

NOVEDADES

En el nombre de Dionysos. Nietzsche el nihilista antinihilista Herbert Frey

Para Nietzsche el nombre de Dionysos, el dios griego originalmente procedente de Asia, se convierte en la metáfora de una comprensión del mundo que no niega la condición trágica de la existencia humana, sino que aun en su tragicidad logra afirmarla. Dionysos representa la recuperación de la visión del mundo griego; la afirmación de la Tierra, de la sensualidad y del erotismo. Pero Dionysos es también el concepto opuesto al Crucificado, al cristianismo; a 2000 años de una concepción cristiana hostil a los sentidos.

El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida Michel Foucault

En estos escritos sólo en apariencia "laterales", Foucault relaciona con claridad de síntesis los saberes y las luchas: así, por ejemplo, revisa la función de la policía, las interpretaciones del terrorismo y de la violencia política, la dinámica de los nacionalismos, la medicalización de la sociedad, la situación de las instituciones penitenciarias. De estos textos surge un Foucault muchas veces coloquial, que articula sus ideas en el cruce entre la erudición y esa cotidianidad que se desprende de los programas televisivos, de la lectura de los diarios o de los sucesos puntuales en los que ha decidido intervenir. El criterio de selección de los textos aquí reunidos incorpora los nuevos horizontes de lectura abiertos por los trabajos de Foucault recientemente publicados. En este sentido, el presente volumen busca funcionar como un puente entre sus cursos y sus libros, así como entre sus investigaciones y la actualidad. *El poder, una bestia magnífica* inicia una serie abierta, que contribuirá sin duda a una mejor comprensión del pensamiento foucaultiano.

La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias Brígida von Mentz (coord.)

Si antes las sociedades buscaban protegerse de la naturaleza, hoy es la naturaleza la que requiere protección de las sociedades humanas, pues en la actualidad los riesgos y efectos secundarios derivados de la industrialización y la aplicación de las tecnologías ponen en peligro al mundo. En este libro se presentan los resultados de discusiones interdisciplinarias llevadas a cabo en un seminario en el cual se trató la relación que los seres humanos tenemos hoy con la naturaleza.

dialéctica

Nueva Época ■ Año 37 ■ Número 45 - 46 ■ enero-junio, julio-diciembre 2013 ■

Nueva Época ■ Año 37 ■ Número 45 - 46 ■ enero-junio, julio-diciembre 2013

TEXTOS DE:

William L. McBride: Las formas de la violencia en el mundo actual • W.F. Haug: ¿Sociedad civil o sociedad burguesa? • Jaime Ortega y Víctor Hugo Pacheco: *Ethos* y colonialidad. Diálogo entre Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano • Uliyanov Marín: Marxismo y estética • Roberto Fineschi: Marx y la MEGA² • Marcello Musto: El Manifiesto Comunista en Italia • Horacio Cerutti-Guldberg: Homenaje a Arturo Andrés Roig • In memoriam y otros autores.

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

\$ 60.00 pesos



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE PUEBLA

RECTOR

ALFONSO ESPARZA ORTIZ

SECRETARIO GENERAL

IGNACIO MORALES HERNÁNDEZ

dialéctica

DIRECCIÓN

ROBERTO HERNÁNDEZ ORAMAS
GABRIEL VARGAS LOZANO

CONSEJO EDITORIAL

JUAN MORA RUBIO+
ALFONSO VÉLEZ PLIEGO+
SILVIA DURÁN PAYAN
MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
MARIO SALAZAR VALIENTE +
JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO
LUIS ARTURO JIMÉNEZ MEDINA
GERARDO DE LA FUENTE LORA
GILBERTO VALDES GUTIÉRREZ

**CONSEJO ASESOR Y COMITÉ DE
ARBITRAJE NACIONAL
E INTERNACIONAL**

Adolfo Sánchez Vázquez+, Pablo González
Casanova, Enrique Semo, Sergio Bagú+,
Agustín Cueva+, Angelo Altieri, Sergio de la
Peña+, Jaime Labastida, Georges Labica+,
(Francia), István Mészáros, (Inglaterra), Luis
Villoro Toranzo, Wenceslao Roces+, Luis
Cardozo y Aragón+, Adam Schaff +(Polonia),
Giuseppe Vacca (Italia), Elmar Altvater
(Alemania), Vjdoslav Mikecin (Croacia),
Francisco Fernández Buey+ (España), Ruy
Mauro Marini+ (Brasil), John Holloway
(Inglaterra), Juan Brom+, Samir Amin
(Senegal) Arturo Andrés Roig+ (Argentina)
Victor Flores Olea, Nestor García Canclini,
Arnaldo Córdova, Lucio Oliver Costilla.

**CONSEJO DE COLABORACIÓN
NACIONAL**

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

Dialéctica

Revista semestral,
nueva época. año 37 núm. 45-46
enero a junio y julio a diciembre de 2013

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

Núm. de certificado de licitud de título:

En trámite

Núm. de certificado de licitud de contenido:

En trámite

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
rhernandezoramas@gmail.com
Tel. y Fax: 01-222-2461002
Puebla, Pue.

Información y pedidos en la
Ciudad de México: gvl@xanum.uam.mx
Cel: 044-55-35106032

Precio por ejemplar: \$60.⁰⁰

dialéctica

Nueva Época ■ Año 37 ■ Número 45-46 ■ enero-junio, julio-diciembre 2013

Editorial: México: saldos del neoliberalismo, 4

Ensayos: Las formas de la violencia en el mundo actual. Entre distintos tipos de violencia, *william l. mcbride*, 9 • ¿Sociedad civil o sociedad burguesa? Ambivalencia o dialéctica de un concepto clave, *wolfgang fritz haug*, 19 • *Ethos* y colonialidad en América Latina. (Un debate hipotético entre Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano), *jaime ortega reyna* y *victor hugo pacheco Chávez* 34 • Categorías filosóficas del materialismo dialéctico aplicadas a los fenómenos estéticos, *ulianov marín*, 53 • Algunos elementos para una teoría de las relaciones sociales de corrupción, *victorino barrios dávalos* y *alfredo carlos victoria marín*, 73 • Inteligencia social: una aproximación desde la gestión de la organización, *luis felipe triana casallas* y *luis gabriel forero herrera*, 87 • Karl Marx después de la edición histórico-crítica (MEGA²): un nuevo objeto de investigación, *roberto fineschi*, 109 • Difusión y recepción del "Manifiesto" en Italia desde 1889 a 1945, *marcello musto*, 135 • Para continuar la antropofagia de un Calibán. Homenaje a Arturo Andrés Roig, *horacio cerutti-guldberg*, 150

Artículos: Panamá tiene más "billonarios" en 2012, *marco a. gandásegui, hijo*, 161 • Las humanidades y la universidad contemporánea, *aveliano ortega esquível*, 163 • Luis Cardoza y Aragón: ensayar la memoria, *norma garza saldivar*, 172 • La cultura y las humanidades en el México del futuro, *gabriel vargas lozano*, 180 • Pablo González Casanova: la construcción de la democracia en el siglo XXI, *jaime torres guillén*, 185

Semblanza: Carlos González Durán, *In memoriam*, *gabriel vargas lozano*, 195

En defensa de la filosofía: México, 197 • España, 224 • Panamá, 236

Homenaje al doctor Adolfo Sánchez Vázquez: Palabras de introducción a la mesa de homenaje, *paulette dieterlen*, 242 • Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez, *elisabetta di castro*, 243 • Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez, *gabriel vargas lozano*, 248 • En memoria de Adolfo Sánchez Vázquez, *jaime labastida* 252 • Adolfo Sánchez Vázquez en un espejo, *in memoriam*, *maría rosa palazón mayoral*, 255 • La aportación de Adolfo Sánchez Vázquez a la estética marxista, *héctor solano ríos*, 262

