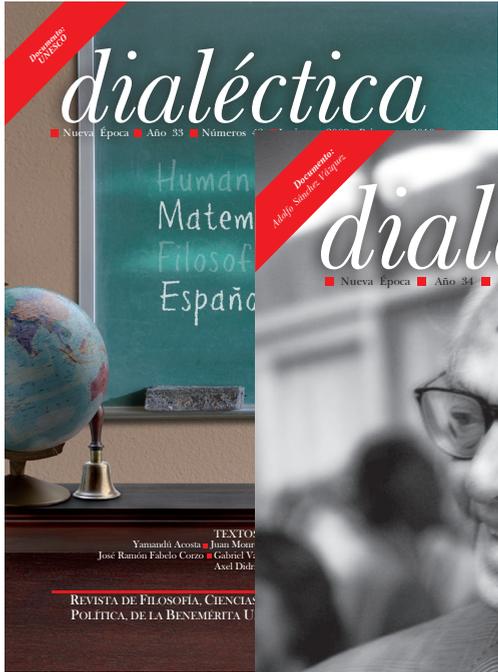
Dra. Sc. Thalía Fung Riverón

(Presidenta Sociedad cubana de Investigaciones filosóficas y miembro del Comité Directivo de la Federación Mundial de Sociedades de Filosofía)

Dr. Sc. Rigoberto Pupo Pupo
(Vicepresidente de la Sociedad cubana de investigaciones filosóficas)

*Texto enviado por la Asociación Filosófica de Cuba a Gabriel Vargas Lozano, Codirector de la revista *Dialéctica*.

años



dialéctica

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

LA RAZON AMENAZADA

adolfo sánchez vázquez

Discurso al recibir la distinción universitaria

Sean mis primeras palabras para expresar al Honorable Concejo Universitario de la Universidad Autónoma de Puebla mi profundo y sincero agradecimiento por haberme honrado con el otorgamiento del Doctorado Honoris Causa.

Honrado sobre todo porque tan alta distinción proviene de una Institución Universitaria que a lo largo de los años, tras de recorrer un camino abrupto de incomprendiones 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.

La vida de una Universidad tiene que ser sustancialmente ejercicio del pensamiento; pero de un pensamiento que no se conciba a sí mismo como un fin en sí, sino como pensamiento para la comunidad en sus diversos niveles (Estatad, 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".

Al otorgar los Doctorados de este género, el Concejo Universitario toma en cuenta la trayectoria académica y política de los universitarios. Pues bien, en mi caso, independientemente de su valoración de mi actividad docente y escrita, que obviamente no me toca a mí considerar, lo que sí puedo afirmar es que siempre he tratado de en-

causarla dentro de las mismas coordenadas —pensamiento y vida— en que se desenvuelve la Universidad de Puebla.

Por todo esto, acepto este doctorado como un reconocimiento y estímulo a todos los universitarios que ejercitan su pensamiento movidos por el noble fin al que sirve la Universidad Autónoma de Puebla.

Al agradecer su distinción al Concejo Universitario, lo hago también a los profesores de la Escuela de Filosofía que la han promovido. Extiendo asimismo mi agradecimiento a todos los que con su presencia aquí la avalan y, de modo especial, a la maestra Silvia Durán por sus generosas palabras acerca de mi actividad docente y mi obra escrita.

No quisiera que mi intervención se redujera a estas expresiones sinceras de gratitud y, abusando un poco de vuestra paciencia, agregaré algunas reflexiones sobre este pensar que puede y debe servir a la vida y que no es otro que el pensar racional. Con este motivo me referiré a la función que la filósofa debe cumplir hoy en la tarea de reivindicar, rescatar o enriquecer la esfera de la razón. Se trata de una necesidad no sólo teórica sino práctica, porque la razón está siendo asediada cada vez más y porque esta impugnación de la razón no puede dejar de afectar a nuestras vidas, tanto en el plano del pensar como en el del comportamiento práctico. La razón no tiene hoy peor enemigo que el reiterado empeño de introducir lo irracional tanto en las relaciones de

los hombres con la naturaleza que puede llevar a un desastre ecológico, como en las relaciones entre los hombre que puede llevar a un holocausto nuclear.

Este irracionalismo se da en los más diversos niveles. Hay ciertamente un irracionalismo que no es nuevo: el de las prácticas superstiosas que se asumen espontáneamente. Pero hay, sobre todo, creencias y comportamientos ya no tan espontáneos, difundidos en amplia escala por los medios masivos de comunicación que distribuyen irracionalmente, en el destino de las personas, los beneficios y maleficios. Si a esto se agrega la orientación cada vez mayor hacia la búsqueda de los “Paraisos artificiales”, hemos de reconocer que el irracionalismo no sólo espontaneó, sino provocado socialmente gana una faja cada vez más ancha de la vida cotidiana.

Pero no se trata sólo de esto, con ser grave. Asistimos no sólo a este comportamiento de los individuos, sino también a toda una conducta irracional de clases, instituciones o Estados. Baste señalar como el dominio del hombre sobre la naturaleza en la que se cifraba, como ciencia y técnica, el poder de la razón, se ha vuelto irracional al minar la bases naturales de la misma existencia de los hombres. Y señalemos asimismo cómo los inmensos recursos a que recurre una desenfrenada política agresiva, militarista, y que podrían aliviar considerablemente la miseria y el hambre que se extiende por el planeta, no sólo se dedican a esto, sino que ponen en peligro la propia supervivencia de la humanidad.

Pero junto a este irracionalismo: ideológico o práctico, espontaneó o inducido, individual o estatal, hay un irracionalismo teórico que pretende sustraer el pensamiento, la realidad y el comportamiento humano a la razón. Y este irracionalismo es el que pretenden afirmar ciertas filosofías, ya sea por conducto de ciertos filósofos ma-

yores —como Heidegger— o de otros menores como Cioran y los “Nuevos filósofos” franceses. Este irracionalismo discurre por dos vertientes sin que sean las únicas: 1) La negación del pensar racional y de su fruto más logrado, pero no exclusivo: la ciencia; y 2) consecuencia de la anterior, la negación de la posibilidad de fundar y organizar racionalmente en el futuro las relaciones entre los hombres.

Si la primera nos arroja en brazos del oscurantismo, la segunda priva de sentido a todo intento, —lucha o esfuerzo— por construir un mundo sin explotación ni dominación. Justamente por lo que significa este devastador ataque a la razón, se comprende que una tarea fundamental de la filosofía sea hacerle frente. Tarea por supuesto nada nueva, que ha conocido históricamente altas y bajas hasta llegar a esta situación de hoy en que pensar y actuar racionalmente se ha vuelto una necesidad vital.

Filosofía y razón no siempre se han mantenido a la misma distancia, y cuando se han acercado no siempre se ha tratado de la misma filosofía y de la misma razón. La filosofía nace justamente en la Grecia antigua, frente al mito, al dar a la razón una dimensión universal: rige al mundo (cosmos) y al hombre. Y al liberar las relaciones entre los hombres del imperio de lo natural, se trata —por primera vez— de construir una comunidad humana o polis que como el mundo sea racional.

En la edad media la razón pierde esa posición señera, y subordinada a la fe sirve a principios, dogmas o valores que no toca a ella establecer. Es en la edad moderna cuando la razón se afirma de nuevo: a) en la relación del hombre con la naturaleza, en la cual se constituye la ciencia moderna, y b) en la política como relación de los hombres entre sí; justamente en nombre de la razón se destruyen poderes e instituciones.

Una clase social que domina ya económicamente —la burguesía— se sirve de ella para emanciparse políticamente. La razón es así revolucionaria y emancipatoria. Si la revolución burguesa de Francia decapita —en nombre de la razón— a un rey, la razón pura kantiana decapita a este rey de reyes que es Dios. No es casual que los revolucionarios franceses levanten en las calles un altar a la Diosa Razón. La razón a su vez —como ciencia aplicada en la técnica— permite un inmenso desarrollo de las fuerzas productivas. De este modo se conjugan su poder espiritual, político y material.

La razón gobierna el mundo —dice Hegel—, pues es lo universal a lo que se sacrifica lo particular, lo contingente, lo individual. Y aunque para Hegel esta razón es histórica porque es en la historia donde se realiza, todo en ella se haya sujeta esta razón universal y se encamina hacia los fines de ella.

Contra este racionalismo universal, objetivo, que ahoga al hombre concreto y a la historia real, se alzan dos posiciones filosóficas cuyas prolongaciones llegan hasta nuestros días: *una*, la que tiende a rescatar al individuo disuelto en este movimiento de la razón universal. Es la tendencia que va de Kierkegaard a Sartre y, en el plano político-social, del liberalismo burgués al anarquismo. Pretende haber rescatado al individuo concreto del universal abstracto hegeliano, pero se trata de un intento fallido porque ese individuo, separado de su fundamento y naturaleza social, se vuelve también una abstracción.

Otra posición: la que tiende a dar a la razón un contenido histórico, concreto y práctico. Es la posición que asumen Marx y Engels frente a la razón universal que teorizan Hegel y Kant y que, como demuestra la experiencia histórica de la revolución francesa, resulta ser una razón histórica, de clase, burguesa. Este contenido histórico-

concreto explica que la misma razón que funciona como razón revolucionaria, liberadora en el siglo XVIII, se transforme después, encarnada en la ciencia y en la técnica, como *logos* de la dominación.

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

El racionalismo marxiano es incompatible con este racionalismo teleológico, universal y abstracto que en definitiva esconde y justifica tras el reino de la razón el reino de la burguesía y del Estado burgués. Pero Marx, y sobre todo cierto marxismo, no siempre se ha deslindado de esta racionalidad universal de la que se alimenta el eurocentrismo que deja a los pueblos no occidentales fuera de la historia. Sin embargo, en la obra de Marx se encuentran otros elementos que contrarrestan semejante interpretación. Son aquellos en los que se afrenta a toda teleología o marcha inevitable hacia un fin de la historia (de ahí su dilema: socialismo o barbarie); de ahí sus puntualizaciones sobre su significado de *El capital* para el capitalismo occidental; de ahí igualmente su precisión de que, dadas ciertas condiciones, pueda transitarse a una sociedad superior sin pasar inevitablemente por el capitalismo y de ahí, finalmente, su oposición a que se interprete su teoría de la historia como una concepción filosófico-universal que sería meta-histórica. Tal es el alcance de la razón histórica para Marx y de la razón en la historia.

Ahora bien, en nuestros días, al enfrentarnos con el problema de la naturaleza y función de la razón, hay que tomar en cuenta una serie de hechos que explican

tanto el auge de cierto irracionalismo como la absolutización de un modo de pensar racional —el de la razón positiva, científica— que llevan a cabo todas las variantes del positivismo. Entre estos hechos hay que contar los siguientes:

- 1) el desarrollo impetuoso pero deformado de las fuerzas productivas (contra la naturaleza y contra el hombre mismo);
- 2) el desplazamiento del antagonismo social fundamental (burguesía-proletario según el marxismo clásico) al del imperialismo-tercer mundo;
- 3) la irrupción en el escenario histórico de “pueblos sin historia” (según Hegel), irrupción de la que son claro testimonio las revoluciones mexicana, rusa, china, vietnamita, cubana y nicaragüense;
- 4) la transformación de la ciencia en una fuerza productiva directa, como había previsto Marx, pero a la vez con un potencial destructivo que no pudo sospechar;
- 5) el enorme progreso tecnológico, desde el punto de vista de su racionalidad instrumental, de su eficacia, pero a su vez tanto más irracional desde un punto de vista humano, cuanto más racional o eficaz es desde el punto de vista instrumental su capacidad de destrucción incluso de exterminio de la especie humana.

A esta conjunción de lo racional y de lo irracional de la realidad misma responden en el plano teórico y, particularmente en la filosofía:

En primer lugar, la absolutización de la razón positiva o científica arrojando al campo de lo irracional todo lo que escapa a ella (ideología, moral, política, etcétera). Es la posición de los neopositivismos de toda laya; en segundo lugar, la que reduce la función racional de la filosofía a los problemas de lenguaje (ya sea de la cien-

cia o del lenguaje ordinario), sustrayendo a ella toda reflexión sobre la naturaleza del hombre, de la sociedad o de la historia. Es la posición de los diversos tipos de filosofía analítica.

Y, en tercer lugar, la que partiendo de los aspectos irracionales con que se presenta la realidad social en una época en que la razón misma —con su desarrollo— se ha vuelto irracional, eleva lo irracional al plano de lo absoluto. Ya sea porque se descubre una perversidad intrínseca en la razón, o porque se considera que el pensamiento sobre el hombre, la sociedad y la historia escapa a ella, este irracionalismo descalifica todo intento de transformación social y, reduce por ello, el socialismo a una nueva utopía.

Frente a este irracionalismo que ciega los ojos y ata las manos, hay que reivindicar un racionalismo nuevo que hunda sus raíces en Marx. Se trata de un racionalismo liberado de toda teleología (no hay un fin al que se encamine inexorablemente la historia; esta será en definitiva lo que hagan los hombres). Un racionalismo, por tanto, liberado de todo progresismo (como movimiento inevitable de lo inferior a lo superior) pero también de todo pesimismo (no está escrito el fin —en su doble sentido— de la historia). Si la amenaza de un holocausto nuclear basta para echar por tierra todo progresismo, los logros alcanzados hasta hoy —en todos los campos— por la humanidad refutan la idea de un regreso o degradación inevitables. Finalmente, se trata de un racionalismo concreto, histórico, vinculado a la práctica, a la acción de los hombres, de los que dependerá en definitiva —de su conciencia, organización y acción— que el proceso histórico progrese, se degrade o detenga.

Un racionalismo de este género, que es el que hoy tiene que reivindicar la filosofía,

ha de unir lo que ciertas filosofías han desatado en estos últimos tiempos, a saber:

- a) *La unidad de los objetivos, fines o aspiraciones a transformar la realidad con el conocimiento de esa realidad.* Dicho en otros términos: la unidad de ciencia e ideología. Sin la ideología que mueve a transformar, la ciencia será estéril; sin la ciencia, la aspiración a transformar el mundo será utópica, impotente. Lo cual quiere decir, a su vez, que la ciencia no agota el campo de lo racional; hay un mundo de valores, de aspiraciones o de fines que no son irracionales en cuanto que para realizarse tienen que fundarse racionalmente.
- b) *La unidad de medios y fines.* La pretensión de que los medios —la ciencia y la técnica—, por su desarrollo autónomo, sin relación con fines o como fines en sí, explican la perversidad de la ciencia y la técnica en nuestros días, ocultan la realidad de que son ciertos fines —mantener las relaciones de explotación y domina-

ción— los que explican el uso actual negativo de estos medios —la ciencia y la técnica.

- c) *La unidad de hecho y valor* que Marx Weber trató de separar en la ciencia, incluyendo las ciencias sociales. Tal separación se ha revelado imposible y sólo sirve —en la época en que la ciencia despliega un potencial negativo— para tratar de justificar la irresponsabilidad moral, política y social del científico.

Tal es la razón que hoy, por una necesidad no sólo teórica, filosófica, sino práctica, vital, toca defender y reivindicar a la filosofía: una razón, en suma, que permite una relación natural —y por tanto humana— con la naturaleza y una relación más justa —más humana, pues—, entre los hombres. No otra cosa quiere decir, en definitiva, el lema de esta Universidad: “Pensar bien para vivir mejor”.

México, D. F., 22 de junio de 1984

dialéctica



IN MEMORIAM

A un gran amigo e inigualable colaborador de Dialéctica

Por la congruencia entre su ser y hacer
Por sus enseñanzas
Por el legado que nos dejó, siempre le recordaremos
Sus amigos de Dialéctica

Quienes integramos la revista Dialéctica, manifestamos nuestro profundo pesar por la muerte del Dr. ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, fundador y colaborador de nuestra revista. El legado filosófico y de vida que nos ha dejado no sólo es inigualable e insustituible, sino que representa una pérdida muy grande para la comunidad filosófica y para la teoría marxista.

GARCÍA AGUILAR, MARÍA DEL CARMEN.
*FEMINISMO TRANSMODERNO: UNA PERSPECTIVA
 POLÍTICA*; MÉXICO, BUAP, IPM, 2010.

CONSTRUIR EL SUJETO FEMENINO DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL
 TRANSMODERNISMO

ricardo peter

Su enfoque del feminismo contemporáneo: partirá de una teoría cultural, la transmodernidad, que emerge de una determinada perspectiva. En este caso, subraya la autora, se trata de una teoría cultural forjada desde una perspectiva política.

Tratándose de un término, el de perspectiva, que puede asumir diversos significados, se hace ineludible hacer claridad sobre dicho concepto. Precisamente entorno a la noción de perspectiva versarán las presentes reflexiones.

La idea de perspectiva, en efecto, puede aludir a un proyecto, expresar una manera de ver o de enfocar, sugerir una posibilidad, determinar una ilusión, precisar una dimensión o, en fin, manifestar una forma de “construir”, de ajustar la realidad. De aquí que se

pueda hablar de perspectiva política (como hace con toda propiedad la autora), de perspectiva social, estética, religiosa, literaria, artística, etcétera; o hacer uso del mismo concepto en sentido estrictamente filosófico. En cada caso, se atribuirá un significado diferente al término.

María del Carmen García, maneja el término transmodernidad como “pragmática cultural” que configura una nueva comprensión del feminismo contemporáneo. Prácticamente en su acepción política, como ella misma lo establece en el título de su trabajo.

Entonces, ¿por qué no decir desde el comienzo de esta presentación, que la “teoría cultural”, la transmodernidad, a la cual recurre la autora para afianzar su lectura del *status ques-*

tionis del feminismo, es un “segmento” de acción que responde al concepto de perspectiva en su sentido filosófico (de la que aquí nos ocuparemos), como los puntos de la circunferencia se conectan a su centro?

La cultura, entendida en sentido filosófico como *un todo envolvente* de concepciones de vida, es un marco legitimador de perspectivas, “segmentos” o “teorías culturales” (políticas, sociales, económicas, estéticas, religiosas...) que, a su vez, refuerzan y consolidan la cultura. De esta manera, las diversas “teorías culturales” (concretamente las examinadas en el trabajo de la Dra. García: modernidad, posmodernidad, transmodernidad) son también capaces, paradójicamente, de producir espacios o puntuaciones culturales que el

hombre experimenta como moldes externos a él, casi objetivados (en “teorías culturales” de la modernidad, posmodernidad o transmodernidad). Las teorías culturales, en pocas palabras, son ideologías surgidas de una mega matriz ideológica de naturaleza filosófica.

Como se ve, la relación entre “teoría cultural”, entendida como perspectiva política, y su soporte o perspectiva filosófica, es, inicialmente, dialéctica y, posteriormente, circular: toda causa, diría Watzlawick, produce y condiciona un efecto que, a su vez, causa y actúa sobre su propia causa”.¹

La perspectiva filosófica configura la pragmática cultural que, a su vez, da cumplimiento a la perspectiva filosófica. El *todo envolvente* queda *envuelto* (legitimado) por las “teorías culturales” que enfunda y oculta.

Como “segmento” de producción cultural, cualquier perspectiva, en el caso que tratamos, política, deja, pues, al desnudo su naturaleza filosófica, su referente epistemológico o, como prefiere Rosa María Rodríguez Magda, la filósofa española que propone el término de transmodernidad, deja entrever su “configuración gnoseológica”. Es a ese nivel entonces que tiene que tramar una nueva perspectiva política

(la transmodernidad) para que pueda provocar una transformación, una revolución antropológica, que, posteriormente, ocasione nuevas perspectivas políticas que convulsionen la realidad social establecida.

Ahora bien, no sé si las epistemologías existentes en el mercado filosófico también tengan género, como sus autores, pero sí sé que las epistemologías tienen mucho que ver en la construcción de la realidad social, de los géneros, del lenguaje, de las creencias, de las costumbres, de las relaciones humanas, de las profundas contradicciones, de las ciencias y prejuicios. En otras palabras, de la misma vida cotidiana.

Pero en vez de hablar de epistemología o de su antaño equivalente de gnoseología, de un concepto que debido a su índole filosófica puede parecer lejano (aunque en realidad está tan cerca de nosotros como lo está nuestra *manera de percibir la vida* y todo lo que ella entraña, comprende, sofoca, libera, apaga y aviva), en su lugar, repetimos, utilizaremos el concepto de perspectiva en sentido filosófico, que es el ropaje de lo que hemos denominado epistemología y que, más sencillamente, es la que *determina* desde qué sesgo o corte observar que lo observamos.

Observar lo que observamos no es inocuo. No es limitarse simplemente a percibir. Observar equivale a ordenar, a estructurar, a encuadrar ideológicamente la realidad observada, es decir, la entera realidad social, particularmente la realidad interpersonal. Básicamente, la relación entre hombres y mujeres, que es la dimensión más significativa y conflictiva de la realidad social.

Una perspectiva es, pues, una manera de *puntuar*, de poner los “signos ortográficos” para calificar y determinar dichas relaciones, la entera realidad social y, por ende, la edificación de la cultura misma, en todas sus áreas. Una perspectiva, en sentido filosófico, es una puntuación *total* de la realidad social.

A este propósito, me gusta decir, en un plano más filosófico que político, que la perspectiva es la *percepción de la percepción*, la manera como percibimos lo que percibimos y como, finalmente, queda teorizada, legitimada, constituida, la realidad humana.

De esta manera, ocupándonos de la perspectiva en sentido filosófico, anticipamos el “secreto” de la cultura moderna, y su secuela sobre la posmoderna y hodierna, su trabado y firme raigambre en una con-

figuración masculinizante que se ramifica en cada uno de los aspectos y áreas de la vida social, lo cual permite, ahora sí, hablar con propiedad de una “perspectiva política” como parte de un todo cultural y no de un mero “segmento” (el político) de la entera cultura en que los seres humanos nacemos, crecemos y vivimos.

A continuación, con un par de ejemplos, podemos facilitar la comprensión del concepto de perspectiva y ver la diferencia entre la perspectiva entendida filosóficamente (como epistemología), que *puntea* toda la cultura, y la perspectiva entendida políticamente, como “segmento” de acción cultural concreta. Para el asunto que traemos entre manos, una determinada perspectiva política es expresión de una determinada perspectiva filosófica o puntuación, si queremos decirlo en términos constructivistas, de la realidad.

Primer ejemplo: Un conflicto sociopolítico cargado de rabia y violencia, como fue la Revolución francesa, con repercusiones en toda Europa y posteriormente en América, fue el resultado de una perspectiva filosófica, igualdad, libertad y fraternidad, que marcó el final definitivo del absolutismo. Se cambió no sólo el régimen monárqui-

co (perspectiva política), sino la visión del mundo (perspectiva filosófica) que mantenía el absolutismo.