Libros: Juan José Monroy García, *La Iglesia católica en Nicaragua. Entre el poder y el compromiso con los pobres*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2012. 151 pp., *mario magallón anaya*, 270 • Luis María Cifuentes y José María Gutiérrez (coords.), *Filosofía: investigación, innovación y buenas prácticas*, Barcelona, Grao, 2010, 184 pp., *juan carlos garcía fONSECA*, 273 • Marcello Musto (coord.), *Tras las huellas de un fantasma: la actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 2011, 252 pp., *xabier gràcia*, 276 • *Análisis de los currículos de Filosofía en el nivel medio en Iberoamérica*, Madrid, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI), 1998, 301 pp., *ana grisel feerman garcía*, 280 • *Taking Socialism Seriously [Tomando el socialismo seriamente]*, editado por Anatole Anton y Richard Schmitt, EE. UU., Lexington Books, 2012, *gabriel vargas lozano*, 286 • Dela praxis al texto... y viceversa, *raúl trejo villalobos*, 290

Noticias: 293

Editoriales universitarias: 295

Buzón de revistas: 306

dialéctica. Año 37 núms. 45 y 46, enero a junio y julio a diciembre de 2013, es una publicación de semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con domicilio en 4 sur 104, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla, Pue., y distribuida a través de la Dirección de la revista *dialéctica*, con domicilio en Palafox y Mendoza 227, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla, Pue., Tel. 01 (222) 2461002, www.revistadialectica.org, revistadialectica@hotmail.com. Editor Responsable Dr. Roberto Hernandez Oramas, rhernandezoramas@gmail.com. Reserva de Derechos al uso exclusivo (en tramite), ISSN: (en tramite), ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor. Con Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido: (en tramite), otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaria de Gobernación. Impresa en El Errante Editor SA de CV, privada Emiliano Zapata N° 5947, col. San Baltazar Campeche, Puebla, Pue. CP 72590, tel. (222) 4047360. Este numero se termino de imprimir en Junio de 2013, con un tiraje de 2000 ejemplares. Costo del ejemplar \$ 60.00 (sesenta pesos).

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

EDITORIAL

MÉXICO: SALDOS DEL NEOLIBERALISMO

editorial

Como se sabe, en 1982, ante la crisis del petróleo producida por un manejo irresponsable y corrupto de la explotación del petróleo que podría haber sido utilizado para establecer las bases de un país mejor, el grupo que tuvo acceso al poder en 1982, encabezado por Miguel de la Madrid (1982-1988), consideró que la estrategia más adecuada para salir de la crisis era la aplicación del neoliberalismo, basado en la eliminación de las conquistas sociales y la privatización de los bienes públicos.

Así, se inició todo un programa que ha venido cumpliéndose durante los últimos treinta años, en forma gradual pero persistente. El neoliberalismo se inició con el levantamiento de las fronteras para dar paso libre a los productos extranjeros que inundaron el mercado y acabaron con los producidos por los empresarios nacionales, quienes no tardaron en convertirse en aliados menores de las grandes transnacionales, salvo algunas excepciones.

Se privatizó el campo acabando con los ejidos colectivos. Se vendieron las empresas paraestatales más rentables, entre las que se cuenta la telefonía. Se vendieron los bancos que habían sido primero expropiados por José López Portillo, luego vendidos a discreción y finalmente rescatados de cuantiosos fraudes por el gobierno. Se otorgaron numerosas concesiones para la explotación de las minas. Se privatizaron las jubilaciones, que antes se encontraban a cargo del Estado. Se vendieron a precios irrisorios los ferrocarriles, que se habían dejado deteriorar deliberadamente y otro tanto pasó con la compañía de electricidad. Se modificó la Ley del Trabajo para facilitar el despido de los trabajadores sin responsabilidad del patrón, entre otras medidas. Y está en cartera la privatización del petróleo.

La estrategia neoliberal se ha venido cumpliendo por periodos senenales y con modalidades propias adoptadas por los gobernantes en turno: Miguel de la Madrid dejó el poder a Carlos Salinas de Gortari en 1988 mediante un confesado fraude electoral llamado "la caída del sistema" en contra del candidato de las izquierdas en ese periodo, Cuauhtémoc Cárdenas.

El nuevo presidente, buscando la legitimación que no logró en las urnas, se alió con la derecha otorgándole prebendas políticas y convirtiendo a la jerarquía de la Iglesia católica en un sujeto político abierto; vendió a precio de garaje las compañías paraestatales y gestionó la firma de un Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), a todas luces desfavorable para México, en términos de intercambio comercial.

editorial

Este acto constituyó un enorme error, ya que hizo depender la economía nacional de la norteamericana, perdiendo toda posibilidad de ejercer una autonomía relativa. Pero, además, desde entonces ya se hablaba del declive del capitalismo norteamericano que había trasladado sus empresas a Corea, India y China.

Hoy, la economía norteamericana se debate en la crisis, y el coleta-zo puede tocarle a México de manera severa. Al final de su periodo, Salinas tuvo que contender con una rebelión indígena en el estado de Chiapas cuya repercusión fue mundial. Primero quiso acabar con ella mediante un bombardeo que indignó al país y luego inició una negociación en San Andrés Larráinzar cuyos acuerdos han quedado inconclusos hasta el momento.

Salinas dejó como sucesor a Ernesto Zedillo Ponce de León, tras el escandaloso asesinato del candidato oficial Luis Donaldo Colosio, sin embargo, le dejó el "pequeño regalo" de una cuantiosa deuda que Salinas pretendió atribuir a su sucesor. Ante la situación de emergencia, Zedillo tuvo que recurrir a un préstamo del gobierno norteamericano que puso a disposición del mexicano: 60 000 millones de dólares.

Una de las grandes "hazañas" de Zedillo fue transferir al pueblo, a través de una votación en la Cámara de Diputados, la multimillonaria deuda del Fondo Bancario de Protección al Ahorro (Fobaproa) —organismo que se creó para rescatar a la banca de los fraudes que se habían cometido—. Recordemos que se pagó una enorme suma de dinero a un contador canadiense que cobraba por minuto y cuyos resultados jamás se conocieron públicamente.

Del régimen zedillista se recuerda también que rompió relaciones con Salinas, vendió como chatarra los ferrocarriles y pretendió cambiar los libros de historia de México al convertir los enfrentamientos históricos con "los americanos" en versiones edulcoradas de ellos.

En las elecciones del año 2000, Zedillo pretendió sacar adelante a un "candidato amigo" pero, al encontrar una fuerte oposición entre las fuerzas vivas del partido oficial, derivó su apoyo a un neopanista que había logrado hegemonizar al Partido Acción Nacional (PAN) y se había distinguido por el manejo de la publicidad al estilo de la compañía refresquera de la cual había sido gerente: Vicente Fox Quesada.

La estrategia para "vender" la marca Fox fue que la alternancia era la forma más adecuada de "hacer avanzar a la democracia mexicana". Muchos ingenuos lo creyeron así. Zedillo, entonces, produjo un cambio de guardia en la estrategia neoliberal, ahora bajo el manto de la derecha.

Bajo el gobierno de Vicente Fox triunfó plenamente la alianza iniciada por Salinas con el sector conservador, y la jerarquía eclesiástica ocupó el lugar del "poder tras el trono". Para ese momento, el narcotráfico ya había establecido sus reales en nuestro país y don Vicente los dejó hacer mientras ponía en ridículo al país al tratar a Juan Carlos

de Borbón como "mi rey", al mencionar en un discurso solemne ante académicos de la lengua al "conocido escritor José Luis Borges" y al mostrar su incapacidad diplomática mediante la frase "comes y te vas", pronunciada en una conversación telefónica de larga distancia con el comandante Fidel Castro, para explicarle cuál debería ser su conducta para no molestar con su presencia al presidente norteamericano George Bush en una cumbre celebrada en Monterrey. Más tarde, el gobierno de Cuba dio a conocer públicamente la grabación, ante el asombro nacional e internacional.

Pero, además, Fox pretendió eliminar, "a la mala", a Andrés Manuel López Obrador como posible candidato a la presidencia de la República en el año 2006, al intentar enjuiciarlo por una presunta violación de la ley, al no haber suspendido las obras de construcción de un camino. Fox, un grupo conocido de notables panistas y Televisa trataron, de igual manera, de dar un "golpe mortal" a López Obrador pretendiendo involucrarlo en actos de corrupción realizados por tres colaboradores cercanos. Todos esos movimientos no tuvieron el éxito deseado y, por lo tanto, puso en juego todo el poder del Estado para llevar a la presidencia al también panista Felipe Calderón Hinojosa.

El ingreso de Calderón al poder en 2006 estuvo signado por la ausencia de legitimidad en los resultados electorales y, sin embargo, tuvo acceso al poder. Durante su periodo, que por cierto acaba de terminar, cometió, entre otros, dos inmensos errores: el primero de ellos fue aplicar una estrategia fallida en el combate al narcotráfico que produjo, durante su sexenio, la cantidad de 65 000 muertos en hechos violentos y miles más de heridos (muchos de ellos, inocentes) sin que hubiera podido, al menos, disminuir el problema. El segundo fue obsequiar a la lideresa del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) el papel de juez y parte en la gestión del sistema educativo gubernamental. Sobre este último punto es conocido que la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) ha exigido a México mejorar la educación para salir del último lugar entre los países miembros; sin embargo, el gobierno perdió su capacidad de rectoría al colocar en lugares claves a miembros de ese sindicato y en el último año no pudo concretar la evaluación del magisterio nacional.

Agreguemos que Calderón, a través de quien fuera la secretaria de Educación Pública y candidata a la presidencia en 2012, eliminó el área de Humanidades y las disciplinas filosóficas en la Reforma Integral de Educación Media Superior, siguiendo fielmente las instrucciones de la OCDE, frente a lo cual se opuso la comunidad filosófica, científica y cultural, a través del Observatorio Filosófico de México.

¿Cuáles han sido los saldos del neoliberalismo después de treinta años? Una polarización extrema entre riqueza y pobreza, más de la mitad de la población en situación de pobreza y miseria; el problema indígenas sin resolver, la ausencia de crecimiento económico, la im-

editorial

editorial

posibilidad de controlar la delincuencia organizada, el aumento de las deudas interna y externa, la suspensión de la llamada "transición democrática" (por más que inunden de propaganda en otro sentido) y un electorado dividido en cinco sectores: el primero está constituido por el sector apolítico; el segundo es el grupo de derecha representando por el PAN; el sector priista que mantiene el neoliberalismo; el Partido de la Revolución Democrática cuyo sector dominante se proclama socialdemócrata pero cultiva el pragmatismo y Morena, que sigue la postura social demócrata radical.

En julio de 2012 se efectuaron otras elecciones. Nuevamente se presentó un déficit democrático y el actual presidente tendrá que legitimar su mandato. La novedad fue que el PAN fracasó rotundamente en hacer progresar al país y devolvió el poder al Partido Revolucionario Institucional (PRI).

El nuevo gobierno ha anunciado que mantendrá la estrategia neoliberal, como si nada estuviera pasando en el mundo y en especial en los Estados Unidos y en la Unión Europea. Nuestro país no progresará mientras no exista un régimen más equitativo, un sistema de justicia incorruptible, una política económica que permita el desarrollo y la equidad; mientras no se acabe con la violencia estructural, mientras no exista una educación de calidad; mientras no se dé el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios ni una auténtica democracia. Nada de eso se logrará si prosigue la estrategia mencionada.

(GVL)

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>

LAS FORMAS DE LA VIOLENCIA EN EL MUNDO ACTUAL. ENTRE DISTINTOS TIPOS DE VIOLENCIA

william l. mcbride

Primero me gustaría agradecer a la Asociación Filosófica de México por haberme invitado a realizar esta presentación, y felicitarla, en especial a sus funcionarios, por haber organizado este congreso tan interesante y concurrido. Quiero extender los más cálidos saludos a todos ustedes de parte de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP), de la que soy actual presidente.

El título que he dado a esta disertación, dentro del contexto de su tema general, es “Entre distintos tipos de violencia.”

Maurice Merleau-Ponty murió hace muchos años, demasiado joven, pero su viuda, que estuvo activa hasta el final, apenas murió el año pasado. Ella era uno de los últimos vínculos vivientes con esa generación que incluía a Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, y tantos otros notables filósofos franceses —como el amigo de Merleau-Ponty, Maurice de Gandillac, a quien tuve la gran suerte de conocer y hablar con él durante un seminario de una semana que conmemoraba el centenario del nacimiento de Sartre en 2005 en Cerisy-la Salle en Normandía—. El mismo Gandillac murió al año siguiente, muy poco antes de su centésimo cumpleaños. Hace poco me enteré de la muerte de la señora Merleau-Ponty, cuando empecé a prepararme para esta conferencia. Por consiguiente, nuestro tema aquí, “Filosofía: Razón y violencia”, se yuxtapuso en mi mente con una frase escrita por Merleau-Ponty que yo, y creo que otros comentaristas también, hemos citado frecuentemente: “No podemos elegir entre la pureza y la violencia, sino entre distintos tipos de violencia”. (También recordé, casualmente, que el título de uno de los primeros estudios en lengua inglesa de *Critique de la raison dialectique* de Sartre, un libro escrito por Ronald Laing y David Cooper, era *Reason and Violence*.)

Indudablemente que los enormes espasmos de violencia en épocas recientes en este país constituyen un telón de fondo importante para este congreso de la Asociación Filosófica de México. Comprendidos algo superficialmente, pero no del todo falsamente, pueden atribuirse sobre todo a la competencia entre los cárteles por la máxima cuota posible del lucrativo e ilegal comercio de la droga. El mundo en el que Merleau-Ponty estaba viviendo cuando escribió esa frase —su “milieu”, para usar un término francés, que también puede tener el significado, el décimo y final significado incluido con cierta renuencia en mi

William L. McBride
 Profesor Distinguido de Filosofía y Literatura PhD, de la Universidad de Yale. Presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP; 2008). Ex presidente de la Sociedad Norteamericana de Filosofía Social (2000-2005). Miembro del Consejo Editorial, Biblioteca de los filósofos vivos.

diccionario *Larousse*, de una mafia criminal comprometida en las drogas ilegales y la prostitución— era en verdad muy diferente de la vida del mundo de hoy, que vive a la sombra de la amenaza de las drogas. Entonces, ¿podemos encontrar alguna semejanza importante entre este particular tipo de violencia y aquéllos en los que Merleau-Ponty estaba pensando cuando escribió esa frase? Y cuál es el lugar de la filosofía, patrocinadora de la razón, en decidir los diferentes tipos de violencia, ¿y quizás incluso modularlos? En esta conferencia, primero quiero explicar el contexto en el que Merleau-Ponty escribió esas palabras y su objetivo al escribirlas, y preguntar si debemos aceptarlas o refutarlas. Después hablaré de la situación mundial actual a la luz de los *distintos tipos de violencia*, particularmente aquellos basados en condiciones económicas, que son los que vivimos hoy en día.