Segundo ejemplo: En Irán, según el código penal vigente desde la revolución islámica de 1979, la sentencia de muerte para mujeres encontradas en adulterio con agravante de crimen, establece, obviamente después de recibir 99 latigazos por “relación ilícita”, que sean enterradas hasta el pecho y golpeadas hasta la muerte con piedras que no sean tan grandes como para matarlas de forma instantánea, ni tan pequeñas que no les causen daño. Si el Tribunal decide conmutar la pena de muerte, el método de la lapidación puede ser sustituido por el método de la ejecución, que en Irán corresponde al ahorcamiento. Y, aunque con la revolución mudó la perspectiva política, quedó invariable la perspectiva filosófica con respecto a la condición de la mujer.

Las cosas están colocadas al revés: la cultura es la proyección del tipo de perspectiva (filosófica) seleccionada para percibir la realidad. Y siendo el hombre, según Aristóteles, un *zoon politikon*, ninguna perspectiva es ingenua, incolora e inodora. Inevitablemente, sólo la perspectiva filosófica conlleva un cambio

político al hacer explotar todos los valores culturales existentes.

Antes de responder a la cuestión desde qué tipo de perspectiva se llegó a generar la modernidad, y las siguientes épocas históricas, posmodernidad y transmodernidad, contempladas por la autora, cabe preguntarse: ¿tenemos licencia para recurrir a un término, el de perspectiva, que aquí hemos cargado de filosofía?

El trabajo de María del Carmen García nos da su beneplácito para hacerlo. En su estudio, el concepto de perspectiva resuena constantemente. Respondo que sí, por supuesto que sí, pues su investigación es una reflexión sobre “la incursión de las mujeres en casi todos los ámbitos del quehacer humano” abordada, según lo expone ella misma, desde el “feminismo filosófico”, esto es, desde una *perspectiva* (o epistemología) *femenina*, o sea, desde una *epistemología de lo femenino* que puede chocar la realidad social, todos los campos de la vida, colisionarla, complementarla o comulgar (como las partes con el todo) con la otra perspectiva, la masculina, que debido a su ansia de poder como rasgo histórico característico, cabe calificarla de perspectiva “masculinizante”.

O, como la Dra. García lo dice tan cabalmente, la *epistemología de lo femenino* de la transmodernidad, consistirá en llegar a forjar una “síntesis dialéctica de los *presupuestos* modernos y *supuestos* posmodernos” [el cursivo es nuestro], que soportan y trascienden la actual teoría femenina de la transmodernidad.

Entremos entonces al orden de los “presupuestos” y “supuestos” de las épocas histórico-ideológicas consideradas por la Dra. García. ¿Qué perspectiva (o epistemología) ha sustentado cada una de ellas? Por ejemplo, ¿qué perspectiva confirmaba el “periodo de los hombres” o modernidad, en contraste con lo que la autora denomina el recién estrenado “siglo de las mujeres”?

Con relación a la cuestión de la mujer, la orientación de la modernidad declaró y precisó el drama del hombre. ¿En qué consistió este drama? En haber restringido, oprimido y dominado una dimensión, la femenina, al punto de producir un mundo social unidimensional. Pese a la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* emitida en 1791 por Olympe de Gouges, pseudónimo de Marie Gouze, escritora y política francesa, lo masculino siguió siendo la me-

didada de todas las cosas. De las que son y de las que no son, por decirlo con Protágoras. La modernidad no cumplió con las aspiraciones de igualdad, libertad y fraternidad que enarbolaba en su bandera ideológica. En la actividad de la vida cotidiana, la igualdad y la libertad, no llegó a las mujeres. El hombre pudo acceder a su realización, la mujer no. Al contrario, el hombre subrayó la diferencia en términos de superioridad. Se consagró el valor del hombre, no el de la mujer. Las aspiraciones de la mujer no fueron cumplidas por la modernidad. El excesivo recurso a la razón será la bancarrota de la modernidad.

Una epistemología masculina encadenó la cultura. La vida diaria se regía desde una *epistemología masculina* a desmérito de la *epistemología femenina*, en términos de desigualdad, segregación, destierro e intimidación de la dimensión femenina, de lo que tradicionalmente se califica como “el espacio de la ternura”. Su fruto fue el encadenamiento de la complejidad femenina a estereotipos culturales de desvalorización. Posiblemente por la incapacidad de homologar por vía racional un mundo rico, vasto y complejo. Más específicamente, el resultado fue el arraigo

y fortalecimiento de una perspectiva que se arrogaba la tarea de “invisibilizar y subordinar” lo “particularmente” femenino.

En este sentido, María del Carmen García habla de una nueva perspectiva (fundamentalmente filosófica), es decir, de nuevas premisas en juego en la cultura actual, “lo que traería como consecuencia, citando a la autora, la *feminización de la cultura* [...] de todos aquellos ámbitos que por su rigurosidad, poco habían sido abordados por el *feminismo filosófico*”.²

Los “presupuestos modernos y supuestos posmodernos”, y de paso sus respectivas perspectivas políticas, que se revisan en el trabajo de María del Carmen García, han sustentado, y posiblemente sigan sustentando, dos espacios históricos, dos épocas o periodos, que han dejado una profunda huella en la cultura contemporánea (posmoderna y transmoderna), al punto de sobrevivir bajo calificativos aún codependientes del concepto de modernidad, pues, resulta que en la vida diaria las perspectivas filosóficas (y consiguientemente, sus frutos políticos) no se destierran del todo. Quiero decir que, aun en plena cultura trasmoderna, seguiremos

debatiéndonos con los problemas anteriores.

María del Carmen, al examinar el “horizonte conceptual” de la modernidad y de la posmodernidad en relación con el rol no-protagonístico que la mujer ha desempeñado en ambos tiempos, histórico-ideológicos, nos avisa del surgir de un nuevo “tiempo femenino” con la perspectiva política (de base filosófica) aportada por la transmodernidad.

Pero sigamos ocupándonos de la modernidad, cuya perspectiva filosófica aún no ha sido definitivamente declarada difunta por el forense, sino que sobrevive en los nuevos conatos culturales. La modernidad fue afín con la razón, sobre la cual basó el progreso, la ciencia, la producción, el dominio y la manipulación de la naturaleza con el auxilio de la técnica. Sin embargo, partiendo desde el examen de los presupuestos de la modernidad, es también forzoso señalar de qué manera se afianza en esta época una perspectiva secularizadora que beneficia particularmente al hombre, aportando más autonomía frente a la religión, y de la cual la mujer permaneció ajena, ausente, relegada al fuego doméstico, pagando su ausencia con una obligada religión, a veces más

exoterización, si la Real Academia de la Lengua Española soporta este uso, que ha consentido el control y sofocamiento de la *epistemología de lo femenino*.

Hasta lo eclesiástico, para que quede claro, se volvió enemigo de lo femenino. La religión también quedó ofendida. Dios Padre era un Dios viudo, acompañado por el Hijo y el Espíritu Santo. Los tres divinos pero del mismo “género”, al menos gramaticalmente hablando. Coincidencia de una patristica de perspectiva filosófica masculina. Llegaremos apenas al 1978 para que un Papa, curiosamente calificado como el Papa de la Sonrisa, Albino Luciani, que eligió como lema de su papado la expresión latina *Humilitas*, en pleno Angelus dominical, gritara desde el balcón de los Palacios Apostólicos hacia la Plaza de San Pedro y hacia el interior de la Iglesia, que Dios también era Madre. Claro, su pontificado duró 33 días.

Con la modernidad se plantearon ilusiones y promesas no alcanzadas, decíamos. Precisamente, la modernidad descubrió los “límites del desarrollo” (como trazó el Club de Roma en su Congreso de Futurología a mediados de los 70). Límites que coincidían con los límites que la razón evadía. O más bien, con los límites

que la razón rechazaba. En otras palabras, la modernidad fue obsequiosa con una parte de lo humano, no con la otra parte, que venía esquivada por ser emocional, no racional. La modernidad fomentó la cientificidad, y con ella, en el plano antropológico, de parte de lo masculino, el control, la imposición, la exclusión de la acción y del pensamiento femenino y, debemos reconocer, el afán de poder, de dominio, de tener, la rivalidad, y no la comunión con las diferencias.

En qué consiste lo que ha dado por calificarse como posmodernidad, queda bien aclarado por María del Carmen. A nosotros nos interesa ocuparnos de los presupuestos o perspectivas que surgirán de este ulterior paso histórico. ¿Qué refleja la posmodernidad en el plano que estamos examinando? En este ámbito, la posmodernidad descalificó la omnipotencia de la razón. Goliath resultó que, como el caballo troyano, almacenaba un David en formato *playmobil* (sino más bien en un reducido “lego”).

Con la posmodernidad resultó también que la razón no gobernaba en su propia casa. Por último, resultó que el *es* freudiano, operando desde el “subsuelo” psíquico, es indiferente

a los grandes ideales éticos y humanistas con que la modernidad había autoalimentado sus sueños de nobleza. Todo estaba contagiado por el virus de la pulsión sexual. En fin, se manifiesta la problemática de la razón en todos los ámbitos de la cultura. La Posmodernidad es el contrapunto, el tono bajo, de la modernidad.

Pero deteriorando la concepción moderna del sujeto, pues de esto se trató, salió aventajada la posición de la mujer. Increíble, pero cierto. La nueva fragilidad del hombre, de la existencia en general, reconocida por la posmodernidad, niveló la realidad humana en sus dos versiones. Los precarios movimientos idealistas recordados por María del Carmen García, tales como el pacifismo, el antibelicismo, las revueltas del 68, la contracultura, el rechazo del consumismo, el *hippismo* con su exaltación de la igualdad y de las diferencias sociales y de género, se proponen como impugnación de las visiones de omnipotencia totalizadora, propias de la perspectiva masculina. El rescate de lo diverso y de lo heterogéneo, es decir, de lo desemejante, provocó la grieta irreparable del paradigma de la modernidad.

Perspectivas filosóficas, que hasta entonces parecían irreconciliables, abrieron el

sendero hacia la creación de intentos de perspectivas filosóficas de la heterogeneidad, aportando, con la lucha de la mujer por su espacio, lo que puede ser una feminización de la cultura o incluso una “androginización” de la cultura, pues la lucha de la mujer está siendo favorable para la liberación del hombre. Al desarrollo de una perspectiva filosófica de la inter “subjetividad compleja”. El valor que la mujer recupera para sí misma no es exclusivista, cerrado, sino abierto al punto de dar consistencia a la identidad del hombre.

No es anecdótico ni de poca importancia que en estos tiempos el hombre aprenda el arte de la fragilidad. Que el hombre pacte con su debilidad y empiece a recurrir a la revelación de su precariedad a través del diálogo (no a la información o crónica de su vida diaria). Precisamente, una cualidad que el feminismo ha conquistado para el hombre quedaría formulada con aquella expresión de Henri de Lubac: “No tengo más fuerza y poder que el riesgo y la debilidad de mi propio corazón”.

No caemos en el ridículo si aterrizamos en hogares donde el hombre se revista con el delantal doméstico, como compañero y no rival, de la construcción de un

mundo social donde todas las modalidades de la existencia (heterosexualidad y homosexualidad) aparecen ubicadas en el mismo espacio legal, legitimados por una perspectiva política de consistencia filosófica. Esto es parte de la dialéctica social aportada por lo que en teoría se conoce como posmodernidad que, básicamente, se emparenta con una perspectiva que acoge la disfuncionalidad de la vida. (¿Me permiten llamarla “perspectiva de la defectibilidad”?).

Al abordar, por último, la transmodernidad, María del Carmen García destaca la íntima continuidad, característica de la historia humana, que presentan las épocas examinadas.

Sin embargo, a pesar de los numerosos movimientos feministas, de las “diversas olas de feminismo”, de sus respectivas perspectivas políticas y programas de acción (contra la censura, la pornografía, la desigualdad laboral, de las luchas para adueñarse de poder decidir de su propio útero), es vergonzoso constatar que, como señala la autora al final de su valioso trabajo, siguen vigentes “la discriminación y la violencia que se manifiestan —aún en pleno siglo XXI—, en todos los sectores del quehacer humano: el jurídico, económico,

ideológico, social y desde luego el moral”.

Esta pertinente constatación coincide con lo que venimos hablando. Se está aguardando la llegada de “nuevos tiempos”, pero, a la vez, también se está generando un cambio de proporciones filosóficas, no una mera sustitución de perspectivas políticas.

Precisamente, las numerosas variables de cambios, documentadas por María del Carmen García, que están en juego en el seno de la cultura actual, dejan ver “un movimiento político *integral*”, es decir, un nuevo referente filosófico modélico que, en sus “segmentos” políticos, bien puede ser bautizado con el término de “teoría cultural” de la transmodernidad, concebida, en frases de Rodríguez Magda, acuñadora del concepto, como “transubstanciación vasocomunicada de los paradigmas” del Modernismo y Posmodernismo, un intento, diríamos, de “me-gasíntesis”. De hecho, sin desatender los “objetivos

originales”, de la modernidad y de la posmodernidad, la transmodernidad, con sus propuestas “metapolíticas”, abre a la confirmación de la completa realidad humana: razón, emoción, fragilidad, caos, construcción, misterio y virtualidad (o neomisterio de versión secular). Sin embargo, mientras esta nueva ambicionada “megaestrategia” no privilegie la entera realidad de la condición humana, el proyecto Hombre restará inconcluso. Literariamente hablando, mientras los sujetos hombre y mujer, “no serán una sola carne”, no alcancen una nueva identidad donde la mujer no sea varona por el hecho de salir del varón,³ sino sujeto con una identidad cuyo referente es ella misma.

En cuanto a perspectiva política, la transmodernidad es un proyecto y una posibilidad. En cuanto “teoría cultural” propuesta desde el versante feminista, su demanda o exigencia es recoger y trascender con un nuevo enfoque, la riqueza

de las diversas expresiones del feminismo histórico (se encuentren en cualquiera de las orientaciones ideológicas, Modernismo, Posmodernismo), lo cual no es una aspiración desmedida. Pero, más allá de la pragmática lucha política del feminismo, en cuanto a la perspectiva filosófica que la sustenta, no podemos ignorar su intención de ampliar la epistemología racional para construir una realidad social que tenga como base una comprensión completamente humana, es decir, un filosofar donde la epistemología masculina se enlace con la epistemología femenina y lo racional se abraza con lo emocional.

Notas

¹ Watzlawick, P., J. B. Bavelas, Don D. Jackson. *Teoría de la comunicación humana*. Pág. 93-97, Editorial Herder, Barcelona, 1993.

² El cursivo es nuestro.

³ “Ésta será llamada varona porque del varón ha sido tomada” (Gn. 2,23)

VARGAS, GABRIEL ET AL. *LA FILOSOFÍA MEXICANA, ¿INCIDE EN LA SOCIEDAD ACTUAL?* MÉXICO, EDITORIAL TORRES ASOCIADOS, 2008

carmen trueba atienza

Este libro viene a renovar la discusión en torno a la filosofía mexicana, su lugar y su papel en nuestros días y en nuestra cultura. Cada uno de los ensayos que integran el volumen propone una respuesta distinta a la pregunta sobre la incidencia de la filosofía en la sociedad actual y en México. Los autores nos ofrecen cuatro diagnósticos relativamente distintos del estado de la filosofía en México y cuatro maneras de entender lo que la filosofía es y lo que debería ser.

En su ensayo *Política en México y un ejemplo del intelectual filósofo (A modo de presentación)*, José Alfredo Torres traza el itinerario del “intelectual-filósofo”, de la revolución hasta el presente. Su análisis se concentra en algunas figuras históricas, como Vasconcelos, y su relación con el poder. Primero desde la oposición, ejerciendo el filósofo una función crítica, como los ateneístas, entre ellos Caso; después como funcionarios públicos, secretarios de Estado y promotores de pro-

gramas culturales de envergadura y como consejeros del caudillo en turno. Más tarde, fusionado y cooptado por el sistema, o bien marginado y expulsado de él. Para José Alfredo, con la victoria del “ala técnica del PRI”, en 1985, concluyó el tiempo en que el intelectual filósofo resultaba útil al sistema. Ha terminado ya la época en que el intelectual filósofo desempeñaba un papel “segundón”. El intelectual-filósofo está ahora recluido en las universidades y alejado de una real incidencia en la vida política de este país.

Gabriel Vargas Lozano, en *Filosofía y sociedad en el México actual*, el segundo ensayo que integra el volumen que ahora presentamos, sitúa el problema en un contexto más general y se plantea el problema del lugar y la función de la filosofía en el marco de la crisis económica y social capitalista mundial, estrechamente asociada a la mercantilización moderna, la ideología y la enajenación. La labor de la filosofía ha sido

tradicionalmente crítica y humanística, opuesta a la “racionalidad del sistema” enajenante. Esto explica, a su juicio, el desplazamiento y la relegación de la enseñanza de la filosofía y su escasa difusión en los medios masivos de comunicación. Los filósofos se han visto desplazados del espacio público y reducidos a las universidades y, dentro de éstas, confinados en los Departamentos, Facultades e Institutos de Filosofía (p. 33). Los filósofos han dejado de ser los orientadores de la sociedad. Su papel ha sido usurpado por los conductores de radio y televisión, quienes están al servicio de los intereses económicos y políticos dominantes.

El diagnóstico de Gabriel Vargas no es totalmente desalentador, en la medida en que plantea que el sistema entraña “una serie de contradicciones que permiten la subsistencia de la filosofía” (p. 35). En su opinión, la tradición filosófica del continente europeo posee una fortaleza

que la nuestra no compare, pues en América Latina la filosofía se ha cultivado “de manera fracturada y su desarrollo plural sólo se ha experimentado hasta el siglo xx” (p. 36), en tanto que en Europa los filósofos ejercieron una labor crítica y constructiva política muy importante, contribuyendo a conformar nuevas instituciones en la modernidad. “En cambio, en nuestros países, nuestros filósofos, con notables excepciones, no se han encontrado a la altura de los acontecimientos históricos” (p. 36). A diferencia de José Alfredo Torres, quien reconoce a los ateneístas un papel crítico muy importante, Gabriel Vargas está lejos de considerarlos precursores intelectuales de la revolución, pues a su juicio se limitaron a criticar el positivismo pero no fueron críticos del régimen porfiriano ni configuraron las instituciones del futuro. Este tema ha sido objeto de apreciaciones muy diversas (véase la de E. Krauze en *Caudillos intelectuales de la Revolución mexicana* y la de Margarita Vera y Cuspinera en *El pensamiento filosófico de José Vasconcelos*, 1979).

Más allá de qué tan justa resulte su propia evaluación de la labor de los ateneístas y su contribución cultural y política al México moderno,

quisiera aprovechar la ocasión para resaltar la importante labor de Antonio Caso en el campo de la docencia filosófica y su participación en el ámbito cultural y la refundación de la universidad como Universidad Nacional, y destacar además la importantísima labor del filósofo Vasconcelos, quien como Secretario de Educación Pública emprendió en su momento la famosa campaña alfabetizadora, auspició el muralismo mexicano y puso en marcha un ambicioso proyecto de edición de la colección de los clásicos para ser distribuida a nivel nacional y popular. Desde entonces, y desde que Alfonso Reyes fundara la Colección “Sepan cuántos...” y desde la creación del Fondo de Cultura Económica, no ha habido empresas públicas tan ambiciosas y comparables en su alcance formativo y cultural. Conviene destacar que Alfonso Reyes merece ser considerado, junto con Ramón Xirau, Ernesto de la Peña y el recién fallecido Carlos Montemayor, uno de los principales humanistas del México moderno y contemporáneo.

El análisis de José Alfredo Torres y de Gabriel Vargas está centrado más en los filósofos de cierta generación, que en la filosofía propiamente. Tal vez habría

que decir de ciertas generaciones, que van de Caso y Vasconcelos a Zea, Salmerón, Rossi y Villoro. Una diferencia muy clara entre sus perspectivas es que José Alfredo Torres no pretende hacer referencia a un contexto mundial más amplio, en tanto que Gabriel Vargas Lozano se refiere al orden económico mundial, e insiste en lo que llama “la estrategia neoliberal” que ha afectado incluso al trabajo del filósofo en las universidades: “los filósofos han tenido que someterse a una lógica productivista, impuesta a las universidades por los últimos regímenes”, si bien reconoce que en las universidades públicas continúa gozándose de libertad de investigación, debido quizás a su escasa incidencia en la vida pública (p. 41). En opinión del autor, ha continuado la “tradición de importación” (p. 41), aunque no deja de reconocer ciertos avances en lo tocante a temas y vertientes tanto modernos como posmodernos y lo que llama un “giro pragmático” hacia cuestiones como el aborto, la equidad, la eutanasia. Su análisis alude a un pacto político entre el gobierno y la oposición, situado en el año 1977, que dio lugar a un resurgimiento de la filosofía política en torno a cuestiones como la demo-

cracia y los derechos humanos, entre otros. Y por último señala a la vertiente de recuperación o rescate del pensamiento filosófico en nuestro país, la llamada “filosofía mexicana”, en el seno de la cual se inscribe su obra más reciente.

A lo largo de su ensayo, Gabriel Vargas transita de México a Latinoamérica y de nuestro continente al mundo, pero en general su tratamiento está centrado en el contexto nacional y latinoamericano. Aboga por el compromiso social y ético de la filosofía, sin que lo anterior signifique limitar el derecho de cada quien a reflexionar libremente sobre los problemas que mejor le parezcan. La pregunta que dirige a los lectores es “¿qué podemos hacer para que la reflexión filosófica cumpla una función en la sociedad mexicana?” (p. 45). Su propuesta es en realidad normativa y está inspirada en la onceava tesis sobre Feuerbach de Marx: el papel del filósofo debe ser no solamente comprender el mundo, sino transformarlo (p. 46). A su juicio, la filosofía se debe ocupar de los problemas reales y ayudar a encontrarles una solución.