Humanismo y terror, subtítulo (aunque no en la traducción española¹¹) *Ensayo sobre el problema comunista*, es un libro algo extraño en varios aspectos. Se publicó en 1947, después en el periodo inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial y después, cuando la llamada “guerra fría” entre Oriente y Occidente estaba tomando forma. En ese momento, Merleau-Ponty estaba en términos relativamente amigables con algunos de los intelectuales del partido comunista francés y, al mismo tiempo, el partido comunista disfrutaba de gran prestigio en Francia y tenía el apoyo de quizá 25% o más del electorado.

El enfoque de cerca de la primera mitad de este libro es la Unión Soviética en la década de 1930, la ruptura entre Stalin y Trotsky, y, sobre todo, los juicios de la purga de Moscú, en los que antiguos líderes bolcheviques, el más famoso de los cuales era Bujarin, finalmente se declararon culpables de haber traicionado a la Unión Soviética, siendo de poca o ninguna importancia el tema de sus verdaderas *intenciones*. Merleau-Ponty tenía muchos deseos de tratar de comprender esta idea, tan totalmente contraria al enfoque de Kant a la ética, de “culpa objetiva”. Su concienzudo análisis en ese libro lo llevó a ser acusado por muchos críticos, injustamente, de justificar los crímenes de Stalin, como eran generalmente entendidos en Occidente (es decir, sin ser tan horriblos y extendidos, especialmente en términos de vidas perdidas, como después resultaron serlo, pero aún bastante desagradables). Algunos años después, Merleau-Ponty se había desilusionado completamente de los comunistas —el inicio de la guerra de Corea fue quizás el evento más importante en su evolución intelectual con respecto a esto— y en 1955 publicó una obra muy crítica de la teoría y práctica marxistas, titulada *Las aventuras de la dialéctica*.

Con eso es suficiente para los antecedentes del texto que me interesa aquí, para el beneficio de aquellos de ustedes que puedan estar poco familiarizados con él. La frase relativa a los “distintos tipos de violencia” aparece en el medio de un párrafo de cuatro páginas de

longitud en el que Merleau-Ponty se pone de parte del pensamiento marxista, como él lo comprende, a rechazar enérgicamente el pacifismo, y propugna el uso de la violencia revolucionaria. Después de todo, dice, la burguesía tolera la violencia a través de la desocupación y la guerra, y aparenta que éstos sólo son una cuestión de “fatalidad”. “Pero todas las revoluciones reunidas,” dice, “no han derramado más sangre que la que derramaron los imperios”. Las personas no son conciencia pura separadas, como lo diría Hegel, continúa, sino seres de carne y hueso —un tema constante en la obra filosófica de Merleau-Ponty—. De hecho, siempre estamos relacionados con otros, afectando a otros, desde nuestro nacimiento, y evitar la violencia hacia aquellos que son violentos es ser su cómplice. Después sigue la frase que he citado y en la que me estoy enfocando. Después de eso, continúa:



La violencia es nuestro mundo en tanto que estamos encarnados. No hay siquiera persuasión sin seducción, es decir, en último análisis, sin desprecio [*mépris*]. La violencia es el punto de partida común a todos los regímenes. La vida, la discusión, y la elección política se realizan [solamente] sobre ese fondo. Lo que cuenta y lo que es preciso discutir no es la violencia, es su sentido o su porvenir. Es ley de la acción humana saltar por encima del presente hacia el porvenir y del yo hacia los demás.

A decir verdad, mi reciente relectura de cierre de este texto, del cual había recordado sobre todo la frase clave relativa a la pureza y la violencia me sorprendió. Suena como algo cínico y amargado, atributos que normalmente no relaciono con Merleau-Ponty. Aunque estoy de acuerdo en que la persuasión involucra generalmente, al menos, una pequeña cantidad de seducción. Comparar la seducción, como lo hace él aquí, con desdén o incluso con desprecio (en la traducción publicada en inglés se usa la palabra “*contempt*”), me parece muy severo y, además, simplemente falso cuando se aplica a muchos ejemplos verdaderos de seducción, incluso en el sentido más estrecho de “seducción”, mucho menos que la persuasión común. Lo que Merleau-Ponty está diciendo aquí es que ser un ser humano viviente significa estar sumido en la violencia, así que ni siquiera discutamos sobre la violencia como tal; la violencia es una característica omnipresente en nuestro mundo.

Si efectivamente la violencia fuera omnipresente, entonces el concepto de la no violencia no tendría ningún referente en absoluto, excepto alguno imaginario. Pero es digno de notar que el mismo año de la publicación de *Humanismo y terror*, 1947, fue el año en que el subcontinente indio consiguió su independencia de Gran Bretaña como resultado, en gran medida, de la campaña de la resistencia no violenta con la que todavía relacionamos el nombre de Mahatma Gandhi. Pienso en India como la patria de la religión del Jainismo, que predica la no violencia hacia todas las cosas vivientes. Pero al mismo



Las formas de la violencia en el mundo actual...

Solamente después de que se ha realizado este trabajo, el movimiento verdadero puede ser presentado apropiadamente. Si esto se logra con éxito, si la vida del tema ahora se refleja en las ideas, entonces podría parecer como si tuviéramos ante nosotros una construcción a priori.

Cuando se trata de describir la violencia del tipo más obvio y sencillo, algunos de los pasajes hacia el final del volumen I de *El Capital*, que recuerdan el proceso que los economistas llamaban la "acumulación primitiva de capital" —un proceso que involucró la brutal expropiación de las tierras de la clase campesina en las islas británicas y la tremenda opresión en África, el corazón del comercio de esclavos, en Asia y en las Américas—, son vívidos y dramáticos hasta un grado rara vez encontrado en la literatura clásica. El capítulo titulado "La génesis del capitalista industrial", en el que se mencionan juntos los terribles tratamientos a las poblaciones indígenas en India y México, concluye con esta dramática frase: "Si el dinero, de acuerdo con [Marie] Augier, 'viene al mundo con una mancha de sangre congénita sobre una mejilla', el capital llega goteando de pies a cabeza, en cada poro, sangre y suciedad".

El hecho de que la vida cotidiana para la mayoría de personas en los países más capitalistas en el siglo veintiuno no involucre la violencia del tipo más físicamente obvio, no refuta la referencia de Merleau-Ponty a la violencia del sistema existente, como se ejemplifica en el fenómeno de la desocupación. La visión general del sistema que Marx nos proporciona resalta muy bien la interconexión de sus elementos: la extracción de la plusvalía de los trabajadores —en otras palabras, su explotación—, a fin de maximizar las ganancias de los propietarios del capital; la necesidad de acumular y centralizar capital; las crisis periódicas de sobreproducción y, por supuesto, la necesidad de mantener una legión de desempleados como reserva industrial para poder rechazar las demandas de aquellos que si están empleados para mejorar sus condiciones y aumentar sus salarios. Vemos que estos elementos se desarrollan en todo el mundo. Estar desempleado, o en peligro de perder el empleo en un trabajo mal pagado, en el que uno ha podido ahorrar poco o nada de dinero, que es la condición de una cantidad muy grande de personas no sólo en México sino también en mi propio país, los Estados Unidos, es sufrir una violencia de tipo psicológico que generalmente se convierte a la larga en psicofísica —depresión, falta de sueño, etcétera—. El número de víctimas de esta violencia sistemática y estructural en el mundo se encuentra en los miles de millones.