Considero que la propuesta de Gabriel Vargas que habría que retomar en estos momentos es la de desarrollar todo un programa

de ilustración pública. Una propuesta que se remonta en buena medida a la tradición filosófica iniciada por Vasconcelos. La filosofía debe ser cultivada no sólo dentro de las universidades y escuelas; su enseñanza debe extenderse a niños y adolescentes, adultos y personas mayores en todos los ámbitos de la sociedad, en la plaza pública y a los ciudadanos (un programa de ilustración pública, que contemple los nuevos espacios de difusión, como la internet). Deberíamos seguir la recomendación de la UNESCO y elaborar un plan de desarrollo de la filosofía, exigir los espacios culturales que ella merece y propiciar la creación de nuevos espacios (café filosóficos, talleres, consejos filosóficos, debates de cine, teatro, blogs, páginas de internet, celebraciones como el Día de la Filosofía (p. 52)). Y emprender de manera conjunta una reforma de la enseñanza de la filosofía en el país (que requiere un diagnóstico, todavía pendiente, de la situación) que atienda los problemas relativos a la didáctica de la filosofía. Insiste en la necesidad de diseñar e impartir cursos de didáctica, de historia de la filosofía en México, y fomentar los vínculos e intercambios entre los filósofos y los científicos,

la interdisciplinariedad, así como desarrollar y fortalecer los espacios de diálogo entre los filósofos.

El tercer ensayo, *La función de la filosofía en México*, de Mauricio Beuchot, hace referencia sobre todo al cultivo profesional de la filosofía. Beuchot destaca el papel de varios filósofos mexicanos que influyeron en la vida social del país, como Caso y Vasconcelos, y destaca el nexo entre los filósofos y la política nacional, pero al mismo tiempo explica la difusión de la filosofía fuera de los ámbitos académicos por la falta de revistas especializadas en esa época, en contraste con el panorama académico actual. Respecto a este contexto, su análisis está centrado en el ámbito universitario, específicamente el de Universidad Nacional Autónoma de México, y hace referencia a las vertientes principales cultivadas en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, de ahí que mencione prácticamente sólo a algunos de sus principales representantes. En este panorama, que muchos juzgarían un tanto limitado y parcial de la filosofía en nuestro país, él mismo destaca su propia línea de investigación, la Hermenéutica, y la utilidad

de la hermenéutica para comprender fenómenos como el multiculturalismo. A su juicio, el filósofo puede incidir en la sociedad y en la cultura a distintos niveles, uno erudito y especializado, mediante la publicación de artículos especializados y libros monográficos, al igual que la docencia; y otro más amplio, en el terreno de la divulgación y difusión, no encerrado en los espacios y las instituciones académicas. Es evidente que para Mauricio Beuchot, el terreno más propio de la filosofía es el académico y su ámbito son las universidades, los institutos y las publicaciones, sin dejar de reconocer la importancia de la labor difusora y cultural de la filosofía, abierta a públicos y a medios más amplios y diversos.

Guillermo Hurtado, en *Hacia una filosofía para la democracia en América Latina. Filosofía y democracia*, emprende una reflexión metafilosófica, como él mismo la llama, cuyo interés no se limita a analizar y comprender el modo en que la filosofía se ha cultivado y se cultiva en nuestro país y en el ámbito latinoamericano, sino aportar vías de acción para fortalecerla.

A lo largo de su ensayo, Hurtado examina la relación entre filosofía y democracia, y toma como

base tres visiones paradigmáticas, las de Gabino Barreda, Antonio Caso y Luis Villoro. De acuerdo con Barreda, la independencia se tradujo en un proceso de emancipación mental y el abandono de la escolástica por un pensamiento guiado por la idea de progreso. Caso se opuso al positivismo y a cualquier intento de imponer una ideología particular. Guillermo Hurtado destaca al respecto que, para Caso, “la democracia no se reduce a una forma de gobierno, sino que es, a fin de cuentas, un ideal de vida basado en virtudes morales como la caridad, la fraternidad y el altruismo” (p. 82). Por último, Villoro sostiene en *Filosofía y dominación* (1976), que la tarea de la filosofía es esencialmente crítica y liberadora, tanto de las conciencias como de los grupos sociales desfavorecidos (p.83). Hurtado comenta que la posición de Villoro se limitaba a una resistencia frente al poder, sin explicar qué podía hacer la filosofía para construir la democracia (pp. 83-84). Mientras que en su obra *El poder y el valor* (1997), Villoro critica directamente a la democracia representativa liberal y en su lugar propone una democracia comunitaria y consensual, inspirada en la comunidad zapatista, y contempla la

posible desaparición del Estado-nación.

Para Guillermo Hurtado, la reflexión política de estos tres filósofos mexicanos —Barreda, Caso y Villoro— puede resultar útil para pensar la democracia en nuestros días y nos ofrece una muestra de ello en la siguiente sección de su ensayo, la tercera, que está centrada precisamente en la cuestión de la relación entre la filosofía, la democracia y la educación. Un tema que ha cobrado una importancia decisiva en el contexto actual, de transición democrática, debido en buena medida a la reforma educativa (RIEMS) emprendida por la Secretaría de Educación Pública.

Hurtado comienza por distinguir entre gobierno democrático y sociedad democrática. Por una parte, “nuestra democracia convive con viejas prácticas anti-democráticas como el elitismo, el autoritarismo y el populismo” (p. 85); y por otra, vivimos una crisis “no de la democracia como ideal social, sino como un sistema político en el que las prácticas democráticas no se han consolidado” (p. 85). A su juicio, la tarea del filósofo, en este contexto, debe ser no sólo reflexionar sobre la democracia, sino impulsarla: “debemos democratizar a la sociedad

para poder democratizar a la política. En esto coincido con Caso, que veía la democracia como un ideal moral que debe ser adoptado por la sociedad entera” (p. 86). Para Hurtado *la filosofía no debe ser una guía, sino una obrera de la democracia* (pp. 86-87).

Lo anterior implica abandonar el modelo elitista del filósofo cortesano o del intelectual orgánico, del filósofo consejero de los poderosos, como Viloro mismo propone, esto es, mantener una distancia crítica con el poder, pero también evitar las posturas paternalistas y mesiánicas y convertirse en un líder revolucionario. “El mejor lugar donde el filósofo puede trabajar a favor de la democracia es la escuela de nivel medio superior. [...] La escuela es el taller de la democracia y es allí donde el impacto social de la filosofía puede sentirse con mayor fuerza” (p. 88).

La filosofía debe instruir a los jóvenes en las diversas habilidades conceptuales, argumentativas, críticas y hermenéuticas que son centrales para la práctica democrática. Para ello, es indispensable que en la escuela de nivel medio superior se enseñen materias o, por lo menos, contenidos de filosofía (pp. 88-89)

“Estoy convencido de que si nuestra filosofía puede ser un medio efectivo para la democratización, y si por ello se politiza en alguna medida, eso no la denigra en lo absoluto” (p. 89). Su proyecto contempla la expansión profesional de la filosofía. Es imprescindible que la comunidad filosófica convenza a la sociedad civil de la conveniencia de impulsar este proyecto en todos los espacios públicos. Esto requiere una comunidad filosófica unida y organizada y ejemplarmente democrática.

La tarea primordial de filosofía en la escuela es impulsar la democracia mediante el desarrollo de habilidades de razonamiento, argumentación y discusión, para tomar decisiones racionales y de manera democrática. Reflexionar críticamente y de manera constructiva sobre los valores centrales de la democracia: la igualdad y la libertad, el pluralismo y la tolerancia. Formar estudiantes autónomos. Hurtado destaca la centralidad del pensamiento crítico y de la lógica, su dimensión ética y política.

“La escuela no debe ofrecer definiciones fijas o cerradas de los valores, pero sí debe enseñar a los alumnos a pensar y discutir acerca de ellos con el fin de

que sean la guía de su acción colectiva.

La nueva asignatura de civismo debería estar diseñada de manera interdisciplinaria por especialistas de filosofía, ciencia política, historia y literatura, de manera que integre las razones, los valores y fines propios de una ciudadanía democrática y creativa. Aparte de los programas escolarizados, habría que impulsar los extraescolares. A diferencia de Rorty, para quien la democracia está mejor sin la filosofía, pienso que la filosofía enseña a hacerse preguntas y es un antídoto eficaz contra la acción embrutecedora de los medios de comunicación y contra toda forma de pensar doctrinal. “Es deseable que los futuros ciudadanos se contagien de las distintas formas de preguntar y objetar —pero también de responder y de convenir— qué ha desarrollado la filosofía a lo largo de su historia” (102).

El libro en su conjunto nos ofrece un rico panorama de la relación entre la filosofía y la sociedad. La que ha habido y hay, y la que podría haber o debería existir en la actualidad. Este libro es una invitación a pensar sobre las condiciones prevalecientes en el presente contexto, de transición política, de cara a la

reforma educativa que el Estado pretende implantar en el Sistema Nacional de Bachillerato de nuestro país. Al respecto, hago una invitación a todos los lectores a visitar la página web del Observatorio Filosófico de México (www.ofmx.com.mx). En lo personal, me inclino por la propuesta de Guillermo Hurtado y comparto su visión de lo que es y debería ser la filosofía, como escuela de la democracia, y me sumo también al proyecto de Gabriel Vargas de desarrollar un programa de ilustración pública. Vargas parece entender este proyecto como un programa que debe rebasar el horizonte de la formación ciudadana entendida en el sentido reduccionista y estrecho en que parecen concebirla la SEP y el modelo de reforma educativa

en curso, que hemos venido criticando y tratando de modificar y enriquecer. Hemos señalado varias fallas y limitaciones sumamente graves del enfoque de la SEP y de la reforma educativa de la educación media superior (RIEMS), que tienden a reducir a los ciudadanos a meros “trabajadores” o maquiladores. Considero que el programa de ilustración pública que Vargas propone en su ensayo, puede y debe verse, en toda su amplitud, como un proyecto formativo de una ciudadanía que trasciende las fronteras nacionales y apunta en dirección a un cosmopolitismo situado, sensible a los problemas de exclusión y atento a las necesidades reales de nuestro contexto, pero abierto a las condiciones y las oportunidades globales. Es imprescindible defender una enseñanza

verdaderamente integral y humanística; una educación pública que reconozca y garantice su lugar a la literatura, las artes y la filosofía; que proporcione una formación verdaderamente integral y desarrolle las capacidades centrales humanas mediante la impartición de las asignaturas filosóficas: introducción a la filosofía, ética, estética y lógica. Una enseñanza no doctrinal de la filosofía, centrada en las habilidades de razonamiento crítico y argumentación, la deliberación y discusión, la práctica de la lectura reflexiva y el cultivo del diálogo inteligente y respetuoso entre pares. Una enseñanza centrada en los valores fundamentales de la democracia, la igualdad y la libertad, el pluralismo y la tolerancia.

CARDENAL, FERNANDO (2008). *SACERDOTE EN LA REVOLUCIÓN, MEMORIAS*. 2 VOLÚMENES, ANAMA, MANAGUA

Juan Monroy García

En esta obra, Fernando Cardenal nos presenta sus vivencias personales como protagonista del proceso revolucionario ni-

caragüense, usando un lenguaje sencillo y ameno, en múltiples ocasiones da voz a diversos protagonistas de la lucha revolucionaria, des-

de dirigentes del gobierno sandinista hasta militantes humildes de base, expresan sus vivencias de las comunidades de base, así como del

Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR).

El primer volumen comprende la experiencia de Fernando Cardenal, como sacerdote jesuita que vivió en la clandestinidad, aborda temas diversos, señala en principio el objetivo de su existencia cuando nos habla de “vida para el amor”, para expresar en seguida la motivación de escribir sus memorias. Como punto importante aborda su formación como sacerdote comprometido con los pobres.

En el mismo volumen habla de su incorporación, en 1970, como docente a la Universidad Centroamericana (UCA), con sede en Managua, y su labor de concientización entre los estudiantes universitarios, así como con la comunidad cristiana en general. Nos comenta también su expulsión de dicha Universidad, así como su transferencia al colegio Centro América a partir del año siguiente, afirma que este colegio se convirtió rápidamente en semillero de cuadros para la insurrección armada, sus estudiantes destacaron posteriormente dentro de la estructura de mando del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). El sacerdote jesuita aborda sobre su ingreso a ser militante del FSLN, nos explica

cómo fue contactado en junio de 1971.

Fernando Cardenal también hace una amplia descripción de su llegada al barrio de Riguero y de las condiciones de penuria en que vivió estando en la parroquia de ese barrio, junto a los jóvenes que integraban esa comunidad cristiana. Posterior al terremoto que destruyó Managua, a finales del año de 1972, en el barrio de Riguero prosiguió la tradición de la vida comunitaria entre sacerdotes y jóvenes universitarios de la pequeña burguesía, quienes se acercaron a los pobres. En esa comunidad también se sintetizó la reflexión bíblica, la celebración de la fe y el compromiso revolucionario.

La comunidad universitaria del Barrio Riguero tuvo gran trascendencia en la historia religiosa del país y en el desenvolvimiento del FSLN. Fue integrada por ex alumnos de colegios privados dirigidos por congregaciones religiosas. Ellos fueron el núcleo fundamental del MCR y prácticamente todos se comprometieron después, de una u otra manera, con el FSLN tomando parte activa en su dirección. Algunos de ellos fueron después comandantes de la revolución, o integraron los cuadros más importantes del Frente; algunos más regaron el com-

promiso revolucionario con su sangre.

Un salto cualitativo en la organización de la iglesia católica progresista, fue la fundación del MCR, el año de 1973, Fernando Cardenal y distintos grupos de jóvenes cristianos provenientes de varias ciudades del país, se reunieron con el fin de fundar esta organización, el sacerdote jesuita había tenido una intensa actividad pastoral de concientización durante los dos años anteriores, a partir de la reunión de reflexión en la casa de ejercicios espirituales La Palmera, en Diriamba, se tomó la decisión de constituir una nueva organización, con el objetivo de seguir fomentado la toma de conciencia y de compromiso cristiano, dentro de los estudiantes y del pueblo en general, ante la situación de intensa injusticia y de profunda desigualdad reinante en el país. En ese momento no todos los grupos estaban radicalizados, sin embargo todos los cristianos asumieron el compromiso de “concientizar, evangelizar, así como organizar” al pueblo trabajador.

Sobre el ingreso de miembros del MCR al FSLN, nos señala Fernando Cardenal que fueron jóvenes cuya procedencia era la burguesía y pequeña bur-

guesía, con una preparación académica sólida, que provocaron cambios al interior del FSLN, contrastando con la formación ortodoxa de los militantes antiguos, estos cuadros nuevos provocaron cambios trascendentes dentro la cultura política, que incidió en el futuro de la organización guerrillera.

Por otra parte, Fernando Cardenal explica cómo se convenció de que la única alternativa para derrocar a la dictadura somocista era la insurrección armada, haciendo notar que la encíclica del papa Paulo VI le sirvió de inspiración, para poder reconciliar su formación religiosa y la teoría revolucionaria.

La represión somocista me fue haciendo pensar poco a poco en que no quedaba en Nicaragua más camino que la violencia revolucionaria. Estaban cerrados todos los otros caminos pacíficos y democráticos... Había una lucha dentro de mí, entre mi formación anterior y las doctrinas y reflexiones que se me iban presentando. En esa búsqueda de lo que Dios quería para mí en Nicaragua, me ayudó mucho la encíclica del papa Pablo VI *Popularum progressio* —El desarrollo de los pueblos— números 30 y 31 sobre todo... El papa

rechaza la insurrección en principio pero pone una excepción: “salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de las personas y dañase peligrosamente el bien del país”.¹

En octubre de 1975, Jaime Wheelock, Carlos Roberto Huembes y Luis Carrión, militante del MCR, así como otros cristianos seguidores de la TP fueron expulsados por la Dirección Nacional del FSLN, acusados de indisciplina ideológica.

Fernando Cardenal ratifica que el MCR estuvo más integrado a la Tendencia Proletaria del FSLN, asimismo expresa su mediación a favor de los tres dirigentes *proletarios* expulsados, para que la Dirección Nacional revocara su dictamen.

Fernando Cardenal manifiesta que como consecuencia de los conflictos suscitados entre las tendencias, se provocó la división dentro del FSLN. Su papel fue de mediar, para que los conflictos se resolvieran de manera civilizada, evitando expulsiones y descalificativos. Para tales fines llegó a presionar a los órganos de dirección del FSLN, solicitando su renuncia, conjuntamente con sus dos hermanos —Ernesto y Rodrigo—.

Fernando Cardenal también nos ilustra sobre el sentido ético del guerrillero, la mística que debía tener el militante sandinista, quien pensaba primero en la prosperidad de los pobres, de los explotados, antes que en el bienestar propio. El sacerdote jesuita nos hace una amplia explicación de la formación cristiana y marxista que recibían los militantes del MCR, cuna de militantes guerrilleros forjados bajo una ética de sacrificio y solidaridad por los pobres y explotados.

El segundo volumen de la obra de Fernando Cardenal está dedicado al trabajo evangélico después del triunfo de la revolución, a su labor dentro del proceso de construcción de la nueva sociedad, que se inicia como responsable con la cruzada nacional de alfabetización, el teólogo de la liberación nos explica la profundidad del proyecto, que pretendió hacer la compilación de la cultura popular y un repertorio de la historia oral.

El sacerdote jesuita también menciona su experiencia como ministro de educación dentro del régimen sandinista. Sus intervenciones en el Vaticano y en el Congreso de Estados Unidos con el fin de terminar el conflicto entre el gobierno sandinista y los grupos contrarrevolucionarios

apoyados por el gobierno norteamericano.

Fernando Cardenal también hace una reflexión tratando de explicarse, del porqué los campesinos de algunas regiones apoyaron a las tropas contrarrevolucionarias, para ello se fundamenta en el trabajo de campo del sociólogo y sacerdote jesuita Peter Marchetti. Cardenal Martínez abunda en el análisis de los factores que originaron la cooperación de los campesinos con la contrarrevolución, afirma que fue muy decepcionante, cuando se enteró que este sector mostraba mucha inconformidad por el rumbo que había tomado el proceso revolucionario.

Fernando Cardenal puntualiza algunos errores del

régimen sandinista, como el hecho de no haber extendido títulos de propiedad, por parte de la reforma agraria, en el momento del reparto de la tierra. Las reflexiones de Cardenal ponen el dedo en la llaga, cuando señala el descuido de parte del gobierno sandinista en relación a los problemas del campo y el abandono de los campesinos.

El sacerdote jesuita también menciona los casos de corrupción y deshonestidad de algunos sandinistas, donde también se vieron involucrados altos dirigentes, que abusando del poder se apropiaron de propiedades en forma indebida, después de perder las elecciones en febrero de 1990 y antes de entregar el

gobierno en abril del mismo año.

Fernando Cardenal hace notar el costo social de la corrupción, así como el desprestigio para la organización sandinista, por los casos de deshonestidad de algunos militantes y dirigentes, que no midieron las consecuencias.

Las memorias de este teólogo de la liberación representan una muestra del trabajo evangélico comprometido con los pobres y explotados de América Latina, así como la confrontación con el poder económico y político en la región.

Notas

¹ *Ibid.*, p. 91.

ABRIR UN DIÁLOGO TRAS UNA SENTENCIA

rosa maría palazón mayoral

Comentario al comentario de *Dialéctica* No. 42

Todo lo que creíamos acabado y terminado [...] parece estar volviendo para luchar en el corazón de nuestros sistemas ultrasofisticados y ultravulnerables [...] La cuenta atrás se extiende [...] en ambas direcciones: no sólo pone fin al tiempo en el futuro sino que se agota a sí mismo en el obsesivo resurgimiento de los acontecimientos del pasado. Una recapitulación

inversa, lo opuesto de una memoria viva, es la *memorización* fanática, la fascinación por conmemoraciones, rehabilitaciones, museificaciones [...] Esto significa la conversión del mismo pasado en un clon [...] y su congelación en una exactitud fingida que en realidad nunca le hará justicia.

Jean Baudillard,
La ilusión vital.

¿Es posible el diálogo a partir de una sentencia? La respuesta es negativa. Sin embargo, no es fácil deshacerse de hábitos que estabilizan pensamientos sin observar que lo criticado intenta abrir, en una revista sería, un problema que conocemos desde su historia efectual. He leído con azoro que Herminia C. Foo Kong Dejo, de la Universidad de

Guerrero, después de elogios merecidos a la revista *Dialéctica*, reseña de manera sucinta los artículos del número 41 (¿esta reseña premia un encuentro loable?). Hay un artículo que le merece sentencias de rabia (no de conveniencia, supongo). Sin duda que cada sociedad es un todo donde nada tiene plena autonomía, aunque sí diferencias específicas. Como cualquier panorama *holístico*, Marx jerarquizó al capitalismo desde su perspectiva, a la que retorno y siempre me llena de nuevas ideas: nadie conoce a fondo la “vasta” obra de Marx porque cada lectura lo amplía y a veces desacredita interpretaciones no pertinentes. Como buen filósofo, economista, esteta y humanista, sus textos admiten ser vitalizados, a menos que momifiquemos razonamientos densos e innovadores.

Hablando de pertinencias: mi artículo es sobre el Ricoeur joven, no muy alejado del tiempo existencial que le robaron en un campo de concentración de Vichy. Si algo quería este hermeneuta era la llegada del socialismo. Sin embargo, pensó con harta frecuencia, teoría cierta pero limitada, que el Estado es instrumento de la clase dominante para hacer cambios que no cambien ninguna de las

reglas fundamentales del capitalismo. Marx analizó más a fondo esta idea; pero no fue un teórico tan excelso en las múltiples facetas del Estado. Desde la época de Stalin, o sea, desde la historia efectual, Ricoeur se pregunta que faltó a este análisis económico, cuál es la ausencia que justificó el infierno staliniano (para actualizarse léase *El imperio* de Kapuscinski: lo hiperbólico del libro no lo desmiente en lo básico). Al leer la rabia de la sentencia disfrazada de reseña, centrada en el título (¿algún filósofo no tiene confusiones?), creí que estaba delante de un marxista de los años 30 a 50, cegado por un prurito defensivo o, espero equivocarme, en alguien que piensa en *Dialéctica* como una revista dogmática, cerrada, cuya línea directriz es que Marx lo dijo todo y nada de su pensamiento puede enriquecerse con fines prospectivos y con problemas que aún han de discutirse. Una reducción, como la que se repite, sobre la concepción de Estado sustentada por Marx incurre necesariamente en confusiones que se detectaron en las prácticas históricas: peligros que estaban a la vuelta de la esquina y escaparon al pensamiento (esto es normal en historia. El pensamiento perfecto sólo se ha atribuido a Dios o se

lo auto-atribuyen los tiranos).

Es indispensable poner encima de la mesa las discusiones dialogantes (si se contesta, es porque se sabe de qué habla el interlocutor): ¿la eliminación total de las clases equivaldría a la desaparición del Estado? ¿Éste sólo es la degeneración de las ideas utópicas estatales que sustentaron los liberales ilustrados? El Estado empírico del neocapitalismo burocratizado acabó siendo una tiranía, es decir, que poco o casi nada tuvo de humanista. En esto, mi postura y la de Paul Ricoeur es que siempre se necesitará una organización política lo más democrática posible que ordene una sociedad y que aplique la justicia distributiva y la retributiva (tal es la médula de la “violencia política” en que coinciden Marx y Weber). ¿Cómo imaginamos que debería ser para lograr factiblemente la democracia e igualdad socialista? Weber es el gran teórico del Estado, y tiene confusiones en lo económico; pero sus aciertos vale la pena repensarlos y reconocer la grandeza que alcanzó desde aquellos años de guerra. Delicado tópico, sigue siendo la organización política que anhelamos (tan alejada de las descalificaciones del DIAMAT y demás horrores).

Nuestra personal visión sesgada es normal. Sólo la mente perfecta e inmóvil no es sesgada. Tampoco escribe artículos.

Para observar una realidad se recurre a ideales bien pensados y utópicos que permitan medir lo positivo o negativo en algún aspecto social (piénsese en *El contrato social* de Rousseau o en la Comuna de París revivida, afinada, idealizada, y con un enigmático poder de Estado, de que se enamoró Marx, ¿cuánto tiempo duró la Comuna?).

Me desdigo. La enumeración de títulos de Marx en desorden y la cita de la carta de Engels a Bloch me sugiere que la autora es joven, recién se dedica a estos menesteres de la teoría, y hasta le parece una tontería esto de las buenas intenciones que están en la base de una *praxis* confiable.

En suma, ¿cuál es la utopía a largo plazo, el quiliasmo que no alcanzaremos a ver, pero que nos moviliza, y cuáles las estrategias a corto plazo para hacer una comunidad donde se realicen

las potencialidades sociales del hombre? Diálogo y no ataques sobre “caricaturizaciones”, “lecturas sesgadas” y “desconocimiento de la vasta obra de Marx”, sin enterarse de la dirección del artículo, los autores en juego y el contexto en que escribieron, es lo que espero, porque un clon inamovible de Marx, escrito supuestamente en mi contra, es una desmesura, a mi juicio, antimarxista.

* Comentario a la reseña de Dialéctica No. 41

JACQUES TEXIER, 17-1-2011.

Tous ceux qui ont connu Jacques Texier se souviendront de lui comme d'un être rare un philosophe engagé en politique, un être de fraternité respirant le bonheur de vivre.

Il est né à Grenoble en 1932. Ses parents, qui étaient communistes ont été de grands résistants (FTP-MOI). Son père, Fernand Texier, ouvrier, puis artisan électricien, devait être, après la Libération, maire de Saint-Martin-d'Hères, la grande banlieue ouvrière.

Il étudie la philosophie. Il enseigne dans un lycée,

puis à l'université de Grenoble. Sa formation première doit beaucoup au marxisme français des années 50-60, enraciné dans la tradition des Lumières, de la philosophie politique allemande, de Kant à Lukacs, et du mouvement démocratique ouvrier. Mais il se tourne très tôt vers le marxisme italien, vers Gramsci, auquel il consacre un livre paru chez Seghers en 1966, soit le premier livre en français sur ce grand philosophe politique, qui dans la débâcle du stalinisme, ouvrait une nouvelle

voie, fondée sur l'idée que l'émancipation politique passe par une émancipation culturelle. Il ne cessera depuis lors d'être un passeur entre un marxisme français, plus immédiatement préoccupé de philosophie et d'économie, et un marxisme italien, tourné vers la pensée de la pratique politique, et surtout plus précocement distant à l'égard des socialismes de l'Est. Il sera élu au CNRS en 1968.

Il devient à cette époque membre de la direction du Centre d'Études et de Re-

cherches Marxistes, dirigé par Nicolas Pasquarelli, animé aussi par G. Labica et L. Sève. Cette vieille institution du Parti Communiste vit alors une brillante période d'ouverture et de confrontation intellectuelle interdisciplinaire, où se croisent historiens, anthropologues (Godelier), linguistes (Pécheux), initiateurs d'une psychiatrie ouverte (Lainé, Bonnafé), économistes (qui relisaient *Le Capital* en vue d'un Programme Commun de la Gauche), et bien sûr philosophes, Althusser, Balibar, Poulantzas et même un jour Lacan. Jacques y joue un rôle actif, dont attestent diverses publications sur la philosophie marxiste. Le fond de l'air était rouge. C'était l'époque de la *Nouvelle Critique*, qu'animait entre autres son ami Jean Rony. Il vécut fort mal la dissolution du CERM.

Esprit indocile, il se battait contre un marxisme mécaniste pour une approche plus historiciste, plus ouverte, éloignée des programmations hasardeuses. En même temps, avec toute la distance qu'il prenait (il devait quitter le Parti Communiste en 1982), il restait attaché à ceux qu'il considérait comme politiquement les siens.

Côté CNRS, il s'insère dans un laboratoire cons-

titué à l'initiative de G. Labica au milieu des années 70, au carrefour de la philosophie et des sciences humaines : un premier lieu d'affirmation collective de chercheurs marxistes sur le terrain académique. Il y tenait une place éminente. C'est là que nous nous sommes rencontrés. C'est à lui que j'ai proposé, en 1986, de créer une revue autour de Marx. Et c'est lui qui a proposé ce nom : *Actuel Marx*. Nous avons pendant plus de 10 ans dirigé cette revue ensemble. Et jusqu'à l'extrême de ses forces, il a, avec Gérard Duménil, Emmanuel Renault et moi-même, piloté la Collection *Actuel Marx Confrontations*. Toujours si élégant au pire de sa longue maladie.

Jacques s'est lancé complètement dans cette aventure. L'idée première était de faire se rencontrer les diverses sortes de marxismes qui s'affrontaient souvent de façon stérile : marxisme italien à la Gramsci, marxisme français à la Althusser, marxisme de Francfort et de Budapest, marxisme analytique anglo-saxon, marxisme trotskiste, etc. Ce fut en France le commencement d'un brassage aujourd'hui consommé. Il s'agissait surtout de faire travailler la tradition marxiste avec les autres grandes formes de pensée et de sciences socia-

les contemporaines, qui ne nous étaient pas moins chères. Tout cela venait après la terrible et générale défaite de la fin des années 70, sur laquelle s'achevait une grande décennie de luttes sociales et intellectuelles, inaugurées par 68. Nous déclarions que tout n'était pas fini, et qu'il fallait reprendre l'initiative à partir de questions fondamentales à poser en termes nouveaux. Jacques a joué un rôle essentiel dans la vie de la revue et il y a publié de nombreux articles.

Il avait toujours porté un regard sans complaisance sur les dérives de la révolution russe, qu'il refusait de voir imputer à la tradition venue de Marx et Engels. Son principal ouvrage, à côté de ses nombreuses contributions autour de Gramsci (notamment du concept de « société civile »), a pour titre *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, PUF 1998. C'est un grand travail qui a reçu un accueil international à travers diverses traductions. Il clôt un certain nombre de faux débats, notamment autour de la « dictature du prolétariat ». Il en ressort que les pères fondateurs du marxisme, dont la pensée politique s'élaborent lentement au détour de multiples circonstances politiques dans lesquels ils interviennent, attribuent au total la plus

grande importance aux institutions de la démocratie.

Nous sommes nombreux à perdre avec lui un ami très

cher, un noble compagnon de route intellectuelle et politique.

jacques bidet

OCHO ESCRITORES LATINOAMERICANOS DEL SIGLO XX

*ociel flores flores y
gloria ignacia vergara mendoza*
(coordinadores)

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES Y
HUMANIDADES
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Los programas universitarios de posgrado tienen entre sus objetivos propiciar una actividad de reflexión intensa y creativa en el ámbito de conocimiento que les compete.

Los estudios literarios no son la excepción, prueba de ello es el presente título, que reúne una serie de trabajos críticos de egresados de los programas de Literatura de la Universidad Autónoma Metropolita-

tana Azcapotzalco y de la Universidad de Colima.

Los ocho textos que componen este libro se detienen en autores clave de la literatura del siglo xx en lengua española, para destacar, desde perspectivas originales, el valor de su obra.

La variedad temática y la concisión del estilo hacen de estas páginas una lectura a la vez útil y placentera.

Los textos estudiados van de la poesía de vanguardia del mexicano Germán Lista y el argentino Oliverio Girondo, a los poemas eróticos de Silvia Tomasa Rivera y la lírica social de Margarita Paz Paredes. En cuanto a la prosa, se nos invita a explorar algunos temas relevantes en la obra de tres escritoras: el simbolismo del espacio en Amparo Dávila; las preocupaciones históricas en *Cartucho*, de Nellie Campo bello, y de la construcción de los imaginarios en *Duerme*, de Carmen Boulosa. El contrapunto lo pone la inmisión en el juego de simulaciones del drama *El Gesticulador*, de Rodolfo Usigli.



DEL PROYECTO A LA TESIS Guía metodológica para la realización de trabajos de investigación

amelia acosta león
(coordinadora)

UNIVERSIDAD JUÁREZ AUTÓNOMA DE TABASCO
VILLAHERMOSA, TABASCO

Este trabajo deriva de experiencias de los autores en la enseñanza-aprendizaje de asignaturas como: *Metodología de la Investigación*, *Herramientas de investigación*, *Métodos de investigación* y *Seminarios I y II*, en los grados académicos de licenciatura, maestría y

doctorado. Su contenido observa la intención de cubrir las temáticas de los programas correspondientes a las materias antes mencionadas.

Si bien su uso se recomienda para las licenciaturas y posgrados en las Ciencias Sociales, éste no se sustrae incluso de otras disciplinas.

Todos comparten la preocupación por cubrir algunas ausencias en literatura del tema, con un lenguaje sencillo y preciso, de tal manera que este trabajo se convierta en un texto de consulta constante para los estudiantes que deben presentar trabajos de investigación con el objetivo de obtener un grado académico.

Los profesores también dedicaron un espacio amplio al intercambio de opiniones y debates con otros cuerpos colegiados que abrigan la división académica donde laboran; esto es, órganos colegiados de la Ciencias Sociológicas, Jurídicas e Históricas de las licenciaturas y del posgrado. Posterior a sus indagaciones, intercambio de experien-

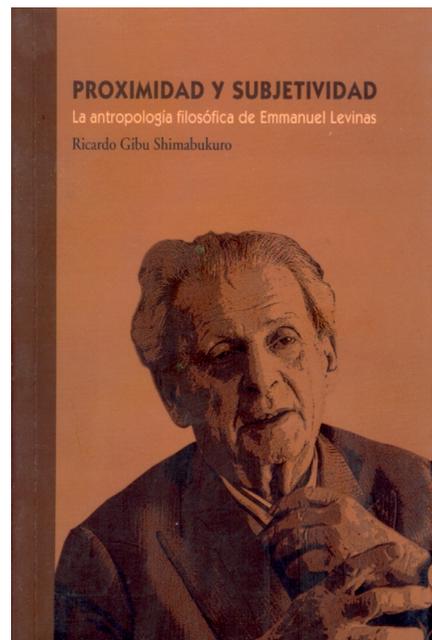
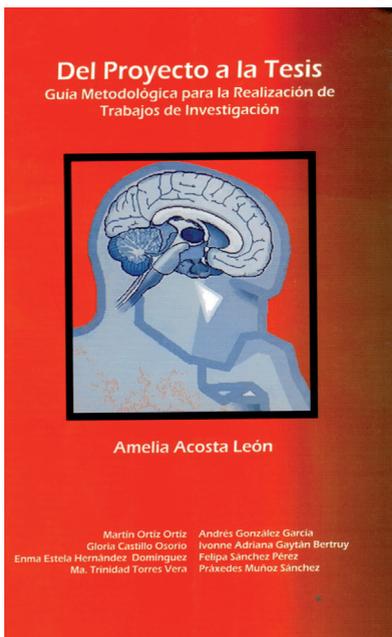
cias, la aplicación de lo teórico en el campo y la obtención del proyecto, protocolo

y/o tesis, los profesores llegaron al siguiente objetivo general: conocer las etapas y las bases del proceso de investigación social de forma clara y precisa, para que los estudiantes la analicen, comprendan y realicen sus trabajos de investigación científica dentro y fuera del aula. Esperamos que esta publicación cumpla el objetivo, sirviendo como un texto complementario para todos los interesados en el quehacer científico.

PROXIMIDAD Y SUBJETIVIDAD LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE EMMANUEL LEVINAS

ricardo gibu shimabukuro
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA

Un estudio sobre el pensamiento de Levinas resulta siempre una empresa ardua y

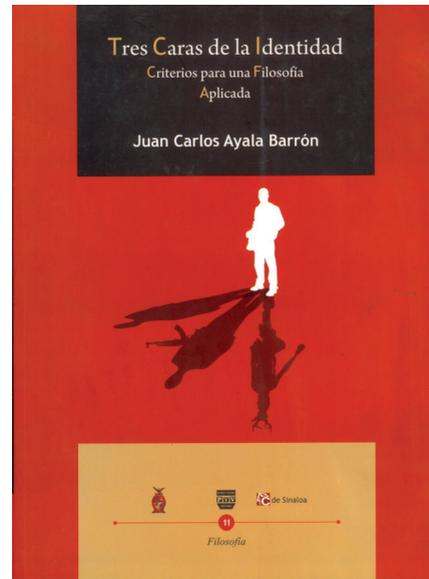


apasionante. En él la filosofía deja de ser una reflexión impersonal mediatizada por la claridad de la representación, para convertirse en una descripción del acontecimiento por el que todo se orienta y se comprende. Acontecimiento de la fragilidad y vulnerabilidad de lo humano, ante el cual sólo cabe el respeto y la responsabilidad.

La pasión o, mejor aún, la “obsesión” levinasiana por el hombre nace de la exigencia de la alteridad, del esfuerzo incesante por expresar el significado que se anuncia en la desnudez y debilidad del rostro. Se trata de una defensa de lo humano que critica toda forma de pensamiento incapaz de reconocer y destacar el significado procedente del otro, al acallararlo y neutralizarlo en la homogeneidad del ser. Se trata de un empeño por no traicionar el significado de la alteridad que se manifiesta de modo inmediato en la pasividad del sujeto.

El intento por expresar esta inmediatez constituye el reto más provocador y fecundo de Levinas a la reflexión filosófica contemporánea: la existencia humana se entiende a partir de la acogida de un significado ético que inaugura el lenguaje y la vincula irreversiblemente con la alteridad. Tal intento llevará a nuestro autor a dialogar con los filósofos que marcaron el inicio de su itinerario intelectual (Husserl y Heidegger, especialmente), no para rechazarlos sino para radicalizar las posibilidades contenidas en sus obras, en orden a explicitar el significado ético que da origen al sujeto.

Este trabajo tiene como objetivo exponer este diálogo y presentar la idea de subjetividad resultante del mismo. Para ello se tendrá en cuenta el itinerario intelectual de Levinas, que va de *La teoría de la intuición en la fenomenología husserliana* (1930) a *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974).



TRES CARAS DE LA IDENTIDAD CRITERIOS PARA FILOSOFÍA APLICADA

Juan Carlos Ayala Barrón
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SINALOA

Esta obra obedece a la encomienda de un compromiso moral, consistente en discutir sobre un tema que tiene varias vertientes –una de ellas imprescindible–: la identidad Sinaloense, abordada en sus fuentes modernas y nacionales, pero concretando a la reflexión nuestra región.

He pretendido –y acaso sea mucho querer– establecer ciertos criterios, buscando demostrar que la filosofía puede dar herramientas para una reflexión de nuestros momentos y espacios, lo que José Ortega y Gasset llamaba el *yo y mi circunstancia*. Hoy, sobre todo, hay una tendencia a desarrollar el pensamiento filosófico en un sentido de aplicación a temas tangenciales, propios de nuestra vida.

¿Por qué no aplicarla, entonces, a fenómenos que desgastan cultural y éticamente a individuos y comunidades, como la violencia y el narcotráfico? Ese ha sido el principal cometido.

UNA CRÓNICA DE SER Y TIEMPO DE MARTIN HEIDEGGER

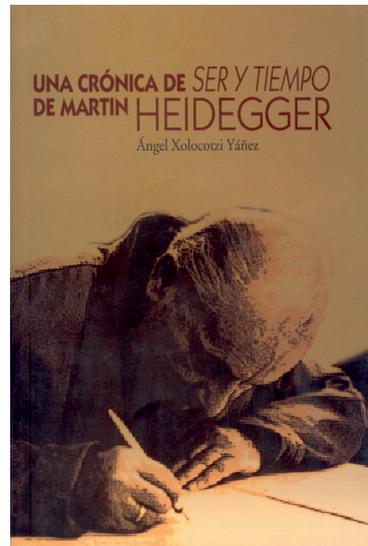
ángel xolocotzi yáñez

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIÓN
Y ESTUDIOS DE POSGRADO

El panorama filosófico contemporáneo se vería completamente diferente si faltara la obra de Martín Heidegger. Su pensamiento ha abierto múltiples direcciones: el existencialismo, la deconstrucción, el pensamiento de la otredad, la hermenéutica contemporánea, etcétera. Asimismo, su diálogo con científicos y artistas hizo que los impulsos de su pensar fueran más allá de los restringidos círculos filosóficos. La radicalidad de sus propuestas dio golpes contundentes, como antes ya lo había hecho Nietzsche, al núcleo de Occidente.

Martin Heidegger alcanzará la gloria filosófica en 1927, al publicar, bajo presión, un libro que rebasaría sus propias expectativas: *Ser y tiempo*. La fuerza de tal escrito lo convertirá en un clásico de la filosofía. Recientemente ha ocurrido un giro en torno al trabajo sobre esta obra y se han abierto nuevas dimensiones a la investigación en torno a sus orígenes y sus alcances.

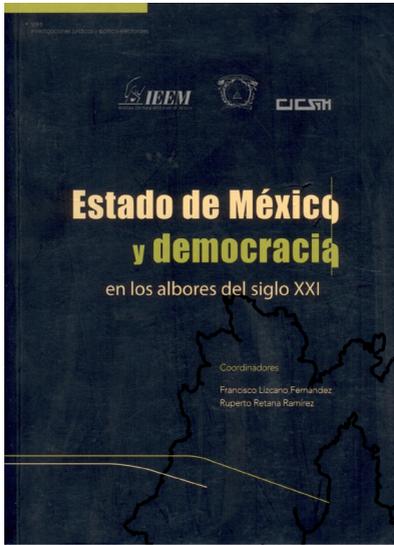
Por otro lado, gracias a la reciente publicación de nuevo material bibliográfico y a la apertura de archivos inéditos, es posible seguir de cerca los acontecimientos de la vida del gran pensador y así sentar las bases para interpretaciones documentadas.



Especialmente en “el caso Heidegger”, es imprescindible seguir con detalle los movimientos de su vida para evitar conclusiones injustificadas como ya hemos visto, por ejemplo, en referencias a su compleja relación con el nacionalismo o a sus intensos diálogos con científicos.

La presente crónica es la primera parte de un proyecto que intenta dar a conocer la relación entre la vida y la obra de Martín Heidegger a partir de documentos y cartas recientemente publicadas, así como de documentación inédita consultada en archivos. Ya que *Ser y tiempo* es el primer gran hito del ingreso de Heidegger en la constelación filosófica contemporánea, esta investigación arranca de la conformación de este libro fundamental para el pensamiento contemporáneo.

Esta es la primera investigación que se lleva a cabo en esta magnitud. Puesto que la influencia de Heidegger ha sido enorme en América Latina, cabe congratularse de que su primera publicación sea en castellano. Este hecho confirma la seriedad y el compromiso del trabajo investigativo que se realiza en los países de la región.



ESTADO DE MÉXICO Y DEMOCRACIA EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI

*francisco lizcano fernández
ruperto retana ramírez*
(coordinadores)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE MÉXICO

De acuerdo con su título, este libro, compuesto por seis capítulos y dos anexos, trata acerca de la calidad de la democracia en una de las principales entidades federativas de la República Mexicana.

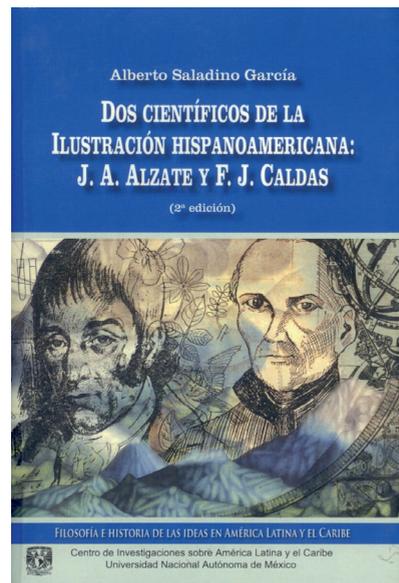
La importancia del Estado en el contexto nacional es indiscutible. De las 32 entidades que integran al país, es la que tienen más habitantes y electores, y ocupa el segundo lugar nacional por el tamaño de su economía. Este texto es fruto, principalmente, del trabajo conjunto de investigadores de la Universidad Autónoma del Estado de México.

DOS CIENTÍFICOS DE LA ILUSTRACIÓN HISPANOAMERICANA: J. A. ALZATE Y F. J. CALDAS

alberto saladino garcía

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dos de las figuras más representativas de la ilustración latinoamericana: José Antonio Alzate (1729-1799), novohispano, y francisco José de Caldas (1771-1816), neogranadino, son analizadas en esta obra desde el punto de vista de su pensamiento y producción científica. La riqueza y variedad de ésta amerita largos y meditados estudios, como el que ahora se pone en manos del lector, quien, creemos, se sentirá complacido de penetrar en el mundo prolífico de los sabios criollos del siglo XVIII y principios XIX, preclaros ejemplos de intelectuales con un profundo compromiso social, al propugnar la renovación cultural y por coadyuvar a sentar las bases tanto de la independencia intelectual como política de nuestra sociedades.