La visión general que Marx proporcionó era básicamente del capitalismo dentro de un solo país, con Inglaterra como el modelo principal, porque era el más "avanzado" —es decir, el más envuelto en las estructuras capitalistas. Previó la expansión del sistema por el resto de Europa y en otros lugares, por supuesto, y hay pasajes en los que

tiempo, desafortunadamente, sabemos muy bien que la división del subcontinente indio en dos naciones, India y Pakistán, en la época de la independencia, produjo una enorme ola de violencia religiosa que trajo consigo enormes cantidades de muertes, incluyendo, por lo menos indirectamente, la del mismo Gandhi. Sesenta y cuatro años después, la amenaza de la violencia todavía pende muy seriamente sobre esa región, y si tomamos el consejo de Merleau-Ponty de considerar el futuro de la violencia, entonces India podría ser el lugar en el que la violencia final de la que la raza humana es capaz, sólo exceptuando la destrucción total de nuestro planeta, la guerra nuclear, estallará en algún momento en el futuro.

Así que, aunque Merleau-Ponty pueda haber sido un poco descuidado al aseverar que la violencia es coetánea de la vida humana, no estaba muy lejos de la verdad. Y, si uno *debe* equivocarse, me parece más prudente hacerlo como él lo hizo, exagerando la cantidad de violencia en lugar de subestimar su extensión. Al condenar lo que él aquí llama "el pensamiento burgués" por tratar de ocultar las formas existentes de violencia atribuyéndolas al destino o a la fatalidad, usted recordará que dije que él mencionó dos fenómenos en particular: la guerra —que es natural y totalmente obvia— y la desocupación. Es sobre esta última que quisiera reflexionar un poco más en este momento de graves dificultades económicas en la mayoría de países del mundo.

Tratemos, hasta el punto en que podamos, de echar una mirada desde afuera del sistema en el que estamos totalmente envueltos —algo así como cuando los astronautas ven el planeta Tierra cuando están viajando por el espacio—. Podría ser falaz pensar que realmente es posible echar tal mirada desde afuera; el mismo Merleau-Ponty, en su obra posterior, denunció este tipo de enfoque, del cual culpó a Sartre y a otros filósofos, como un "*Pensée de survol*" —una expresión muy apropiada—. Pero a mí me parece que lo que los mejores filósofos hacen, indudablemente incluyendo al mismo Merleau-Ponty en su último análisis, es combinar una seria atención a los detalles de lo que están revisando con una visión sintética, un *pensée de survol*. Sugiero que éste fue exactamente el proceso seguido por Karl Marx. Aunque hay mucho en su obra que ya es obviamente anticuada —han pasado 143 años desde la publicación del primer volumen de *El Capital*— y si bien hay algunos problemas conceptuales, algunos de mayor o menor gravedad, con sus análisis, permanece como el filósofo modelo para tratar las clases de temas que deseo abordar aquí. Permítanme recordarles cómo él mismo, en su famoso epílogo a la segunda edición, describió la combinación de enfoques a los que me he estado refiriendo:

Por supuesto, el método de presentación debe diferir en forma del método de investigación. El último tiene que apropiarse del material en detalle, analizar sus diferentes formas de desarrollo y localizar su conexión interior.

toma un punto de vista más global. Aunque, hablando empíricamente, el proceso ha sido relativamente lento. En su magnífico libro, *La acumulación del capital*, Rosa Luxemburgo señaló que Alemania, cerca del inicio del siglo pasado, todavía tenía un gran sector agrícola rural que estaba, a lo sumo, parcialmente regido por las reglas del capitalismo que Marx había distinguido. Y el mismo Marx ya tenía una visión muy clara, que uno ve especialmente en partes del volumen II de *El capital*, de la futura "industrialización" gradual, por así decirlo, de la agricultura. Lo que está ocurriendo en nuestros días es la materialización en curso de ese proceso, como es tan obvio, tan flagrante, aquí en México. No es que no hubiera violencia, en el sentido amplio de la palabra, antiguamente en el campo, pero era, para usar la expresión de Merleau-Ponty, una violencia de un "tipo distinto". Hoy en día la "agroindustria" capitalista, como la llamamos, hace cada vez menos posible para los agricultores pequeños competir y, por lo tanto, deben partir para buscar trabajos, a menudo miserables, y una vida de violencia de un nuevo tipo en el norte. O, en algunos casos, se involucran en contrabando de narcóticos, con los resultados que dolorosamente conocemos. Entonces, como todos aceptan, cualquier visión general del sistema de hoy —ya sea de Marx o de otro— ya no puede limitarse a un solo país, sino que debe ser global. La estructura es global, como lo son los tipos particulares de violencia que la acompañan.

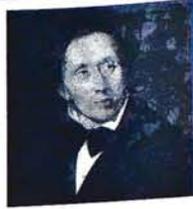
Entonces, en la medida en que nos sentimos obligados —como yo me siento sin duda— a buscar maneras de reducir o eliminar estos tipos especiales de violencia, ¿dónde podríamos empezar? La respuesta inicial a esta pregunta, me parece bastante obvia, es usar el arma de la crítica filosófica para socavar el culto autocomplaciente y seguro de sí mismo del capitalismo de libre mercado que todavía domina a muchos políticos, gran parte de los medios de comunicación, e incluso a muchas personas comunes y corrientes hoy en día. Como un culto, tiene sus fetiches —materias primas, sobre todo— y sus lemas ("¡Acumulen! ¡Acumulen! Ése es Moisés y los profetas") y, más importante aún, sus dogmas. El más central de estos dogmas es que esta formación socioeconómica especial, el capitalismo de libre mercado, en su forma pura constituye el escenario posible más elevado del desarrollo humano, y que todos los esfuerzos para regularlo, que manchan la forma pura, por así decirlo, son pecados, tanto contra el ser humano individual libre como contra la historia humana misma.

Lo que es muy curioso e interesante sobre el periodo actual con respecto a esto es que, al mismo tiempo en que las privaciones económicas —de las cuales, el violento fenómeno de la desocupación señalado por Merleau-Ponty es quizás el más relevante y extendido— están agitando todo el mundo, o la mayor parte de él; las voces que defienden este sistema se están poniendo más y más agudas. Supongo que eso es comprensible en cierto sentido: cuando los principios más

profundos de nuestra fe son amenazados y asaltados con dudas, una reacción posible y común es sofocar las dudas ratificando nuestras creencias más enérgicamente que nunca —incluso si esto implica abandonar la disciplina de la razón y de la racionalidad—. Una de las expresiones más sostenidas y elocuentes de este fenómeno en el círculo de la religión es el trabajo de Søren Kierkegaard, especialmente en sus obras más tempranas, en las que repite el viejo estribillo de Tertullian, *credo quia absurdum*. De esta manera, los defensores de hoy de la ideología de un libre mercado extremo, aunque no son tan cohibidos o reflexivos sobre ella como Kierkegaard, toman la misma actitud hacia sus creencias cuando vituperan, por ejemplo, contra todas las reglas propuestas de instituciones financieras, incluso cuando es claro que la falta de dichas reglas —algunas de las cuales existieron antes de ser derogadas en los Estados Unidos y en otros lugares durante las dos últimas décadas del siglo xx— fue una de las principales causas subyacentes de nuestra crisis actual. La vehemencia con la que muchas de estas personas atacan a quienes sugieren nuevas reglas y hacen otras propuestas para moderar, aunque sea muy ligeramente, la siempre creciente brecha entre los muy ricos y el resto del mundo, equivale a un tipo de violencia, una violencia lingüística, en su propio derecho.

Si, como digo tan a menudo a los estudiantes de presuposiciones —un tranquilo, cuando es posible, y comprensivo cuestionamiento, debo añadir—, entonces el enfoque de la filosofía en el mundo contemporáneo, como me parece a mí, debe estar ante todo en el análisis y el cuestionamiento de las suposiciones del sistema socioeconómico dominante y la visión estrecha e inquietante del potencial humano —la maximización de ganancias como el valor humano más alto— que lo acompañan y respaldan. Esta cosmovisión, que ha ocupado un puesto de hegemonía creciente durante más de dos siglos, ya no es más "natural" que ninguno de sus predecesores; es más, en su aplauso de codicia y dominación parece contradecir enérgicamente lo que nos gusta pensar de nuestros lados buenos como seres humanos. Ha sido decisiva en traernos a la actual situación global. Y es intrínsecamente violenta.