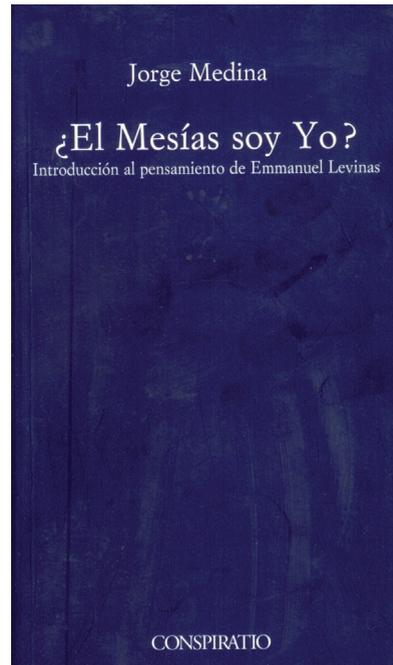


¿EL MESÍAS SOY YO?

jorge medina

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

El propósito de la presente obra es doble. Por una parte busca introducir al lector al pensamiento de Emmanuel Levinas –filósofo que en Latinoamérica sigue siendo poco conocido– y, por otro, indaga sobre la viabilidad de una metafísica no ontológica. Ambas, la introducción al pensamiento, como el examen de la posibilidad de tal metafísica, son tejidas por el mismo hilo conductor: la noción hebrea de “Rostro”. Esto hace que la presente investigación se inscriba más en los estudios de la obra levinasiana a través de la inspiración judaica, siguiendo las huellas de Chaterine Charlier, Salomón Malka o Luc Anckaert, que en los estudios desde otras perspectivas. No obstante, la reconstrucción del pensamiento de Levinas no podía hacerse sólo desde la fuente hebrea. Habría que mirar con igual detenimiento la vena fenomenológica del autor. Al respecto, las obras de Jacques Rolland, Julia Urabayen y Adriaan Peperzak son retomadas como guías en la imbricación de judaísmo y fenomenología



LIC. FELIPE CALDERÓN HINOJOSA.
Presidente de los Estados Unidos Mexicanos.

MTRO. ALONSO LUJAMBIO.
Secretario de Educación Pública.

Comisiones de educación de la Cámara de Diputados y Senadores de la República Mexicana.

La filosofía es y ha sido desde su origen una conciencia crítica de la sociedad fundada en la argumentación, la racionalidad y la búsqueda de un mundo en el que impere la justicia. Su enseñanza ha permitido históricamente que tanto la sociedad como el individuo sean más conscientes y libres.

Nuestro país requiere de una educación basada en la reflexión sobre los actos y normas morales (que sólo proporciona la Ética), en la organización consistente de nuestros pensamientos y la coherencia de nuestras argumentaciones (Lógica), en el cultivo de las formas de la sensibilidad y enjuiciamiento mostradas en las artes y la literatura (Estética) y en el cultivo del diálogo y el respeto a las razones del otro (que es uno de los cometidos de una Introducción a la Filosofía). La filosofía permite que se tenga una mejor comprensión cultural de la nación de la que se forma parte.

A nadie escapa que nuestra sociedad se encuentra en crisis y requiere de soluciones urgentes y a largo plazo. Nuestra juventud es el sector más sensible porque atraviesa un momento de su existencia en que organizará su autocomprensión del mundo y fundamentará los valores que guiarán su acción futura. Por todo lo anterior, no se puede aceptar que se prive a nadie —en

especial a quienes se encuentran cursando la Educación Media Superior— de los bienes de una enseñanza filosófica tal y como lo está haciendo la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS), desde que fue iniciada por el gobierno hace ya dos años y medio.

Tampoco se puede aceptar que un Acuerdo (el 488) que fue producto de nuestro reclamo y que implicó la restitución del Área de Humanidades, así como la reivindicación de las disciplinas filosóficas mencionadas como básicas y obligatorias, pretenda ser anulado mediante argumentos sofisticados. Agreguemos que dicho Acuerdo fue aceptado en forma unánime por las autoridades educativas del país (22/05/09) y publicado en el Diario Oficial de la Federación (23/06/09).

Lo primero que está en el orden del día es la necesidad de la enseñanza de la filosofía mediante cursos íntegros que lleven sus nombres clásicos; impliquen contenidos adecuados y sean impartidos por personas formadas en nuestra profesión, independientemente del método con el cual se enseñen. No aceptamos, por ningún motivo, que se elimine, disminuya, disfrace o distorsione la enseñanza de la filosofía y reiteramos por ello a las autoridades educativas del país nuestra enfática negativa a que esto ocurra.

Las autoridades no pueden poner oídos sordos, como lo han hecho hasta ahora, a una enérgica demanda de la comunidad filosófica, científica y humanística, nacional e internacional, y menos incumplir los acuerdos que se han suscrito si es que en verdad nos encontramos en un Estado de Derecho.

Nuestro país requiere una educación sólida que implique una integración equilibrada de la técnica, la ciencia y las humanidades para lograr que los jóvenes se preparen adecuadamente para los retos del futuro y al margen de la violencia que hoy nos embate por doquier. Esperamos su respuesta.

México, D.F. 8 de agosto de 2011.

MAESTROS, INVESTIGADORES EMÉRITOS Y PREMIOS NACIONALES: Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, Profesor emérito de la UNAM e investigador emérito del SNI (Lo firmó antes de su sensible fallecimiento). Dr. Noam Chomsky (filósofo, Profesor Emérito del MIT-EUA, Doctor Honoris Causa por la UNAM). Dr. Luis Villoro (filósofo, Investigador emérito de la UNAM y Premio Nacional de Filosofía, Historia y Ciencias Sociales). Dr. Mario Bunge (Universidad de McGill, Canadá. Premio Príncipe de Asturias de comunicación y humanidades). Dr. Miguel León-Portilla (antropólogo e historiador, Investigador emérito de la UNAM). Dr. Pablo González Casanova (sociólogo ex Rector de la UNAM y Doctor Honoris Causa por la UNAM). Dr. Gianni Vattimo (Universidad de Turín, Italia). Dr. Michael Löwy (CRSN Francia). Dr. Sergio Fernández (escritor, Profesor emérito de la UNAM, Investigador emérito del SNI, Premio Nacional de Ciencia y Artes. Miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua). Dra. Margo Glantz (escritora, FFYL- UNAM, Profesora emérita de la UNAM así como del Council of the Humanities Fellow, por la Universidad de Princeton, EUA, Miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua). Dr. William McBride (filósofo, presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía). Dr. Evandro Agazzi (filósofo, presidente de la Academia Internacional de Filosofía de las Ciencias, en Bruselas, presidente Honorario de la

FISP. Presidente Honorario del Institut International de Philosophie, en Paris). Dr. Jaime Labastida (filósofo y poeta, ex presidente de la AFM, Premio Nacional de Ciencias y Artes). Dra. Juliana González, Filósofa (Profesora emérita de la UNAM, Premio Nacional de Historia, ciencias sociales y filosofía). Hugo Gutiérrez Vega (poeta y diplomático, Doctor honoris causa de la UAM). Dr. Alfredo López Austin (historiador y Profesor emérito de la UNAM). Dra. Luz Aurora Pimentel (Profesora emérita, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM). Dr. Enrique Dussel (filósofo, Profesor emérito de la UAM). Dr. Arnaldo Córdova (Ciencias Políticas, Profesor emérito de la UNAM). Dr. Enrique Semo (historiador, Profesor emérito de la UNAM). Dr. Rolando Cordera Campos (economista, Profesor emérito de la UNAM). Dr. José Woldenberg (Ciencias Políticas - UNAM). Dr. Enrique de la Garza (sociólogo, Profesor emérito y Premio Nacional de Historia, Ciencias sociales y Filosofía. UAM-I). Dr. Héctor Díaz Polanco (antropólogo, CIESAS, Director de Memoria). Dr. Octavio Rodríguez Araujo (politólogo, Profesor emérito de la UNAM). Dr. Fernando Quesada (filósofo, Profesor Emérito de la UNED, España). Dra. María del Carmen Rovira Gaspar (Filósofa. FF y L-UNAM). Dra. Mercedes de la Garza (historiadora, IIF-UNAM). Dr. Víctor Flores Olea (sociólogo y escritor, Investigador del CEIICH-UNAM). Lic. Carlos Payán Verver (abogado, Director fundador de La Jornada). Ing. Manuel Pérez Rocha (ex rector de la UACM). Dr. Axel Didrikson (Investigador, UNAM, ex director de la Secretaría de educación del D.F.). David Huerta (poeta). Dr. Federico Álvarez (Fac. FYL UNAM, Director de Literatura mexicana). Mtro. Enrique González Rojo (filósofo y poeta, Premio Javier Villaurrutia). Dr. Jorge Eduardo Navarrete (CEIICH)

INSTITUCIONES EDUCATIVAS: Dr. Octavio Nateras Domínguez, Director de la División de CSH-UAM-I. Dra. Estela Morales Campos, historiadora, Coordinadora de Humanidades-UNAM. Dra. Gloria Villegas, Directora de la FFYL-UNAM. Dra. Lilia Oliver Sánchez, historiadora, Presidenta de la Red nacional de Escuelas y Facultades de Humanidades, Filosofía, Letras e Historia (U de G). Dr. Guillermo Hurtado, Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Dr. Adalberto Santana, latinoamericano, Director del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC-UNAM). Dra. Leticia Flores Farfán, Coordinadora del Colegio de Filosofía de la FFYL-UNAM. Lic. Juvenal Vargas, Director de la Facultad de Humanidades de la UAEM. Mtro. Jesús López Rosas, Jefe del Departamento de Filosofía (U de G). Dr. Cuauhtémoc Mayorga Madrigal, Coordinador de la Maestría en Filosofía (U de G). Mtra. Natalia Juárez Miranda, Coordinadora de la Licenciatura en filosofía de la U de G). Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, Coordinador del Posgrado en Humanidades de la UAM-I y Presidente de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política. Dra. Norma Zubirán, historiadora, Jefa del Departamento de Filosofía de la UAM-I. Dra. Rosaura Ruiz Gutiérrez, Directora de la Facultad de Ciencias-UNAM. Catalina Stern Forgach, Secretaria General de la Facultad de Ciencias-UNAM. Luis Estrada, Profesor e investigador de la Facultad de Ciencias-UNAM. Rocío Antúnez (Coordinadora de la Lic., en Literatura, UAM-I). Laura Cázares (Jefa del Área de Literatura, UAM-I). Dr. Antonio del Río, Presidente de la Academia de Ciencias del Edo. de Morelos. Dr. Enrique Galindo Fentanes, Jefe de Departamento Ingeniería Celular y Biocatálisis del Instituto de Biotecnología de la UNAM en Morelos. Dra. Virginia Aspe Armella, filósofa, Universidad Panamericana. Dr. José Manuel Núñez

(Rector UP). Dra. Rocío Mier y Terán (Directora Fac. F y CS UP). Dr. José Alberto Ross Hernández, Director de la Facultad de Filosofía de la U.P. Mtra. Carmen Beatriz López-Portillo Romano, Rectora, Universidad del Claustro de Sor Juana. Dra. Sandra Lorenzano Schiffrin, Vicerrectora Académica (UCSJ). Dr. Paolo Pagliai, Director General de Humanidades (UCSJ). Lic. Gilda Eissa Barroso, Coordinadora Académica de la Licenciatura en Filosofía (UCSJ). Dr. Alexandre S.F. De Pomposo García, Colegio de Humanidades (UCSJ). Dra. María del Carmen García Aguilar, Coordinadora del Centro de Estudios de Género. Fac. F y L-BUAP. Dr. Héctor Guillén, Coordinador de Economía, Posgrado de la UAM-I. M.F. Rubí de María Gómez Campos, profesora-investigadora de la UMSNH y Directora del Centro de Investigaciones para el Desarrollo (Gobierno del Edo. de Michoacán). Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián, Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

ASOCIACIONES: Dra. Paulette Dieterlen, Presidenta de la AFM y de la Sociedad Interamericana de Filosofía. Dra. Carmen Trueba, Vice-Presidenta de la AFM, UAM-I. Dra. Lourdes Velásquez, filósofa, Miembro de la FISP-U Anáhuac. Dra. Judith Botti de González Achaval, Presidenta de la Sociedad Argentina de Filosofía. Dr. José Omar Moncada Maya, Presidente del comité ejecutivo de Historiadores de las Ciencias y las Humanidades A. C. Lic. Ausencio Pérez, Presidente de Ixtli Asociación de profesores de Filosofía de la República Mexicana. Omar Álvarez, Presidente de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, Dra. Aurelia Vargas, Directora del I.I. Filológicas-UNAM). Martha Montemayor, Coordinadora del Centro de Estudios Clásicos, IIFL-UNAM, Tatiana Bubnova, Investigadora del IIFL-

UNAM). Esther Cohen (Premio Nacional, Investigadora del IIFL-UNAM. José Tapia, Investigador del IIFL-UNAM. José Molina Ayala (IIFL-UNAM). Dr. Francisco Piñón (UAM-I) Presidente del Centro de estudios filosóficos Antonio Gramsci. Lic. Juan Carlos Ayala, Presidente del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía. Lic. Virginia Sánchez, Presidenta de la Academia Mexicana de la Lógica. Dra. Célida Godina, filósofa, Posgrado en Filosofía, BUAP. Dr. Antonio del Río, Presidente de la Academia de Ciencias de Morelos. Dr. Alberto Saladino ex presidente de la Asociación de Historiadores en Ciencias y Humanidades. Dr. Luis María Cifuentes Pérez, Presidente de la Asociación de profesores de España. Lic. Mario Alberto Domínguez Castro, Fundación Universitaria Luis Amigó (Medellín, Colombia). Mtro. Clemente Castañeda Valencia, Presidente de la Asociación de Filosofía de Guadalajara. Dr. Roberto Hernández Oramas, Presidente del COAPEUM, Co-director de la revista Dialéctica.

PROFESORES, INVESTIGADORES, CREADORES: Dr. Mauricio Beuchot IIF-UNAM, ex presidente de la AFM. Dr. Cesáreo Morales (FFL-UNAM). Dr. Fernando de Buen Abad Domínguez. Mtro. José Luis Balcárcel (FFYL-UNAM). Dra. Alejandra Quiroz Hernández, profesora de nivel medio superior, CIY. Dr. Julio Muñoz Rubio (CHCH-UNAM). Abraham Nuncio Limón (periodista cultural). Guillermo Fadanelli (escritor). Luis Hernández Navarro (coordinador editorial de La Jornada). Luis Tovar (periodista cultural semanal de La Jornada). Mtra. Carmen Galindo Escritora (FFYL-UNAM). Mtra. Magdalena Galindo, economista (FE-UNAM). Alberto Ruy-Sánchez (escritor). Dr. Walterio Beller (UACJ). Dr. Rogelio Guedea (Universidad de Otago, Nueva Zelanda). Beatriz Sánchez Monsiváis (Profesora de Literatura). Margarita de Orellana (edi-

tora). Margarita Martínez Leal (historiadora). Moisés Rosas (Museo El Estanquillo). David Pablos (cineasta). Carlos Bonfil (periodista, La Jornada). Jenaro Villamil (periodista, Revista Proceso). Sergio Ortiz (Museo del Estanquillo). Rafael Barajas D. (cartonista). Concepción Ruiz Ruiz-Funes, matemática, difusora de la ciencia (Facultad de Ciencias-UNAM). Manuel Lavaniegos (IIFL-UNAM). Dimas Lydio Pitti (escritor panameño). Manuel Montilla (artista plástico panameño). Dr. Josu Landa (fac. de FFYL-UNAM). Dra. Fernanda Navarro (UMSNH). Dr. Ernesto Priani (FFYL-UNAM). Dra. María Díez Canedo Flores (Esc. de Música-UNAM). Dra. Claudia Canales, historiadora, UNAM. Dra. Graciela Cándano Fierro IIFL-UNAM. Dra. Elvira Concheiro, Investigadora (CHCHUNAM). Mtra. Marcela Hersh, compositora mexicana. Dr. Ambrosio Velazco Gómez (IIFL-UNAM). Heriberto Yépez (profesor universitario y escritor, Tijuana, BC). Mtra. Sylvia Jaimes (UANL). Dr. Aureliano Ortega Esquivel (U. de Guanajuato). Lic. Rafael Choreño, FFYL-UNAM. Mtra. Ma. de los Ángeles San Emeterio Pérez, FES Aragón. Dra. Valeria López Vela (CISAV). Mtra. Victoria Altamirano Mejía (IPN). Jorge Jesús García Angulo, Licenciado en Historia y de Filosofía de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas (UCLV). Dr. Napoleón Conde (UPN). Dra. Dalia de Jesús Rodríguez Bencomo (Universidad de Oriente, Cuba). Dr. Álvaro Fernández Márquez-Fernández (U. de Zulia, Venezuela Dir. Filosofía y Praxis latinoamericana). Nancy Núñez (Directora Revista Episteme NS. Universidad Central Venezuela). Margarita Balandria (Directora de la revista Dikayosine, U. de los Andes, Mérida, Venezuela). Dr. Mauricio Malagón (Uruguay, Instituto de perfeccionamiento y estudios superiores). Dr. Sergio Pérez Cortes (UAM-I). Mtra. Fernanda Clavel De Kruyff (UAM-I). Lic. Alfonso Vázquez Salazar (Fac. FFYL-UNAM).

Dra. María Rosa Palazón (IIFL-UNAM). Lic. Sandra Anchondo Pavón (UP). Dra. Alejandra Velázquez (UNAM -UNP). Mtra. Aurora Sánchez Rebolledo (IIFilológicas-UNAM). Dra. Gloria S. Pérez del Valle (UNAM). Dra. Lizbeth Sagols Sales (FFYL-UNAM) Mtro. Roberto Arteaga M. (UNAM) Mtro. Gustavo Ortiz Millán (IIF-UNAM) Dr. Alejandro Herrera Ibáñez (IIF-UNAM) Dr. Homero Galán B. (UACM) Gabriela Guevara R. (UACM) Dr. Juan Monroy García (UAEM). Dra. Elisabetta Di Castro Stringher (UNAM). Ana María Valle Vázquez (FFYL-UNAM). Marco Antonio Jiménez García (FES-Acatlán). Mtro. Pedro Joel Reyes López (FFYL-UNAM). Lic. Lucio Sergio Flores Andrade (CCH-UNAM). Dr. Luis Patiño Palafox (FFYL-UNAM). Mtra. Xóchitl Molina (UNAM). Heriberto Ramírez Luján (U.A de Chihuahua). Dra. Teresa Santiago, Directora de Signos filosóficos (UAM-I). Dr. Gustavo Leyva (UAM-I). Dr. Jorge Rendón Alarcón (UAM-I). Dr. Max Fernández (UAM-I). Dra. María Pía Lara Zavala (UAM-I). Dra. Dulce María Granja (UAM-I). Dr. Jorge Velázquez (UAM-I). Blanca Estela Treviño García (FFYL-UNAM). Ela Urriola Universidad de Panamá, Depto. de Filosofía.

OBSERVATORIO FILOSÓFICO DE MÉXICO: Dr. Raúl Trejo (UA de Chiapas). Dr. Ángel Alonso (CCH-UNAM). Dr. José Alfredo Torres (FFyL-UNAM). Lic. Francisco Javier Concha (ColBach). Mtro. Eduardo Sarmiento (Cefilibre, UAM-I). Lic. Dante Martínez Bello (CCH-UNAM). Mtra. Shirley Florencia (IEMS). Observatorio Filosófico de Jalisco; Observatorio Filosófico de Morelos: Lic. Lucía Agraz Rubín; Mtra. Helena Franco. Mtra. Ma. Guadalupe Estefanía Agraz. Observatorio Filosófico de Guanajuato: Mtro. Francisco García Carpio, Lic. Melanie San Juan González Torres. Lic. Jorge Olmos Torres (BUAP). Dr. Jesús Rodolfo Santander (BUAP). Dr. José Ramón Fabelo (BUAP). Dr. Arnoldo Kraus (UNAM). Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez (BUAP). José Carlos Blázquez (Historia BUAP). Dr. Oscar Correas (CIICHUNAM). Mtra. Carmen Romano Rodríguez (BUAP). Francisco Camacho (Acapulco, Gro.). Dr. Vicente Carrera A. (BUAP). Teresa Sevilla Zapata (UIA Puebla). Luis Ignacio Rojas (BUAP).

Las firmas que, por razones de espacio, no pudieron incluirse se encontrarán en www.ofmx.com.mx. Responsable de la publicación: Gabriel Vargas Lozano, Coordinador del Observatorio Filosófico de México.

PRIMER DIAGNÓSTICO SOBRE LA SITUACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LA EDUCACIÓN MEDIA SUPERIOR

El Observatorio Filosófico de México (OFM), cumpliendo con uno de los objetivos para el cual fue creado, presenta a todos los interesados una información sintética sobre el estado actual que guardan los estudios de filosofía en las instituciones de Educación Media Superior, después de aprobado el Acuerdo 488, que consideraba obligatorias

a las materias de Ética, Estética, Filosofía y Lógica en la Educación Media Superior y como parte del Área de Humanidades.

I. Antecedentes:

En 2008, el actual gobierno inició una “Reforma Integral de la Educación Media Su-

perior” (RIEMS), a partir de la publicación de varios Acuerdos de la SEP, publicados en el Diario Oficial de la Federación.

La RIEMS contempló en estos Acuerdos sólo cuatro Áreas disciplinares obligatorias: **Matemáticas; Ciencias Naturales; Ciencias Sociales y Comunicación**. Excluyó, como lo dio a conocer el OFM, el **Área de Humanidades** y las **materias filosóficas**, que tradicionalmente habían formado parte de la formación educativa en el bachillerato. En el caso de las disciplinas filosóficas, mediante una nota al pie de página, se establece que serán “transversales”. Tampoco aquí se ofrece ninguna fundamentación.

En la RIEMS se instituye también que la educación se realizará siguiendo el método de competencias y habilidades.

En la actualidad, la Educación Media Superior (EMS) en el país comprende un conjunto de instituciones que dependen de diversas instancias. Por ejemplo: “El Colegio de Bachilleres” es nacional y depende de la SEP; existen preparatorias que dependen de las Universidades y otras de los gobiernos estatales; hay instituciones que dependen del Instituto Politécnico Nacional, y muchas preparatorias particulares. Es por ello que las autoridades establecieron, en el marco de la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS), un Sistema Nacional del Bachillerato y diversas asociaciones certificadoras, que tienen el objetivo de definir el grado de aplicación de las competencias, lo que, a su vez, constituye un criterio para evaluar el apoyo presupuestal.

Estas reformas han sido exigidas por la OCDE para “elevar la calidad de la enseñanza” en todos los países que conforman dicha organización.

El OFM ha puesto de manifiesto lo siguiente:

- En el caso de la filosofía, la RIEMS fue iniciada sin consultar a las Asociaciones

filosóficas e instituciones académicas correspondientes.

- La eliminación de las disciplinas filosóficas que han formado parte de los planes y programas de estudio desde la fundación de la Escuela Nacional Preparatoria, en 1867, es un hecho grave que no tiene precedentes.
- La eliminación del Área de Humanidades implica la intención de eliminar la formación humanística.
- El establecimiento del método de competencias sin un análisis a fondo de los especialistas sobre sus alcances y/o límites, constituye un nuevo acto autoritario en un régimen que se dice democrático.
- La integración de un Sistema Nacional de Bachillerato implica, en los hechos, la sustracción de las preparatorias de las Universidades, lo que representa una violación a su autonomía, consagrada en el Artículo Tercero de la Constitución Mexicana.
- Esta fue una de las consideraciones tenidas en cuenta por la UNAM, al negarse a formar parte de la RIEMS.
- Finalmente, es cuestionable la legitimidad de una reforma de esta naturaleza y su implantación, dado que no estuvo sometida antes a una revisión más cuidadosa y a un debate en el seno del Congreso de la Unión.

Frente a la eliminación de las disciplinas filosóficas de la RIEMS, el OFM inició, en 2009, una lucha muy intensa, con el respaldo de prácticamente toda la comunidad filosófica y científica nacional e internacional, que culminó con la publicación del Acuerdo 488 que a la letra dice:

Las competencias disciplinares básicas se organizan en los campos disciplinares de: Matemáticas, Ciencias experimentales, Hu-

manidades y Ciencias Sociales, y Comunicación.

En el caso de las Humanidades y Ciencias Sociales, “el área estará integrada por: Filosofía, Ética, Estética, Derecho, Historia, Sociología, Política, Economía y Administración”

Y se agrega como nota que: “Las humanidades y las ciencias sociales, son dos campos distintos, caracterizados por los correspondientes objetos y métodos de investigación, generados en su devenir, sin menoscabo de las relaciones entre algunos de estos”.

Esta nota constituyó una demanda del OFM debido a la negativa, por parte de las autoridades, para aceptar que se distinguiera una Área de Humanidades. Así que en la RIEMS quedó abierta la posibilidad de constituir dicha Área.

La propuesta fue aceptada por unanimidad por todas las autoridades de Educación Media Superior de la República Mexicana (CONAEDU) el 22 de mayo de 2009, y publicada en el “Diario Oficial de la Federación” con la firma del actual Secretario de Educación Pública, Mtro. Alonso Lujambio, el 23 de junio de 2009.

A partir de ese momento, el OFM consideró que las autoridades habían rectificado su intención de suprimir a las humanidades y a la filosofía; y esperó a que la SEP actuara en consecuencia, esto es, que diera marcha atrás a las reformas de los planes y programas de estudio dirigidos a suprimir y “universalizar” la enseñanza de la filosofía.

El OFM esperó seis meses y en enero, a partir de nuestra queja de que no se estaba cumpliendo el Acuerdo 488, se entrevistó con las autoridades, quienes expresaron que no tenían la intención de hacerlo. Un primer pretexto fue que las instituciones asumían “voluntariamente” y “con autonomía” las reformas impulsadas por la propia SEP.

Este argumento es falaz, debido a que han puesto en marcha toda la Reforma a partir del control que ejercen a través del presupuesto, lo que ha obligado en los hechos a las universidades a la aceptación de la RIEMS en los términos anteriores al Acuerdo Secretarial de junio del 2009.

La única universidad que estableció un límite fue la UNAM, institución que se negó a ingresar a la RIEMS, a través de sus dos subsistemas: Colegio de Ciencias y Humanidades y Escuela Nacional Preparatoria.

El segundo pretexto fue que, de acuerdo con el método de competencias, no se establecerían “disciplinas”. Esta es una nueva forma de eliminar las disciplinas filosóficas, que no se aplica lo mismo en matemáticas, química o física. El mejor ejemplo es la introducción, en el Colegio de Bachilleres (Ciudad de México), de un curso titulado “Construcción de ciudadanía”. Allí se incluyen aspectos filosóficos, sin embargo: a) el objetivo del curso no es y no deberá ser exclusivamente filosófico; b) el diseño del curso elimina aspectos filosóficos fundamentales para la formación ciudadana y c) el diseño curricular elimina la enseñanza de conocimientos de ética, estética, filosofía y lógica que deberían ser abordados en forma separada y sistemática.

El OFM hizo saber a las autoridades que existían también problemas de fondo. Uno de ellos era precisar los criterios profesiográficos para la designación de los profesores, debido a que, durante mucho tiempo, se habían adjudicado los cursos a personas provenientes de otras profesiones (un ejemplo lo encontramos en la Universidad Autónoma de Guerrero en donde 97% de los profesores que ofrecen las disciplinas filosóficas, no tienen dicha formación). Otro problema de fondo consistía en la falta de adecuación de los contenidos filosóficos a las necesidades del país; otro más en ofrecer cursos pedagógicos

para enseñar adecuadamente los temas, y, finalmente, ofrecer una serie de cursos de formación y actualización dirigidos a los profesores de la EMS.

La respuesta de las autoridades educativas ha sido inconsistente, ya que, si bien han declarado públicamente su “bienvenida a la filosofía”, las medidas que se han venido tomando apuntan en una dirección muy contraria, como el OFM ha venido denunciando a través de los medios y ante instancias internacionales, como la ONU.

II. Diagnóstico sobre la situación de la filosofía en la educación media superior

El 28 de mayo de 2010, el OFM organizó un coloquio titulado “La situación de la filosofía en la Educación Media Superior”, con el fin de conocer el estado de la enseñanza de la filosofía en el nivel medio superior y formular un diagnóstico nacional sobre la situación prevaleciente. Si bien no pudieron asistir todos los representantes del país, sí contamos con representantes provenientes del norte, centro y sur del país. A continuación les ofrecemos algunos datos proporcionados por los representantes que asistieron y participaron en este primer foro. Pronto publicaremos en nuestra página de web, y en papel, las ponencias presentadas.

Queremos advertir que **no existe, hasta ahora, un estudio pormenorizado de la situación de la filosofía en la Educación Media**

Superior, pero las ponencias presentadas nos permiten ofrecer una muestra representativa de ella:

1) **En la capital de la República, hasta ahora, tanto en los subsistemas de la UNAM (preparatorias y CCH) como en las Instituciones de Educación Media Superior del Distrito Federal (IEMS-DF) la filosofía se mantiene a salvo, gracias a**

la postura de las autoridades en defensa de nuestra disciplina. Sin embargo, habrá que hacer notar que en el Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM ya se habían realizado recortes a las materias filosóficas, de acuerdo al criterio tecnológico impuesto durante la rectoría del Dr. Barnés de Castro.

En las IEMS-DF se imparten cuatro materias filosóficas obligatorias y una optativa; sin embargo, existe en la actualidad una tendencia a su eliminación debido a su inminente ingreso a la RIEMS debido a la presión de la SEP. El Secretario de la SEP declaró recientemente que esa institución dependía de la institución a su cargo.

2) **En algunas Universidades autónomas se han reducido los cursos de filosofía:**

En las preparatorias de la Universidad Autónoma de Nuevo León, la enseñanza de la filosofía se ha reducido a tres materias: apreciación de las artes; problemas éticos del mundo actual y filosofía. El análisis de los programas de estas materias indica que el contenido filosófico es limitado y no adecuado para el logro de los objetivos.

En las preparatorias dependientes de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla se creó el Área de Humanidades, conformada por las materias: Psicología; Orientación Vocacional, Arte, Cultura Física y un año de filosofía en el primer año. En el tercer año, como propedéutica de Humanidades, se agrega epistemología.

3) **En “El Colegio de Bachilleres” (Ciudad de México), a raíz de la puesta en marcha de la RIEMS, se procedió a cambiarle de nombre y darle un nuevo contenido a la enseñanza de la filosofía. Ahora se llaman:** Filosofía I (Construcción de la ciudadanía) y Filosofía II (Formación humana).

A pesar de la rectificación que establece el Acuerdo 488, en dicho Colegio no se incorporaron las materias de Ética, Lógica, Estética e Introducción a la filosofía.

El cambio de nombre de las materias y el contenido de los programas, aparte de desnaturalizar a la filosofía, permite que se nombren profesores sin la formación adecuada.

Otro ejemplo lo tenemos en las Preparatorias de la Universidad de Guadaluajara, donde, a raíz de la reforma, se cambiaron también nombres y contenidos, eliminando de hecho a las disciplinas filosóficas pre-existentes. La U de G atiende 65% de la demanda del bachillerato en Jalisco.

4) **En diversos planteles no se imparte filosofía.** Ejemplo:

- La SEP tiene una Dirección General del bachillerato que administra Centros de Estudios de Bachillerato, por ejemplo, en el Estado de México. Allí no se imparte filosofía.
- En los bachilleratos tecnológicos: CBTIS (Tecnológico industrial); CBTAS (agrícola) o los CETIS, no se ofrece filosofía.
- En el CONALEP cada Secretaría de educación estatal define las disciplinas que forman parte del plan de estudios. En algunos planteles se imparte y en otros no.

En suma, las autoridades de la SEP decidieron y emprendieron la eliminación de la filosofía en la RIEMS y, después, ante la protesta enérgica de la comunidad filosófica y de amplios sectores de la sociedad, aparentaron rectificar, sin embargo, no han efectuado las rectificaciones y los cambios a la luz del Acuerdo 488 y no

han propiciado ningún otro cambio en esta dirección. Las materias filosóficas son sostenidas, por ahora, en algunos sistemas, pero esto ha dependido más de la tradición y de la firme voluntad de algunos defensores de las humanidades, que de una voluntad de las autoridades de la SEP. Al parecer, las materias “filosóficas” se ponen o quitan en forma aleatoria, como ocurre con el curso de “Ética y valores”, y falta una debida intervención y coordinación colegiada.

El hecho de que la SEP no respete sus propios acuerdos y no los aplique en las Instituciones que por ahora dependen directamente de esa Secretaría, es un hecho grave. El hecho de que no les dé su lugar a las humanidades y a la filosofía en la formación de los estudiantes, es por sí mismo una violación del Artículo Tercero constitucional que define que la educación que imparta el Estado tenderá a formar al estudiante en forma **integral**.

5) **La buena noticia** es que la Universidad Autónoma de Chiapas ha decidido abrir la licenciatura en filosofía, el presente año, sin embargo, se informa que en el Colegio de Bachilleres hay 350 profesores para todas las materias y sólo 10 son egresados de una carrera de filosofía.

En las preparatorias del estado de Chiapas existen 150 profesores y sólo 7 proceden de filosofía. Es por ello que la licenciatura vendrá a cubrir una necesidad de profesores preparados en las materias que imparten.

Consideraciones finales:

- 1) Hay fuertes indicios de una posición expresa por parte de las autoridades de la SEP de eliminar la filosofía en la formación de los estudiantes.
- 2) A pesar de los esfuerzos de la comunidad filosófica mexicana y de las protes-

tas de organismos de gran importancia como la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP), la Red de Escuelas de filosofía, historia, letras y humanidades de la República Mexicana; la Asociación Filosófica de México; la Sociedad Interamericana de filosofía, la Asociación de historiadores de las ciencias y humanidades; el Consejo Universitario de la UNAM y todas las asociaciones de profesores de filosofía que integran el Observatorio Filosófico de México, las autoridades no han cumplido los acuerdos que fueron votados por todas las autoridades educativas del país y publicados en el Diario Oficial de la Federación, y han mantenido un mutismo inexplicable ante los reclamos fundados que hemos presentado.

- 3) El Sistema Nacional de Bachillerato creado, viola la autonomía universitaria establecida en el Artículo tercero constitucional.
- 4) Las medidas que se están aplicando de reducir, disfrazar y eliminar materias filosóficas, producirá tres efectos:

El primero es que privará a millones de estudiantes de una perspectiva filosófica y humanística sólida que permita cumplir de mejor forma cualquier actividad que elijan.

El segundo efecto es que limitará las alternativas de elección profesional y cancelará, para muchos jóvenes, el acceso a ciertas universidades, al clausurar ciertos campos del conocimiento en el nivel medio superior.

El tercero es que debilitará, todavía más, las escuelas y Facultades de Filosofía y Letras del país.

En algún momento las autoridades tendrán que enviar a la Cámara de diputados las reformas aplicadas para su consolidación definitiva. Esto deberá ocurrir pronto, debido a que se iniciará la lucha electoral para la elección del nuevo Presidente de la República.

Las autoridades educativas, los profesores, los estudiantes y, en general, todo aquel que entienda el valor de las disciplinas filosóficas y humanísticas, debería de estar consciente de esta tendencia y tratar de revertirla.

Recordemos que Educar a una persona no es adiestrar.

Atentamente

Observatorio Filosófico de México
México, D.F. 15 de febrero de 2011

APOYO DESDE USA

Dear Professor Gabriel Vargas Lozano,

It is an honor for me to request that you add my name as an endorser of your letter addressed to the Honorable Dr. Felipe Calderon Hinojosa, President of the United States of Mexico (and others) titled IN DEFENSE OF PHILOSOPHY AND THE HUMANITIES IN MEXCIO.

I concur with every word and sentiment expressed in your well-argued missive. Thus, I humbly add my voice to those asking President Calderon Hinojosa (and others) to continue Mexico's excellent and valuable tradition of teaching philosophy in its high schools.

Dr. Rodney G. Peffer
peffer@sandiego.edu

As a citizen of the US, I find it somewhat difficult, even bordering on hypocritical, to urge Mexico to do something that I believe the US should be doing as well: teaching and emphasizing humanities, including philosophy, in high schools as well as in colleges. I am as appalled at the stress on job preparation at the cost of preparation for life and citizenship that permeates my society and that is also making serious inroads into Mexican society.

Linda A. Bell

Emerita Professor of Philosophy and
Director of the Women's Studies Institute
Georgia State University
lbell@gsu.edu

Como ciudadana norteamericana, me resulta un tanto difícil, casi hipócrita, exigir que el gobierno mexicano haga algo que en Estados Unidos también se debería estar haciendo: enseñar y darle especial importancia a las humanidades, incluyendo a la filosofía, tanto a nivel medio superior como a nivel universitario.

Me encuentro muy consternada por el énfasis que en la actualidad se le da a la capacitación laboral en detrimento de una educación integral para la vida y la ciudadanía que permea mi sociedad y que también en México está avanzando de manera preocupante.

Linda A. Bell

Emerita Professor of Philosophy and
Director of the Women's Studies Institute
Georgia State University

Milton Fisk dice en apoyo a nuestro desplegado:

I taught philosophy for 40 years. I found that it is just as important to teach it to stu-

dents 15 to 20 years old as it is to teach it to older students. The younger students are beginning to make important decisions and philosophy can help them avoid unreflective decisions. In addition, they themselves are anxious to learn how to judge when it is important to avoid certain paths and when it is important to adopt other paths. In this age of technology and the struggle for jobs, there is a need for a framework in which both can be understood. Such a framework can be provided by philosophy and other humane studies. Thus, I support the pleas of those who wish to maintain the tradition in Mexico of having philosophy as part of the high school curriculum.

Milton Fisk,

Professor Emeritus of Philosophy, Indiana University, USA

He enseñado filosofía por 40 años y he encontrado que es tan importante enseñarla a estudiantes de 15 a 20 años como a estudiantes de más edad. Los jóvenes estudiantes están empezando a tomar decisiones importantes y la filosofía puede ayudarles a evitar decisiones irreflexivas. Además, ellos están ansiosos de aprender cómo juzgar cuándo es importante evitar ciertos caminos y cuándo es importante seguir otros. En esta era de la tecnología y lucha por trabajos, existe la necesidad de tener un marco teórico (conceptos, prácticas, criterios), dentro del cual pueden ser entendidos. Este marco teórico puede ser provisto por la filosofía y otros estudios humanísticos. Es por ello que apoyo la demanda de aquellos que desean mantener la tradición en México de mantener la filosofía como parte de los estudios medios superiores.

Milton Fisk,

Professor Emeritus de filosofía de la Universidad de Indiana. EUA.

POR LAS HUMANIDADES Y LA FILOSOFÍA EN LA EDUCACIÓN

Declaración final del XVI Congreso Internacional de Filosofía

El Congreso Internacional de Filosofía, organizado por la Asociación Filosófica de México en la Universidad Autónoma del Estado de México, ha reunido durante una semana a más de mil setecientos ponentes, lo cual constituye una muestra de la unidad, fortaleza y pluralidad de la comunidad filosófica mexicana.

Como declaratoria final de este congreso, la comunidad filosófica se manifiesta, por tercera ocasión, en favor del fortalecimiento de las humanidades y de la enseñanza de la filosofía en todos los niveles de la educación y, en particular, en la educación media superior.

La enseñanza de la filosofía en ese nivel es indispensable para formar a los ciudadanos libres, autónomos y críticos que requiere la democracia mexicana. Sin embargo, esto no será posible si la filosofía se enseña dentro asignaturas híbridas e impartidas por profesores sin la formación adecuada.

Nuestra demanda consiste en que, para evitar distorsiones, la filosofía se enseñe de manera sistemática dentro de asignaturas que tengan nombres clásicos como los de

“Ética”, “Lógica”, “Estética” e “Introducción a la filosofía”, como lo establece el Acuerdo 488 y que dichas asignaturas sean impartidas por filósofos profesionales.

Las autoridades de la SEP han afirmado que los planes de estudio de los diversos sistemas de educación media superior brindan una educación filosófica adecuada y completa y que, por lo tanto, los reclamos de la comunidad filosófica son gratuitos. Sin embargo, los datos provistos por la SEP están incompletos, se presentan de manera sesgada y no reflejan la realidad. Un análisis cuidadoso de la situación de los diversos sistemas de bachillerato en el país muestra no sólo que la enseñanza de la filosofía sigue siendo insuficiente y desordenada, sino que se encuentra, desde hace varios años, en un franco retroceso cuantitativo y cualitativo.

La lucha de la comunidad filosófica nacional por la enseñanza de la filosofía es un movimiento nacional de largo aliento, sin ningún tipo de interés político. Nuestro único objetivo es que los mexicanos tengan la oportunidad de recibir una formación integral y humanista, en la que la filosofía tenga el sitio que le corresponde.

Atentamente

Dra. Paulette Dieterlen (presidenta de la Asociación Filosófica de México), Dra. Juliana González Valenzuela (profesora emérita de la FFyL, UNAM), Dr. Antonio Hermosa Andujar (España), Dr. Jaime Labastida (Siglo XXI Editores), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Colombia, expresidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía), Dr. Evandro Agazzi (ex presidente de la FISP), Dr. Luis María Cifuentes (presidente de la Asociación de Profesores de Filosofía, España), Dr. Enrique Dussel (profesor-investigador emérito de la UAM), Dr. Guillermo Hurtado (presidente del Instituto de Investigaciones Filosóficas y miembro del comité directivo del OFM), Dra. Virginia Aspe Armella (Universidad Panamericana), Dra. Carmen Trueba (vicepresidenta de la AFM), Dra. Valeria López Vela (tesorera de la AFM), Dra. Leticia Flores Farfán (coordinadora del Colegio de filosofía, FFyL, UNAM), Mtro. Juan Carlos Ayala (presidente del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía), Lic. Ausencio Pérez (presidente de Ixtli, Asociación de Profesores de Filosofía de la República Mexicana), Lic. Virginia Sánchez Rivera (presidenta de la Academia Mexicana de la Lógica), Dra. Carmen Rovira (FFyL, UNAM), Dra. Mercedes de la Garza (IIF, UNAM), Dra. María Rosa Palazón (IIF, UNAM), Dr. Joao Carlos Salles (director de la Fac. de Filosofía y Ciencias Humanas, UFPA, Brasil), Dra. Laura Benítez (IIF, UNAM, expresidenta de la AFM), Mtro. Gabriel Vargas Lozano (UAM-I, expresidente de la AFM), Dr. Mario Teodoro Ramírez (director del IIF, UMSNH), Dr. Roberto Hernández Oramas (director de la COAPEHUM), Dr. Eduardo González de Piero (director de la F de Filosofía UMSNH), Dr. Marcelino Arias Sandi (F. Filosofía, U. Veracruzana), Mtra. Erika Natalia Juárez Miranda (coordinadora Lic. Fil. U. de C), Dr. Manuel Velázquez Mejía (UAEM), Mtro. Juvenal Vargas Muñoz (director de la Facultad de Humanidades de la UAEM), Dr. Gustavo Levva (UAM-I), Dr. Juan Carlos Moreno Roma (UA Querétaro), Dr. Raúl Trejo (coordinador de la Lic. en Filosofía, UA de Chiapas), Dr. Mauricio Beuchot (IIF, UNAM), Dr. Pedro Stepanenko Gutiérrez (IIF, UNAM), Dr. Medardo Placencia, Dr. Mario Magallón (CIALC, UNAM), Dra. Célida Godina Herrera (BUAP), Dr. Jesús Rodolfo Santander (BUAP), Dr. Ricardo Gibu (BUAP), Mtra. Carmen Romano R. (BUAP), Mtro. Luis Ignacio Rojas (BUAP), Mtro. José Varguez y Ambrosio (BUAP), Mtro. Alberto Isaac Herrera Martínez (BUAP), Mtra. Laura Pinto Araujo (UNAM), Dra. María del Carmen López S. (UNED-España), Mtro. José Luis Balcárcel (FFyL, UNAM), Mtra. María del Rayo Ramírez (UACM), Dr. Tomás González de Luna (FFyL, UANL), Mtra. Casandra Rayas Márquez (UAZ), Lic. Oliver Eduardo López Martínez (CONALEP), Dr. Ruperto Retana (UAEM), Mtro. Gustavo Escobar Valenzuela (ENP, UNAM), Dr. Víctorico Muñoz Rosales (ENP, UNAM), Dr. Julio Muñoz Rubio (CIICH, UNAM), Lic. Rodrigo Guerra López (CISAN), Dr. Raúl Alcalá

Campos (FES Acatlán, UNAM), Dr. José Mendivil Macías (U. de Guanajuato), Dr. Miguel Ángel Sobrino (UAEM), Dra. Marta de la Vega Visbal (Univ. Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela), Dr. Roberto Arteaga Mackinney (FFL, UNAM), Dr. Pedro Enrique García Ruíz (FFL, UNAM), Dra. María del Carmen García (FFL, BUAP), Dr. Napoleón Conde Gaxiola (UPN), Dr. Jorge Velázquez (UAM-I), Lic. Ricardo Lucero Martínez (UPN), Lic. Ulises Ontiveros Ochoa (UPN), Dr. Pablo Lorenzano, Dra. Isabel Guerra Narbona (Sevilla, España), Lic. José Luis Méndez (UANL), Observatorio Filosófico de Morelos: Lic. Lucía Agraz, Mtra. Ma. Elena Franco, Lic. Estefanía Agraz, Dr. Héctor González, Mtra. Marcela Hersh, Lic. Centocochuat Virto, Lic. Xóchitl Virto, Lic. Manuel Reynoso, Mtro. Luis Tamayo, Mtro. Renato Galicia, Dra. Graciela López, Mtra. Nina Green Bogatir, Dr. Antonio Bermejo, Dr. Jorge Jesús García Angulo, Observatorio Filosófico de México: Dr. José Alfredo Torres (vocero Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM), Dr. Ángel Alonso (CCH, UNAM), Lic. Francisco Javier Concha, Mtra. Sylvia Jaime (UANL), Mtro. Cástulo Hernández Galvez (Fac. de F y L, UANL), Dr. Juan Monroy (UAEM), Dr. Cuauhtémoc Mayorga (coordinador de la maestría en Fil. U de G), Lic. Alfonso Vázquez (Fac. F y L, UNAM), Dr. Ramón Espinoza (UA Guerrero), Mtro. Eduardo Sarmiento (UAM-I, Cefilibé), Mtro. Ricardo Mendivil Rojo (UAM-I), Lic. Dante Belló Martínez (CCH, UNAM), Observatorio Filosófico de Guanajuato: Mtra. Melanie González Torres, Universidad de Guanajuato, Mtro. Francisco García Carpio (Universidad de Guanajuato), Mtro. Pedro Joel Reyes López (FFyL, UNAM), Dr. José M. de Teresa Ochoa (UAM-I), Lic. Alfonso Vázquez (FFL, UNAM) Julia Peñaloza (estudiante, UAM-I), Carlos Zaragoza Gibrián (estudiante, U de G), Claudia Karina Huerta Ramos (estudiante FFL, UNAM), César de Rosas (estudiante, FFL, UNAM), Margarita Raquel Estrada Hernández (estudiante CEFTA) y cientos de firmas más.