¿Es irracional? Bueno, ¿y eso qué representa? La cosmovisión en cuestión, de la misma manera que muchas otras, contiene tanto una cierta coherencia interna como algunas contradicciones fundamentales. Los seres humanos están viviendo constantemente con contradicciones prácticas, y el empresario capitalista, que al mismo tiempo puede tener grandes impulsos filantrópicos, pero que lucha por mantener muy bajos los salarios de sus empleados como una manera de imponerse a sus competidores, es una buena ilustración de esto. La filosofía, dentro de lo posible, trata de comprender cómo es posible tal vida con esas contradicciones y por tanto trata de comprender los elementos de la violencia, por terribles que puedan ser, en cualquier situación



social humana. En un mundo que, por lo demás, es totalmente racional, el inicio de incluso el elemento más leve de violencia sería efectivamente irracional, pero en el mundo tal como es, las estructuras sociables violentas y las acciones violentas están en el último análisis comprensible; en el esfuerzo de comprenderlos radica el camino a su posible disminución.

Un interesante fenómeno contemporáneo que puede servir como una prueba para la comprensión de la violencia económica y sus resultados en nuestro mundo es el movimiento llamado "Ocupa Wall Street". Comenzó, como ustedes saben, en mi país, y después se expandió a otras partes del mundo. Hay personas, especialmente en el campo de los fanáticos del libre mercado, que dicen que no sólo deploran estas protestas —naturalmente— sino también que el movimiento es irracional porque no tiene objetivos claros. Pero el llamado a ocupar Wall Street es un código que se refiere a objetivos muy amplios y abiertos que coinciden de cerca con aquellos que he atribuido a la necesaria crítica filosófica del orden socioeconómico existente. Wall Street tipifica y encarna dicho orden en formas que puedo afirmar comprender. Porque yo, tal vez sea el único en esta concurrencia, realmente trabajé en Wall Street en algún momento de mi vida —durante la mayoría de los veranos de mis primeros años en la universidad—. No estaba muy bien pagado, lo que también es cierto en general para casi el millón de personas que trabaja cada día en esa área. La atmósfera en que me imbuí durante mi tiempo allá puede ser mejor resumida en una palabra: cinismo. O quizás un término filosófico más moderno podría ser preferible: mala fe. Todos sabían que había personas, mayormente fuera del alcance del trabajador regular, que habían encontrado maneras de acumular grandes sumas de dinero manipulando el sistema para su propio beneficio. Para hacerlo requerían un elemento de suerte —todos estaban de acuerdo en que la Bolsa de Nueva York, donde trabajé más de tres de mis veranos, era una especie de casino de apuestas— pero también se requería la disposición para participar en una actividad no productiva y con frecuencia, desde el punto de vista de la sociedad como un todo, contraproduktiva, sin permitir que las preguntas sobre responsabilidad desempeñaran un papel en la vida de uno. Eso, para mí, es el espíritu subyacente de Wall Street. Aquellos que luchan por "ocupar" pueden ser considerados como que exigen un cambio en dicho espíritu y en las prácticas explotadoras que alienta. ¿Puede alcanzarse un cambio así sin recurrir a la violencia? Eso queda por verse. Ya ha habido *alguna* violencia, aunque aislada hasta ahora. Ciertamente existe el potencial para mucha violencia. Nada de esto es incomprensible, las realidades subyacentes son bastante comprensibles, y sólo se puede esperar por un resultado más positivo de lo que ocurrió en situaciones comparables en el pasado.

Esto me hace recordar el tipo más inmediatamente obvio de violencia a la que Merleau-Ponty aludió, la guerra. Hace ocho años, en el XII Congreso Nacional de Filosofía en Guadalajara, presenté una ponencia titulada: "El futuro: globalización filosófica, sí. Hegemonía norteamericana, no." Permítanme citar unas cuantas frases de esa ponencia para ver cómo suenan hoy día:



Dicho sin rodeos, la situación es ésta: el gobierno de los Estados Unidos reivindica, en un sentido importante, la propiedad de todo el mundo —si "propiedad" se define como el control final para su uso. ¿De qué otro modo podemos interpretar su insistencia en tener la libertad de atacar a voluntad donde y cuando lo considere apropiado, su reiteración continua de que la llamada "guerra contra el terrorismo" será de duración indefinida y sin una terminación previsible, su rechazo a la jurisdicción de tribunales internacionales, su rechazo incluso a un tratado muy tibio y relativamente ineficaz sobre el calentamiento global, y así por el estilo? Todas estas afirmaciones son hechas por un gobierno que domina eficazmente las principales instituciones financieras del mundo, incluyendo el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, y cuyos gastos militares este año serán iguales, o quizás algo mayores que los gastos militares, ide todos los otros países del mundo juntos!

Entonces y ahora me recuerda, como he recordado con frecuencia últimamente, una famosa pintura de Goya, que es una de las posesiones más preciadas del Musée des Beaux Arts en Lille, donde una vez viví hace muchos años. Se llamaba originalmente *Le temps* y ahora tiene el nombre de *Les vieilles*. Muestra a la figura central, una anciana espantosa, mirando un espejo en cuya parte de atrás está escrito "¿Qué tal?" En cierto sentido, la mayor parte de lo que dije en 2003, que acabo de citar, sigue siendo cierto, pero... ¡Cuánto ha cambiado en el tono, en las realidades, desde ese tiempo! En ese entonces, la agresión estadounidense sobre Irak había sido lanzada sólo unos meses antes.

Aquellos que respaldaban la agresión todavía hablaban con aires de superioridad y muy seguros de sí mismos, aseverando que uno tenía que estar totalmente "con ellos", o en caso contrario, estaba contra ellos; de hecho, del lado del enemigo. El lenguaje de esta clase, violento y agresivo, producía una respuesta igualmente dura de aquellos que discrepaban. En contraste, hoy en día casi nadie en mi país, mucho menos en otros lugares, aún se inclina a defender lo que hizo el gobierno de los Estados Unidos en Irak —entre los resultados de lo cual, como todos conocen, hubo una grave desintegración del país y las muertes violentas de decenas de miles de ciudadanos iraquíes— con la misma beligerancia. Y el dominio norteamericano de las instituciones financieras que señalé en ese momento, aunque todavía se da en gran medida, es mucho más precario e incierto que entonces, como

lo son las mismas instituciones financieras. Incluso los enormes gastos militares que mencioné, al menos ahora están siendo cuestionados por segmentos de nuestra población que en 2003 los apoyaba completamente. En resumen, *hegemonía no más* —no, por lo menos, a nada como el grado que nos amenazaba hace ocho años—.

Es decir que el futuro al que el mundo parecía condenado en ese momento a pesar de mis protestas y las de otros, no se ha cumplido. Como argumenté enfáticamente en la ponencia que presenté el año pasado en el Congreso Interamericano en Mazatlán, realmente hay libertad, el futuro ciertamente es imprevisible, y así, ni el progreso histórico sin final ni una seria regresión histórica —como fuera que esas palabras puedan interpretarse— pueden ser descartados por adelantado. Además, si puedo volver a la perspectiva de *pensée de survol* aquí, la información disponible para nosotros que colectivamente llamamos “historia humana”, especialmente esa parte de ella conocida como “historia escrita”, no es en absoluto copiosa: sólo unos cuantos miles de años, menos de doscientas generaciones. Por lo tanto, cualquier hipótesis proyectada sobre cierto grandioso significado de la historia que está basada en esta relativamente pequeña cantidad de información, por lo menos debe ser puesta en duda. Pero, como cuando nos conocimos aquí a fines del año 2010 y sentíamos preocupación por los informes económicos y por los tipos de violencia más directamente físicos que nos llegan de todos lados, naturalmente quisiéramos saber qué va a venir después.

La respuesta simple es que no lo sabemos. Pero una respuesta más verdadera y profunda, que parecerá dolorosa para algunos y estimulante para otros, es que al menos en una pequeña parte depende de nosotros —nosotros que, como filósofos e intelectuales, tenemos el derecho de tener un papel de liderazgo importante en nuestras sociedades, a pesar de los intentos de algunos políticos por negárnoslo—. En ese papel debemos luchar para evitar participar nosotros mismos en la violencia, en la medida en que esto es posible, porque actuar de este modo es el camino de la racionalidad y la decencia; pero nunca debemos dudar para identificar, comprender y criticar *todos* los diferentes tipos de violencia que nos rodean en nuestro complicado y globalizado mundo.

Notas

¹ *Humanismo y terror*, traducción de León Rozitchner, Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1968.

¿SOCIEDAD CIVIL O SOCIEDAD BURGUESA? AMBIVALENCIA O DIALÉCTICA DE UN CONCEPTO CLAVE¹

wolfgang fritz haug

1. Introducción

Pocos conceptos, sin duda, han sido utilizados en el último siglo y medio de una manera tan ilusoria por unos y equívoca por otros, como el de “sociedad civil”. Pero, ¿qué se sigue de esto? ¿Es así, pues, inservible como concepto analítico? ¿Habría por tanto que prescindir de él en la elaboración de orientaciones y proyectos emancipatorios? Creo que antes de regalárselo a la ideología neoliberal a la vista de las posibilidades de uso impropio que ofrece, deberíamos detenernos un momento a examinar el catálogo de conceptos de los que más se ha abusado en nuestra época. Porque resulta que cuando se llevan a cabo guerras de agresión contrarias al derecho internacional en nombre de los derechos humanos y de la democracia, estos mismos conceptos —derechos humanos y democracia— se sitúan justo en el encabezamiento de ese catálogo. O cuando, en nombre de la seguridad, se promueve la “globalización de la inseguridad” (*Altwater/Mahnkopf*), el concepto “seguridad” se hace merecedor también de un lugar muy destacado en la lista, justo al lado de “libertad” e incluso “justicia”, concepto este del que se ha hecho una caricatura blasfema con la llamada *infinite justice*.

¿Y qué pasa con las ideas de “responsabilidad”, “efectividad”, “flexibilidad” e “iniciativa” que adornan el catálogo de virtudes del neoliberalismo? De todos estos conceptos, y de tantos otros, que designan los llamados “valores”, se ha abusado lo indecible. Pero no podemos renunciar a ellos. Expresan aspiraciones irrenunciables. Justamente porque aquello que designan es deseable y atractivo, no prescinde de ellos ninguna ideología de dominación moderna. Su uso para la legitimación de las relaciones de dominación tiene como finalidad, precisamente, arrebatar de los dominados el lenguaje en el que éstos expresan sus anhelos de emancipación.

Así sucedió a mediados de los años ochenta con el concepto “sociedad civil”. Cuando en Polonia se impuso la dictadura militar al proletariado, en nombre del proletariado, se extendió como un espectro a través del Partido Comunista y de allí la exigencia rebelde de “estructuras horizontales”. De ahí en adelante, bajo el régimen esclerotizado de los partidos de la revolución institucionalizada de Europa central y oriental, que se denominaban “comunistas”, empezó

Wolfgang Fritz Haug.
Filósofo. Profesor de la Universidad Libre de Berlín. Director de la Revista *Das Argument*. Director y fundador del *Diccionario histórico crítico del marxismo*.

a brillar en el horizonte la expectativa de la “sociedad civil” como una especie de *fata morgana* de las relaciones democráticas, propias de una “asociación de hombres libres”. Luego, con Gorbachov la dirección soviética asumió esta fórmula bajo el signo de la perestroika. Democratización era la gran consigna. Había que construir un Estado de derecho socialista, pero el socialismo de Estado debía dejar paso a un socialismo de la sociedad civil. Debía estallar una primavera de los pueblos; había que repartir los dividendos de la paz. Un nuevo pensamiento debía plantear los problemas de la paz —que afectaban a toda la humanidad— más allá de todos los antagonismos y luchas de clases, sobre la base de una política social mundial y en conexión con un giro ecológico global. “Desarme para el desarrollo”, era el mensaje que se emitía desde Moscú para el mundo entero.

Recordar todo esto es doloroso, como lo es recordar un amor no correspondido. Era demasiado bello para ser verdad. De los gobiernos occidentales vinieron nobles palabras, pero hechos no tan nobles. El golpe contra Gorbachov y el contragolpe de Yeltsin contra ambas partes, la de los golpistas y la del último presidente soviético, desembocaron en una capitulación incondicional ante el neoliberalismo, la llamada “terapia de choque”. El autodesarme soviético se convirtió en entrega; la apertura, en toma de posesión. Al Estado social paternalista con su omnipresente policía secreta le sucedió un capitalismo asocial con un doble poder, compuesto por la policía secreta y la mafia. Lo que Djilas denunciara en Yugoslavia medio siglo atrás, el surgimiento de una “nueva clase” dominante, iba a tener su epílogo histórico en forma de la transformación de grandes porciones de la llamada *nomenklatura* del socialismo de Estado en la nueva clase dominante de un capitalismo salvaje y mafioso. No todos esos nuevos ricos empezaron a tan pequeña escala como el tesorero de la organización juvenil comunista, que se ha convertido en multimillonario. La fórmula que David Harvey ha acuñado a propósito del neoliberalismo —“acumulación a través de la expropiación”—, cosechaba grandes éxitos en Rusia. ¡Nitschevo sociedad civil! ¡De sociedad civil, nada de nada! La miseria de masas se extendía por el país; las guerras civiles nutrían grandes fortunas.

Desde entonces ha ido perdiendo color, cada vez más, la promesa de la sociedad civil. Bajo ella, lo que aparece es la sociedad burguesa, como la sociedad de una burguesía que, como se dice en el *Manifiesto*, “no deja en pie, entre hombre y hombre, ningún otro vínculo que el interés desnudo, que el insensible ‘pago al contado’”, que “ha reducido la dignidad personal al valor de cambio, situando, en lugar de las incontables libertades estatuidas y bien conquistadas, una *única* desalmada libertad de comercio”, etcétera. (MEW 4, 464 y s). Rosa Luxemburg describió muy bien, en la época de la primera guerra mundial, los excesos de los que es capaz.

¿Qué hacer, así pues, con el concepto de sociedad civil? La cuestión adquiere nuevos perfiles desde el momento en que los zapatistas se han definido positivamente con respecto a la sociedad civil mexicana. Atilio A. Borón ha recordado la atmósfera académica que predominaba en México desde la década de 1980 y a la que sólo puso fin el primer levantamiento zapatista, mientras en otros países se prolongaría aún algunos años más: una atmósfera “envuelta en los nada inocentes vapores embriagantes del posmodernismo, el ‘giro lingüístico’, el posmarxismo, el individualismo metodológico y otras extravagancias por el estilo, la problemática de los sujetos y del conflicto social que en su extravío teórico había sido abandonada por los intelectuales poseídos por eso que Platón denominaba ‘el afán de novedad’.”