Responsable: Mtro. Gabriel Vargas Lozano (coordinador del Observatorio Filosófico de México)

Toluca, estado de México, 28 de octubre de 2011.

LA MUERTE DE LAS UNIVERSIDADES

terry eagleton

Crítico literario de la Universidad de Lancaster, Gran Bretaña. El artículo se publicó el 17 de diciembre de 2010 en *The Guardian*

La Academia ha devenido servidora del *status quo*. Este mal se incrementa en forma mucho más profunda que el actual movimiento por el aumento de las colegiaturas.

¿Están las humanidades por desaparecer de nuestras universidades? La pregunta es absurda. Podría ser como preguntarse si el alcohol debiera desaparecer de las tabernas o la egolatría de Hollywood. Así como no puede haber una taberna sin alcohol, no puede existir una universidad sin humanidades. Si la historia, la filosofía y otras materias similares desaparecieran de la vida académica, lo que ello dejaría podría ser tan solo una instalación de entrenamiento técnico o un instituto de investigación empresarial. Pero eso no será una universidad en el sentido clásico del término y podría ser engañoso llamarla de esa manera.

Pero tampoco puede existir una universidad, en el pleno sentido del concepto, cuando las humanidades existan aisladas de otras disciplinas. El más rápido camino para la devaluación de estos temas —repentinamente dispuestos así— es reducirlos a un agregado extra. Los verdaderos hombres estudian derecho e ingeniería, mientras las ideas y los valores son para afeminados. Las

humanidades deberían constituir el corazón de cualquier universidad digna de ese nombre. El estudio de la historia y la filosofía, acompañados de algún conocimiento de arte y literatura, deberían ser tanto para los abogados e ingenieros como para los que estudian en las Facultades de Artes. Si las humanidades no están bajo esta terrible amenaza en los Estados Unidos, es, entre otras cosas, porque ellas han sido entendidas como siendo una parte integral de la alta educación como tal.

Cuando ellas emergieron, primero en su presente forma alrededor del fin del siglo XVIII, las llamadas disciplinas humanas tuvieron un crucial rol social. Este fue el de promover y proteger la clase de valores por los cuales el orden social filisteo tenía un tiempo breve y precioso. Las modernas humanidades y el capitalismo industrial fueron más o menos gemelos de nacimiento. Para preservar un conjunto de valores e ideas amenazadas, se necesitaban, entre otras cosas, instituciones conocidas como universidades, que estuvieran un tanto apartadas de la vida social cotidiana. Esta lejanía significó que el estudio humano podría ser lamentablemente inútil, sin embargo, también per-

mitió a las humanidades lanzar una crítica del pensamiento convencional.

De tiempo en tiempo, como en los tardíos sesenta y en estas últimas semanas en Gran Bretaña, esa crítica “tomó las calles” confrontando “como realmente vivimos” con el “cómo deberíamos vivir”.

Lo que nosotros hemos sido testigos en nuestro tiempo es la muerte de las Universidades como centros de la crítica. Desde Margaret Thatcher, el rol de la academia ha estado al servicio del *status quo*, no al del desafío en el nombre de la justicia, la tradición, la imaginación, el bienestar humano, el libre juego de las ideas o las visiones alternativas del futuro. Nosotros no cambiaremos esto simplemente incrementando los fondos del estado para las humanidades como opuesto a su disminución en nada. Nosotros lo cambiaremos insistiendo en que una reflexión crítica de los valores humanos y principios deben ser centrales a todo lo que se estudia

en las universidades, no sólo el estudio de Rembrandt o Rimbaud.

Finalmente, las humanidades pueden ser defendidas enfatizando cuán indispensables son y esto significa insistir sobre el vital rol que tienen en todo el trabajo de aprendizaje académico, más que protestando que, como una pobre relación, las humanidades no cuestan mucho en ser sostenidas.

¿Cómo puede ser logrado esto en la práctica? Financieramente hablando, no puede ser. Los gobiernos están intentando disminuir las humanidades, no incrementarlas.

¿El hecho de que no se necesite mucha inversión para enseñar a Shelley significa caer debajo de nuestros competidores económicos? La respuesta es que no hay universidad sin investigación humanística, lo cual significa que las universidades y el capitalismo avanzado son fundamentalmente incompatibles. Por tanto, las implicaciones políticas son más profundas que la cuestión del aumento de las colegiaturas.

EL PELIGRO DE LA FILOSOFÍA

mario bunge

Los gobiernos autoritarios intentan sofocar o dominar la filosofía.

Eso se explica porque la filosofía auténtica fomenta lo que Fernando VII llamó “el funesto hábito de pensar”, y quienes han contraído este hábito suelen cuestionar dogmas y autoridades arbitrarias.

Baste recordar la condena de Sócrates, el ensañamiento de la Iglesia cristiana con los pensadores paganos, la condena inicial de las tesis de Tomás de Aquino, la ejecución de Giordano Bruno y de Miguel Servet, la prisión de Galileo, la amonestación de que fue objeto Kant por su soberano, y las limpiezas ideológicas llevadas a cabo por los gobiernos de Stalin, de Hitler y muchos dictadores la-

tinoamericanos, así como del equipo del Senador McCarthy.

Las víctimas de estas persecuciones no aspiraban al poder político: se limitaron a cuestionar ciertos dogmas. Esto fue considerado criminal porque la autoridad arbitraria necesita que los de abajo sean crédulos y sumisos. Los preguntones, los escépticos y los polemistas ponen en peligro al orden establecido. Y la reflexión filosófica comienza por cuestionar lo que suele aceptarse sin examen. Pienso, luego me opongo mientras no me den razones.

Mario Bunge, FRSC. Profesor emérito de la McGill University, Montreal.

BUZÓN DE REVISTAS

LETRAS HISTÓRICAS

Año 1/ Número 1/ Otoño-Invierno 2009

Universidad de Guadalajara

Celina G. Becerra J.

Directora

Jose Refugio De La Torre Curiel

Editor Responsable

Adrien Charlois Allende

Secretario Técnico

Presentación

Entramados

Reflexiones metodológicas sobre el mestizaje en la nueva España.

Una propuesta a partir de las familias del Real de Bolaños, 1740-1822

David Carbajal López

La obra Pía de La Quemada y sus haciendas: del auge al deterioro, económico, 1757-1850

Águeda Jiménez Pelayo

El clero secular del arzobispado de México: oficios y ocupaciones en la primera mitad del siglo XVIII

Rodolfo Aguirre

El alcalde de los chinos en la provincia de Colima durante el siglo XVII: un sistema de representación en torno a un oficio

Claudia Paulina Machuca Chávez

La obra escultórica conmemorativa del LXXV aniversario de la Soberana Convención Revolucionaria de Aguascalientes y su contribución al proceso mitificador de la Revolución Mexicana

Luciano Ramírez Hurtado

Testimonios

Guerrilleros en la penitenciaría de Oblatos

Jesus Zamora García

Lectura de lo ajeno

Los usos del pasado. La historia y la política argentinas En discusión, 1910-1945

Horacio Miguel Hernán Zapata

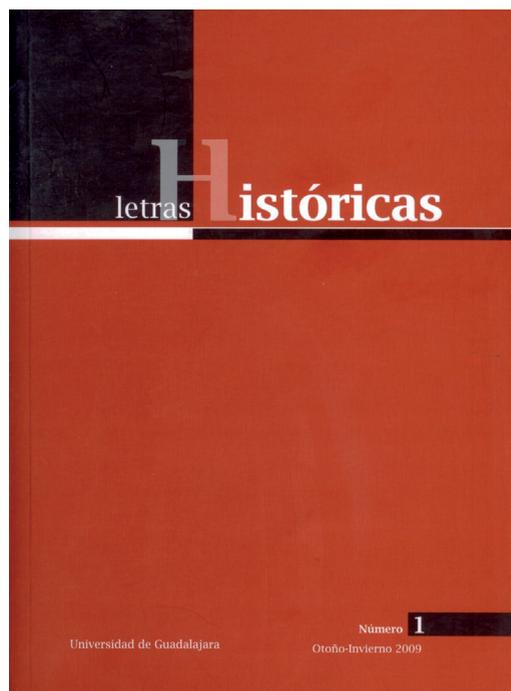
Por un uso reflexivo de las fuentes en la historia y en la sociología

Guillermo Zermeño Padilla

Obituario

Ramón Plascencia Torres: el académico, el hombre

Mayra Susana González Jaime



LETRAS HISTÓRICAS

Letras Históricas / Año 1/ Número 2/Primavera Verano 2010,
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Celina G. Becerra J.

Directora

Jose Refugio De La Torre Curiel

Editor Responsable

Adrien Charlois Allende

Secretario Técnico

Presentación

Entramados

Tres meninas en el laberinto de Foucault

Rafael Villegas

Esclavitud, mestizaje y dinámica demográfica en la Villa de la Asunción de las Aguas Calientes, siglo XVII

Jorge Refugio García Díaz

Organización y reglamentación de la profesión farmacéutica en Jalisco, 1821-1861

Jesús Astrubal Ruiz Alcalá

La idea de Independencia y el orden divino El periódico *La Sociedad* de la ciudad de México, 1864-1867

Alejandra López camacho

En el camino Real. Representaciones, prácticas, y biográficas de los bandidos en Jalisco, México, 1867-1911

Jorge Alberto Trujillo Bretón

“Sin Dios ni ley: violencia, incomprensión y desamparo”. La situación de Tacna, Arica y Tarapacá tras la guerra del Pacífico, a la luz del diario.

El Comercio y la revista *Variedades*, 1910-1912

Paula Hurtado López

Testimonios

Arte y simulación: imágenes de las clases populares en Guadalajara durante el porfiriato

Juan Arturo Camacho Becerra

Lecturas de lo ajeno

Desde México. Apuntes de viaje de los años, 1874-1875

Sergio Valerio Ulloa

Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas

Miguel Ángel Isais Contreras

Paciones frías. Secreto y disimulación en el barroco hispano.

Anel Hernández Sotelo

Obituario

Angélica Romina Martínez Castellanos (1969-2010)

Ana Maria de la O Castellanos



ESPACIOTIEMPO

Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades

Año 2, Número 4, Otoño-Invierno 2009

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Dr. Miguel Aguilar-Robledo

Presidente Editorial

Contenido

IV Congreso Internacional de ordenamiento Territorial "Territorio", Participación Social e Impacto Ambiental" (San Luis Potosí, México, 13 al 16 de noviembre de 2007)

Enrique Delgado López

Dossier

Ordenamiento territorial

Presentación

Carlos Contreras Servín

Propuesta de ordenamiento ecológico territorial, considerando escenarios de cambio climático. Caso de estudio en la Caldera de Huichapan, Hidalgo.

Alejandro Ismael Monterroso Rivas, Jesús David Gómez Díaz, Juan Angel Tinoco Rueda, Esteban Betancourt Hinojosa, Alva Reynoso Valdés.

La transformación del ejido y la gestión del agua en el estado de Morelos

Nohora Beatriz Guzmán Ramírez

Competitividad territorial, concentración urbano-industrial, innovación y entorno global. Una incipiente región de aprendizaje en el centro-occidente mexicano

Adrián Moreno Mata

Implicaciones territoriales del fenómeno de la sequía en la Huasteca Potosina

Marcos Algara Siller, Carlos Contreras Servín, Guadalupe Galindo Mendoza, José De Jesus Mejía Saavedra

Ordenamiento ecológico del territorio costero del estado de Yucatán (POETCY)

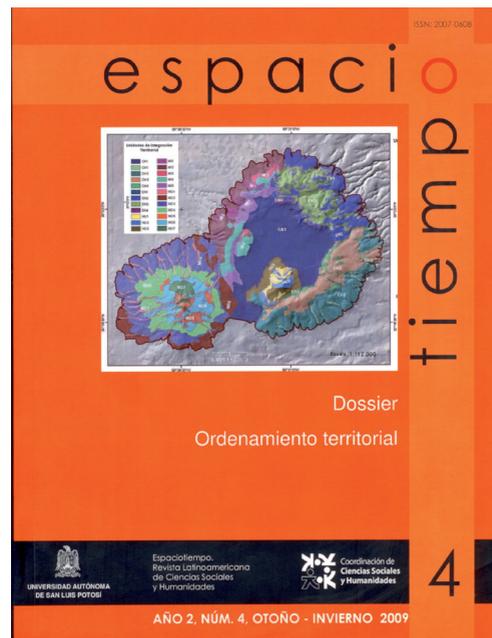
Alfonso Munguía-Gil, Jorge I. Euan-Ávila, Ana García De Fuentes

El empleo de la tipificación probabilística en los aspectos sociodemográficos y su aplicación en el ordenamiento territorial mediante los SIG

María Inés Ortíz Álvarez, Alma Villaseñor Franco, Leticia Gerónimo Mendoza

Reseña

Preocupaciones Geográficas: Milton Santos y un sistema interpretativo de la geografía
Wanderléia Elizabeth Brinckmann



ESPACIO TIEMPO

Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades

Año 3, Numero 5 Primavera-Verano 2010
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Dr. Miguel Aguilar-Robledo
Presidente Editorial

Contenido

Editorial

*Carlos Contreras Servín Y
María Guadalupe Galindo Mendoza*

Dossier

Sociedad y Territorio

El análisis de riesgos de inundación, aspecto clave para la planificación y gestión social del territorio en el sureste de la península ibérica 6

Carmelo Conesa García, Wanderléia E. Brinckmann, Rafael García Lorenzo, Ramón García Marín y Alfredo Pérez Morales

Los expertos no lo saben todo: valoración de paisajes urbanos

Sara Barrasa García

Plazas cívicas y jardines públicos: representación espacial del poder local.

Octavio A. Montes Vega

El ordenamiento territorial agrícola y metropolitano. El caso de los cambios de ocupación del suelo, costo social y las modificaciones territoriales y funcionales del paisaje en el municipio de Texcoco, Estado de México.

Miguel Escalona Maurice

Las posturas geopolíticas en torno a la construcción territorial en México: Una

aproximación a los cimientos de identidad nacional.

María Guadalupe Galindo Mendoza

Ordenamiento territorial local e gestao de riscos ambientais. O caso do loteamento balneario Porto Ferreira, Rio Pardo, Rio Grande do Sul, Brasil.

Wanderléia E. Brinckmann Y Michele Peixoto Friedrich

La agroindustria de la caña de la azúcar en la huasteca potosina

Noé Aguilar Rivera

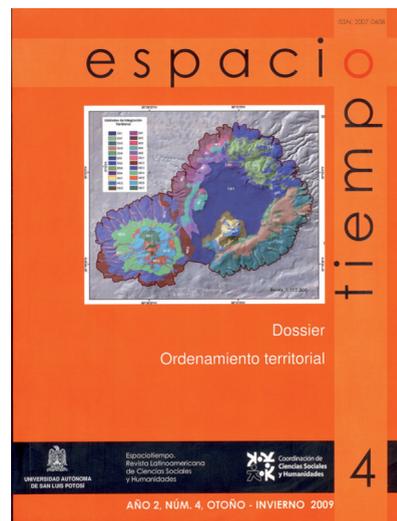
Desarrollo humano, hábitat sustentable y vivienda bioclimática en la huasteca potosina: el caso del Elegido La Morena Tanchachin

Adrián Moreno Mata, Rigoberto Lárraga Lara Y Víctor Benítez Gómez

Reseña

Claude Bataillon: Un geógrafo francés en América Latina, cuarenta años de recuerdos y reflexiones sobre México

Revista



INTERPRETEXTOS

Año 2, Numero 2- 3 Otoño de 2008
Revista de Creación y Divulgación de la
Humanidades
Universidad de Colima

Gloria I. Vergara Mendoza
Directora

Sumario

Son las palabras

La parábola como estrategia discursiva de lo imaginario Simbólico en *Confabulario*, de Juan José Arreola
Lilia Leticia García Peña

Para el que llegue primero
Gerardo González

Toda gente

Rehenes en tierra de nadie
Pedro Zamora Briseño

“Vine a Comala”: historia de vida y vida cotidiana
Alejandro Morales

Arroba/dos

Aguas tributarias
Guillermina Cuevas

Diapasón

Carta al lector

La lectura y el placer. Una formación para la vida
Xavier Rodríguez Ledesma

Políticas públicas de promoción a la lectura: una mirada de frente al cambio de gobierno
Blanca Brambila Medrano

¿Es posible educarse sin lectura?

Juan Carlos Yañez Velasco

Lectura eficaz para una educación eficiente
Rubén Martínez González

Retos de la promoción en el nuevo milenio
Laura Guerrero Guadarrama

Vivir para leer y viceversa: la lectura como actitud social
Francisco Antar Martínez Guzmán

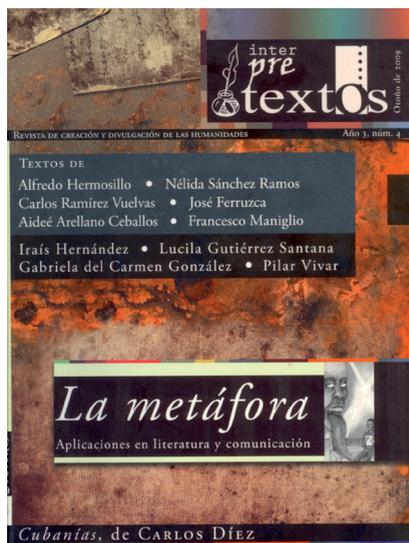
Estilos de enseñar y de aprendizaje universitario: una mirada crítica
Mayre del Mar Herrera Márquez

Lengua labrada

Lectura entre líneas: tránsito entre refranes y poemínimos
Lucila Gutiérrez Santana

Manantiales

La Revolución traicionada, en un texto de Elena Garro: comentarios a su drama *Felipe Ángeles*
Víctor Gil



TÓPICOS

Revista de Filosofía de la Universidad Panamericana

Número 36 Jul. 2009

Héctor Zagal

Editor

Daniel Vázquez

Editor Asociado

Artículos

Revisión de las nociones modernas asumidas como “trascendentales reales”

J. F. Selles

Tomás de Aquino como antecedente medieval de la tolerancia moderna

Ezequiel Téllez Maqueo

Principios precríticos y críticos del pensamiento de Emmanuel Kant

Juan Carlos Mansur

Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental

Ileana P. Beade

Discusiones

The ability to Deliberate. Elements of a Philosophy of Mind

Martin Seel

Do free minds Exist? Commentary to “The Ability to Deliberate” by Martin seel

Carlos Pereda

Deliberation, Action and Normativity. Comments on Martin Seel’s “The Ability to Deliberate”

Gustavo Ortiz Millán

Deliberation and Two Concepts of Mind: A Response to Martin Seel

William Grundy

Reseñas

Carlos LLANO: Ensayos sobre José Gaos: metafísica y fenomenología

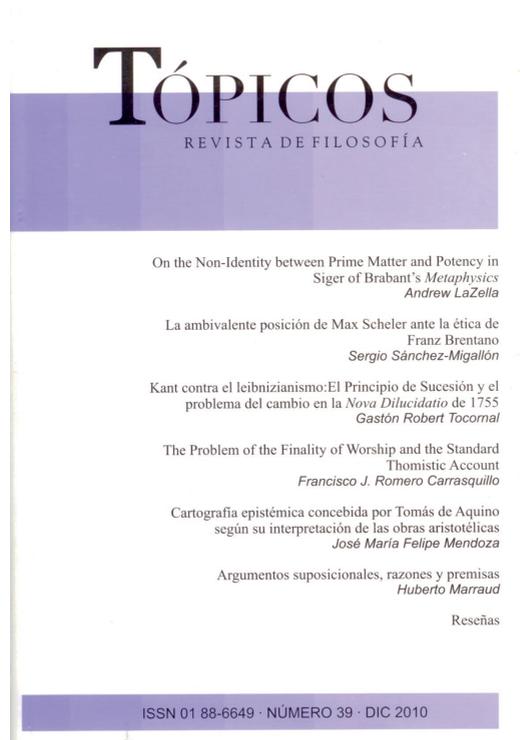
Mariana Flores

Pablo ARCE: Biografía y Guía Bibliográfica. Vasco de Quiroga. Jurista con mentalidad secular

Luis Aaron Patiño

Crescenciano GRAVE: Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling

Edgar F. Rodríguez Aguilar



INTERPRETEXTOS

Año 3, Número 4, Otoño 2009

Revista de Creación y Divulgación de la Humanidades

Universidad de Colima

Facultad de Letras y Comunicación

Gloria I. Vergara Mendoza

Directora

La metáfora

El uso del nombre propio en la obra de Nikolai Gogol

Alfredo Hermosillo

Iconicidad y vanguardia en Espantapájaros (al alcance de todos), de Olivero Girondo

Nélida Sánchez Ramos, Carlos Ramírez Vuelvas

Crisis en los medios periodísticos

José Ferruzca González

Aportaciones del periodismo en el estudio de la juventud rural del estado de Colima, México

Aidee C. Arellano Ceballos

La sospecha permanente. Representación y comunicación: hacia una (des) ontología de lo real

Fabrizio Zota

El imaginario del comunicador en la era de las tecnologías de la información y comunicación

Ma. Alejandra Rocha Silva

Introducción a la problemática teórica de la *media educación*

Francesco Manifoglio

Arroba-Dos: Cubanías

Carlos Díez

Procesos fonológicos en la formación de hipocorísticos

Lucila Gutiérrez Santana

La complicidad de la metáfora en el equívoco acerca de que los desastres son naturales

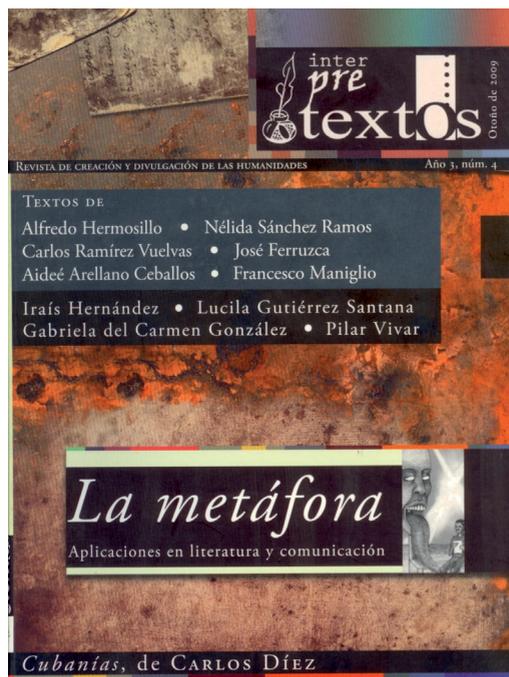
Gabriela del Carmen González

El léxico en los jóvenes: una exploración diacrónica

Iraís Hernández, Pilar Vivar

El dedo en la llaga, el ojo en la nube; *Identidad y memoria en las poetisas mexicanas del siglo XX*, de Gloria Vergara

Aída Aurora Sánchez



INTERPRETEXTOS

Revista Semestral y Divulgación de las Humanidades

Año 4, Número 5, Otoño 2010

Universidad de Colima

Facultad de Letras y Comunicación

Gloria I. Vergara Mendoza

Directora

El umbral del tiempo en la poética de Coral Bracho

Gloria Vergara

Hilda Rocío Leal Viera

La poética del desarraigo: el viajero en la obra de Gilberto Owen y Xavier Villar rutia

Marco Antonio Vuelvas Solózarro

La Datsun

Jorge Vega

México en las prensas del narcotráfico

Carlos Ramírez Vuelvas

Las ropas nuevas del racismo: entrevista a Teun van Dijk

César Colorado

Riesgo sin prevención. Reflexiones sobre la percepción de los jóvenes del VIH/sida

Ma. Guadalupe Chávez Méndez

Ma. Alejandra Rocha Silva

Lucía Stella Tamayo Acevedo

Comunicación, prevención del cáncer cérvico uterino y desigualdad social: apuntes para una hipótesis sobre la relación

José Ramiro Caballero Hoyos

El discurso de los adolescentes sobre las campañas televisivas de prevención del consumo de drogas ilegales

Rosalba Ruíz Solís

José Ramiro Caballero Hoyos

Arrobados: Bajo la sombra del volcán

Rafael Mesina (compilador)

Colgar los tenis. Una referencia contemporánea de los jóvenes y la muerte en el México urbano

Neri Saavedra

Crítica a la *Ortografía de la lengua española*, de la Real Academia Española

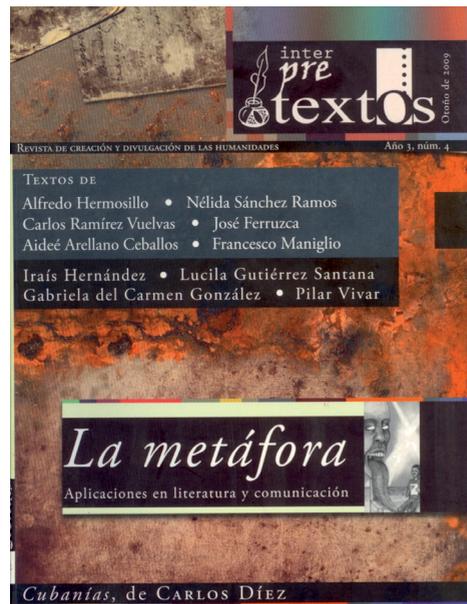
Carlos López

Conocimiento y discurso desde la perspectiva de género

Iraís Hernández Suárez

Memoria e intimidad en *La sombra niña*, de Griselda Álvarez

Ada Aurora Sánchez



XIPE-TOTEK

Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO
(Antes ILFC), Guadalajara. Vol. XIX, No. 4 de publicación 76.31 de diciembre de 2010
Universidad Jesuita de Guadalajara
Dr. Jorge Manzano Sj.
Director

Presentación

Centenario y Bicentenario

Filosofía

Ciclo Filosofía y Educación
Filosofía como paradigma educativo para la ciudadanía en el contexto democrático liberal
Dr. Julio Quesada Martín

DFIH (Departamento de Filosofía y Humanidades, Iteso)

Vive cada día como si fuera el último. Breve análisis de una frase popular desde la filosofía de Heidegger
Lic. Jesus Norberto García Báez

CEFYt (Cibernética, Erótica, Filosofía y Teología)

Introducción a la futurología filosofía
Mtro. Eduardo Quintana Salazar

PARL_RELIG (Parlamento de las Religiones del Mundo)

Ciencia, Opinión, Religiones
César Villa Torres

Literatura

Sicelides musae. Una nueva edad de oro (Égloga IV de Virgilio)
Ramón Sevilla, Sj

Cine

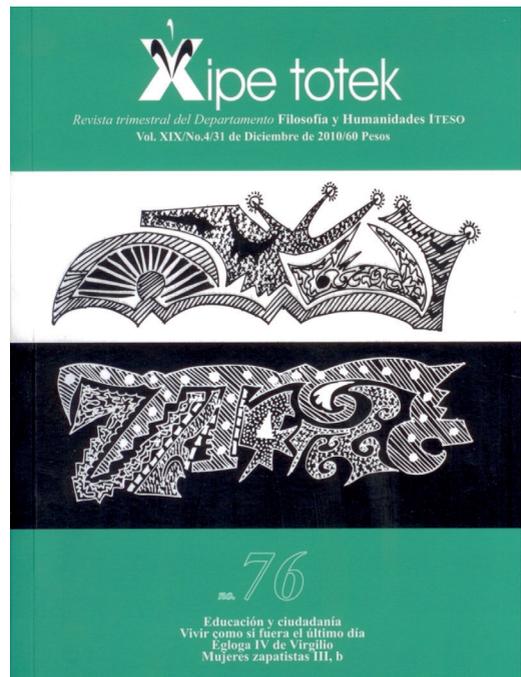
Pederastia de película
Dr. Luis García Orso, Sj

Derechos Humanos

Mujeres zapatistas y las luchas de género III b: En documentos y comunicados del EZLN
Dr. David Velasco Yañez, Sj

Recensiones

Introducción a la filosofía (o guía para perplejos)
Recensión del *Lic. Fernando Suarez Cazares*



COINCIDENCIAS

División de Ciencias Políticas y
Humanidades
Julio-Diciembre 2006 No. 4
Universidad de Quintana Roo

Dra. Boonie Lucía Campos Cámara
*Directora de la División de Ciencias
Políticas y Humanidades*

Presentación

Atisbos y razones

La política petrolera de Venezuela, 1999-2005

Juan Carlos Arriaga Rodríguez

Políticas públicas y migración internacional contemporánea

M. Saúl Vargas Paredes

Coolies chinos en el Caribe, datos de una migración desconocida

Martín Checa-Artasú

Ciencia y técnica en el último tercio del siglo XVIII en México: la construcción hidráulica en el río Xamapa de Medellín, Veracruz

Juan Manuel Espinosa Sánchez

Retos al desarrollo urbano sustentable en una ciudad turística: el caso de Playa del Carmen, Quintana Roo

Bonnie Lucía Campos Cámara

Un acercamiento al tema de las competencias profesionales del profesorado universitario

Addy Rodríguez Betanzos

Los Imprescindibles

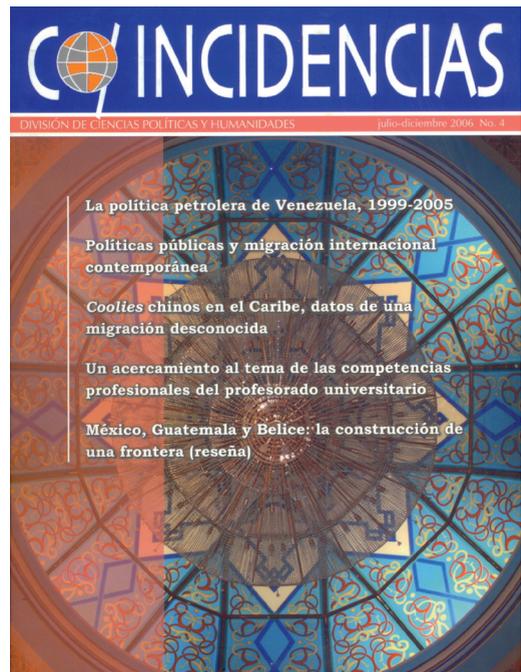
Historia universal de un pueblo a lomo de historiador. Acerca de *Pueblo en vilo*

Arturo E. García Niño

Pasando Páginas

Espacios diversos, historia en común, México, Guatemala y Belice: la construcción de una frontera

Manuel Ángel Castillo, Mónica Toussaint Robot, Mario Vázquez Olivera, Natalia Armijo



COINCIDENCIAS

División de Ciencias Políticas y Humanidades

Enero-Junio 2007 No. 5

Universidad Autónoma de Quintana Roo

Dra. Bonnie Lucia Campos Camara

Directora

Presentación

Atisbos y razones

Del vínculo social a la individualización institucionalizada: huracanes y suicidios en el estado de Quintana Roo

Eliana Cárdenas Méndez

Fronteras de agua. Disputas y reclamaciones territoriales en el Mar Caribe

Juan Carlos Arriaga Rodríguez

Actitudes lingüísticas y lealtad hacia la lengua maya en Quintana Roo

María Elena Sánchez Arroba

La acreditación: una política educativa en la universidad latinoamericana

Addy Rodríguez Betanzos

Proyecto de apoyo a la actividad empresarial de los ejidos y comunidades ecoturísticas

Horacio Espinosa Coria

Challenges and Expectations of Non-Native English Speaking Teachers, some Aspects to Consider in the Teachers Training Process

Magnolia Negrete Cetina

Los imprescindibles

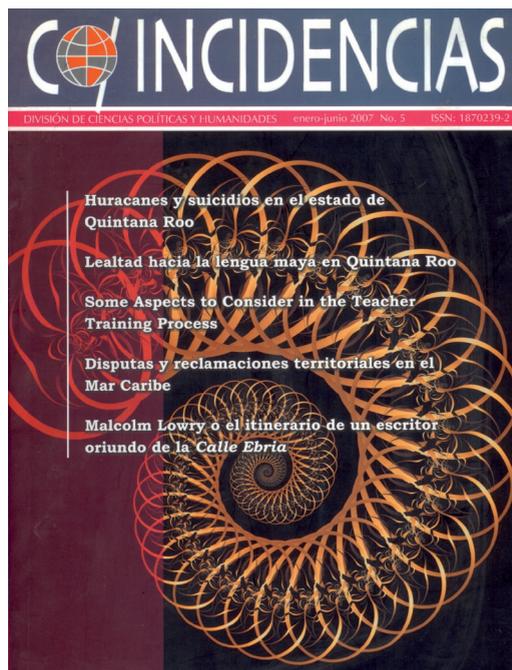
Malcom Lowry o el itinerario de un escritor oriundo de la Calle Ebría

Arturo E. García Niño

Pasando páginas

La participación política de los militares en la transcripción española. Influencias, evoluciones y consecuencias, Carlos Barra-china Lison (2007). México: universidad de Quintana Roo/ Editorial Pomares

Enrique Baltar Rodríguez



ANALOGÍA FILOSÓFICA

Revista de Filosofía, Investigación y Difusión

Año 25-Mexico D.F. Julio-Diciembre 2010

No. 2

Mauricio Beuchot

Director

Artículos

La Nueva Sofística

María Celestina Donadio Maggi de Gandolfi

La Dialéctica de la "idea" en la Existencia
Kierkegaardiana

María J. Binetti

El Renacimiento de la Estética Pragmatista
de Dewey

Sixto J. Castro

Problemas de Metafísica y Ontología en
América Latina

Juan Cepeda H.

Cientificismo y Analogía en las Ciencias So-
ciales

Salvador Jara Guerrero

Miseria del Discurso Literario

Jaime Torres Guillén

Filosofía del Derecho y Hermenéutica
Analógica

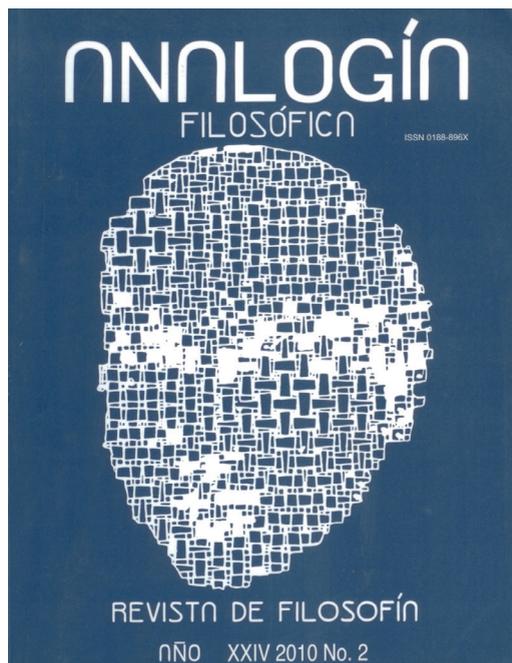
Napoleón Conde Gaxiola

Reseña

Gerhard Schwarz

Est Deus in Nobis

Gabriel Chico, O.P



ANAMNESIS

Revista de Investigación Teológica
Número 40
Julio-Diciembre, Año XX No. 2 2010
Provincia de Santiago de México

Gabriel Chico Sanchez, Op.
Director

Sumario

Superposición del tiempo simbólico y del tiempo Real en el Evangelio de Juan
Michel Gourgues

¿Qué significan los 38 años que yació el Paralítico en el Evangelio de Juan capítulo 5?
Emilio G. Chávez

Albertus Magnus y los animales
Henryk Anzulewicz

Variaciones Antiguas en la interpretación de los Mitos
Paul-Eugene Dion

Pecado Original-Pecado de Origen ¿Condición Humana Falible?
Gabriel Chico O.P.

Caritas in Veritate y el proceso globalizador en América latina y México
Luis Javier Rubio O.P.

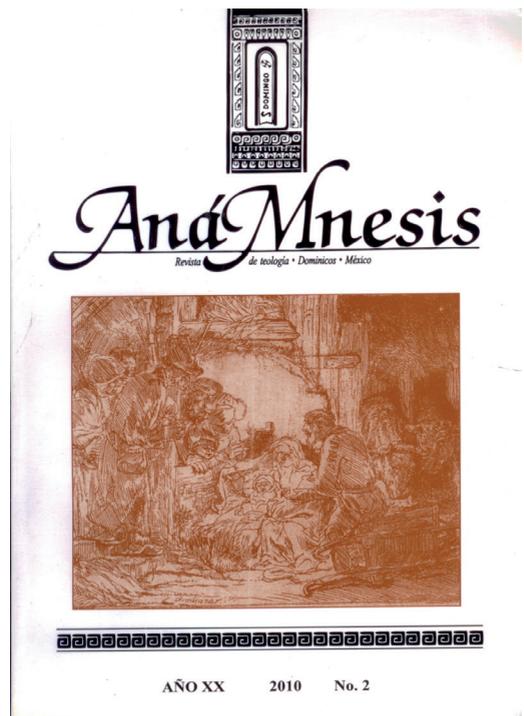
Dios como el otro íntimo y trascendente
Ciro E. Schmidt Andrade

Teología de Juan Pablo II sobre “Dios Padre es Amor”
Enrique Aguayo

Analogía y Hermenéutica: hacia una Epistemología Analógica para el texto narrativo Bíblico y su Teología
George Reyes

Compresión Socio-Hermenéutica de las procesiones de la Semana Santa: el ejemplo de Zamora (España)
Juan R. Coca, Jesus A. Valero Matas Y Francesca Randazzo

Reseñas



ESCRITOS REVISTA DEL CENTRO DE CIENCIAS DEL LENGUAJE

Numero 35/36 Enero-Diciembre 2007
Benemérita Universidad Autónoma de
Puebla

Ligia Rivera Domínguez (Coordinadora)
Francisco Serrano Osorio
Consejo Directivo

Presentación

Artículos

De acuerdos, brillos y transparencias. Análisis semiótico de una imagen publicitaria,
*Concerning Bodies, Sheens and Transparencies-
Semiotic Analysis of a Publicity image*
Roberto Flores

La voz pasiva en español: diatriba gramatical
The Passive Voice in Spanish: Grammatical Diatribe
Lourdes Díaz Blanca

Falacia *ad hominem* en dos periodos religiosos del siglo XIX en Guadalajara. Una perspectiva pragma-dialéctica,
Ad Hominem Fallacy in Two Religious Periodicals from 19th-Century Guadalajara: A Pragma-Dialectic Perspective
Gerardo Gutiérrez Cham

Relación entre lenguaje y escritura desde la perspectiva de la Teoría de la Mediación,
The Relationship between Language and Writing from the Perspective of Mediation Theory
Albert Álvarez González

Hacia una teoría de la escritura: requisitos para la praxis de la escritura creativa y apuntes sobre su didáctica
Towards a Theory of Writing: Requirements for the Praxis of Creative Writing and Notes on its Teaching

María Isabel Alonso Breto

Genero e identidad: *El pez de alabastro* de Bertha Balestra

Genre and Identity: Bertha Balestra's El pez de alabastro.

Maricruz Castro Ricalde

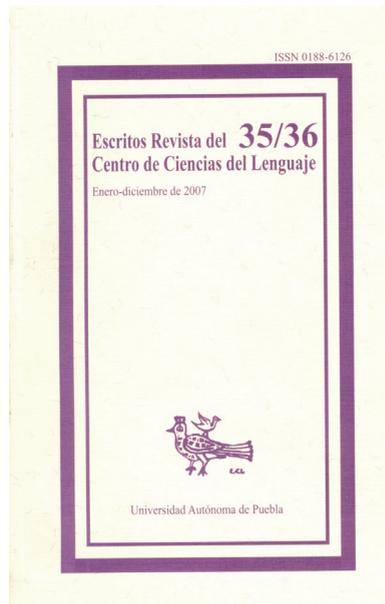
La trayectoria poética de Alberto Quintero Álvarez,

The Poetic Tendency of Alberto Quintero Álvarez

Juan Pascual Gay

Resúmenes en francés

Resúmenes en alemán



ESCRITOS REVISTA DEL CENTRO DE CIENCIAS

DEL LENGUAJE

Numero 37/38 Enero-Diciembre de 2008
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Ligia Rivera Domínguez (Coordinadora)
Francisco Serrano Osorio
Consejo Directivo

Presentación

Artículos

Aportes del estructuralismo para el diseño de una semiótica de la comunicación.
Structuralist Contributions for the Design of a Semiotics of Communication
Jorge Brower

El canto de las Moscas y la predicación sobre la violencia ocultada
El Canto de las Moscas *and the Sermon on Hidden Violence*
Beatriz Vanegas Athias

Vísperas del agua. El erotismo y lo sagrado en Myriam Moscona
Vísperas de Agua. *Eroticism and the Sacred in Miriam Moscona*
Gloria Vergara y Ana Laura Pérez Ibane

La expresión iconográfica y la modalidad verbal en las altas montañas de Puebla
Iconographic Expression and Verbal Modality in the High Mountains of Puebla
Ismael Arturo Montero García

Narración y ética corpórea. Un acercamiento desde las ciencias cognitivas

Narration and Corporeal Ethics: an Approach from Cognitive Science.

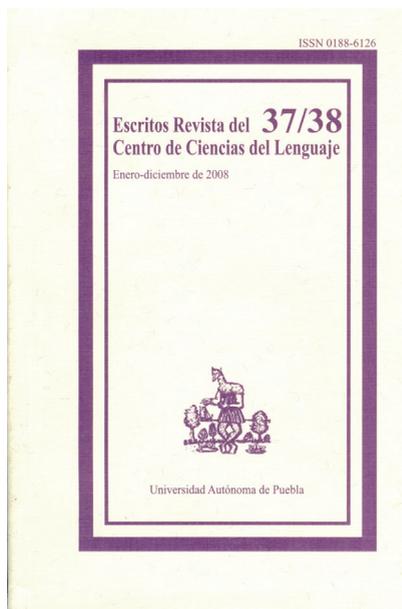
Silvia Kiczkovsky

Las perífrasis verbales de infinitivo y gerundio en dos novelas mexicanas: *Pedro Paramo Y 1767. Una novela sobre el destierro de los jesuitas mexicanos,*
The Verbal Periphrases of the Infinitive and the Gerund in two Mexican Novels: Pedro Paramo and 1767. Una novela sobre el destierro de los jesuitas mexicanos
Adriana Ávila Figueroa

Nietzsche contra Wagner, Wagner contra Offenbach. Una contribución estética al "Caso Wagner"
Nietzsche versus Wagner, Wagner versus Offenbach: An Esthetic Contribution to "The Wagner Case"
Gerardo Arguelles Fernández

Resúmenes en francés

Resúmenes en alemán



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 enviados en un disquete de 3½ pulgadas, junto con tres impresiones en papel, que serán los originales previamente revisados por el autor.
- Envíe una breve nota biográfica de cinco renglones y su dirección completa, incluyendo teléfono, fax y dirección electrónica.
- Para las citas, se podrá recurrir a cualquier forma aceptada internacionalmente.

Oficinas de *dialéctica* en Puebla:

Av. Palafox y Mendoza 227, Centro,
72000, Puebla, Puebla.
Tel. y fax: 01 (222) 246 10 02
e-mail: rhormas@yahoo.es

En la ciudad de México:

Apartado postal 21-579,
México, DF.
Tel. y fax: 01 (55)56 17 79 27