El levantamiento zapatista, sin embargo, no ha sido importante sólo para México, sino que también ha sido observado y analizado en casi todo el mundo con los ojos y los oídos bien abiertos. El “movimiento de movimientos” mundial de los “altermundialistas” difícilmente se podría entender sin la experiencia zapatista. Digámoslo con claridad: a partir de una posición de inferioridad casi desesperada, es un éxito enorme de este movimiento haberse mantenido, pronto hará diez años y, más aún, demostrar su vitalidad sin falla con un nuevo acto creativo de gran alcance como la construcción de una nueva forma de autogobierno desde abajo. Atilio Borón ha expresado el temor de que “expresiones tan ambiguas como ‘humanidad’ y ‘sociedad civil’, caras al acervo doctrinario del zapatismo y a ciertas variedades del pensamiento político latinoamericano contemporáneo” puedan conducir, con su “uso y abuso”, a “serios equívocos y, por qué no, a catastróficas derrotas”. En particular de la “sociedad civil” dice: “se trata de una categoría profusamente utilizada en el discurso político latinoamericano desde los años noventa y no sería una exageración afirmar que, en su significado actual, es una de las más confusas y enmarañadas de las ciencias sociales” (93).

A lo que hay que añadir que parecería que la autoridad del gran Karl Marx podría decantarse también contra un uso progresista, crítico-democrático, de este concepto. Esta cuestión lleva a una especie de *quid pro quo* lingüístico, a una comedia de enredo en el ir y venir intercultural de la teoría marxista. Como las consecuencias podrían ser fatales, vale tal vez la pena intentar una clarificación.

2. Sociedad civil y sociedad burguesa en Marx

Acudamos así a la filología, esa veterana traductora y aliada fiel de la filosofía desde la Antigüedad. La filología es una especie de agente de mediación interlingüística, intercultural e incluso, diríamos, etnofilosófica. Es competente en tareas de traducción y de interpretación a la vez. Hay que recurrir a ella cuando el sujeto hermenéutico se libera de la hegemonía de la hermenéutica y hay



que refrenarlo. Boaventura de Sousa Santos ha destacado que los zapatistas se sirven de un concepto ampliado de traducción (2001: 39). Esto estaba ya, en cierto modo, en Gramsci. La traducción y la traducibilidad son conceptos claves de sus *Cuadernos de la cárcel*. Más aún: "la teoría y la praxis de la crítica filológica" constituyen para Gramsci, como señala Josef Buttigieg, su traductor y editor estadounidense, "como tales una aportación de enorme importancia para la elaboración de una filosofía antidogmática de la praxis" (1991: 26). Gramsci traslada incluso el concepto de la filología al modo de obrar práctico de los "partidos de masas y sus conexiones orgánicas con la más profunda vida (productivo-económica) de las masas mismas"; no se trata sólo, a este respecto, "del conocimiento y el juicio sobre el significado" de los sentimientos que se manifiestan con vehemencia en las masas, sino también de la capacidad de influir en éstos, "a través del organismo colectivo, a través de la 'implicación activa y consciente', a través de la 'com-pasión', a través de la experiencia de los detalles inmediatos, a través de un sistema que podríamos llamar una 'filología viva'. Así se forma un estrecho vínculo entre las grandes masas, el partido, el grupo dirigente, y todo el conjunto bien articulado puede moverse como un 'individuo colectivo'." (Cuad. 11, 25). Aunque los zapatistas, ciertamente, no se consideran un partido, algunos aspectos cruciales de su praxis pueden entenderse a partir de estas indicaciones de Gramsci.

Transformémonos, así pues, durante un par de minutos en filólogos, aunque sea en el sentido más modesto que atribuye a la filología la condición de ciencia auxiliar que facilita la traducibilidad de las teorías críticas y de las experiencias de nuestros países y regiones. En 1989, en un encuentro de traductores de Gramsci, formulé la siguiente cuestión: imaginemos por un momento que el llamamiento de *La Marsellesa* "Aux armes, citoyens!" se sustituye por "Aus armes, bourgeois!". ¿Cuál es el problema? Pues que la palabra alemana 'Bürger' significa tanto "citoyen" como "bourgeois". Por causas históricas, la lengua alemana no permite hacer esta distinción. En las traducciones anglosajonas de Marx, y consecuentemente en los debates marxistas del ámbito anglosajón, eso ha llevado a confusiones. Y así la expresión alemana "*bürgerliche Gesellschaft*", que a veces significa "*società borghese*" y a veces "*società civile*", ha sido a menudo traducida mecánicamente como "*civil society*". Lo mismo pasa con Hegel. *Bürgerliche Gesellschaft* es en éste la esfera de las relaciones mercancía-dinero, de la valorización del capital. Por eso la sociedad burguesa tiende a los ojos de Hegel a la autodestrucción, porque produce, por una parte, riqueza y, por la otra, pobreza masiva. El Estado debe por tanto regularla. Hegel entiende las corporaciones y las asociaciones como agencias del Estado en *bürgerliche Gesellschaft* y la familia, en la que rige el amor, que es la base natural de todo. Por consiguiente, es más correcto traducir el concepto de Hegel

como "*bourgeois society*". Si se quiere introducir también el factor más directamente político, habría que hablar, como hace el germanista y traductor francés de *El capital*, Jean-Pierre Lefebvre, cuanto menos, de "*société civile bourgeoise* bajo un Estado autoritario". Muy otra cosa es en Kant. En él, *bürgerliche Gesellschaft* es el nombre de algo que es todavía una utopía, a saber: una sociedad mundial cosmopolita dotada de un Estado de derecho mundial. Kant toma el concepto *bürgerliche Gesellschaft* de la traducción alemana de *Essay on the History of Civil Society* (1767) de Adam Ferguson. Quien crea que en Ferguson se encuentra la base y el cimiento del concepto neoliberal "*civil society*" se quedará perplejo al comprobar que en esta obra los capitalistas están excluidos y se concibe la sociedad civil como opuesta a "*commercial society*", de tal manera que la economía debe subordinarse estrictamente a la política. Oímos aquí todavía los ecos de la *polis* griega clásica, cuyas concepciones fueron idealizadas por Aristóteles en el momento de su decadencia. La implicación en negocios con el dinero, y no digamos ya la valorización del capital, descalificaban para formar parte de la *polis*. La pertenencia a ésta se limita a los hombres libres, titulares de la ciudadanía. Pero para éstos, la *polis* significa autogobierno. La *koinonía politikée*, traducida por Cicerón como *societas civilis* y elaborada como concepto en su teoría del Estado, representa la democracia particular de una minoría, que domina sobre una sociedad no democrática, basada en la esclavitud. Cuando se hace saltar la particularidad, aparece el concepto del "gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo".

Desde sus orígenes es, así pues, la sociedad civil un concepto que connota autogobierno. Hay que tener en cuenta que Marx no sólo sabía griego y dedicó su tesis doctoral a la comparación entre dos filósofos griegos, sino que también conformó su pensamiento en estrecha discusión con el que durante toda su vida admiró como "gigante intelectual", Aristóteles, una influencia que suele oscurecerse ante la influencia de Hegel. Su definición del objetivo de una "asociación de hombres libres", en todo caso, está profundamente influida por la *koinonía politikée*.

De esta manera, cuando Marx declara en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* que sus estudios lo habían convencido de que había que "buscar la anatomía de la *bürgerliche Gesellschaft* en la economía política" (13: 8), a mí me parece que lo correcto es traducir aquí *bürgerlich* por *burguesa*, pues el contexto remite a la relación con la filosofía del derecho de Hegel. Antonio Gramsci, que en la cárcel, entre otras cosas, tradujo algunos pequeños textos de Marx del alemán, traslada primero este paso como *società borghese*, pero luego tacha ese *borghese* y escribe encima *civile*. Tal vez fue la influencia de Gramsci lo que indujo a un filólogo tan meticuloso como Maximilien Rubel a realizar para la edición de *La Pléiade* de los escritos económicos de



Marx la siguiente traducción: "et c'est dans l'économie politique qu'il convient de chercher l'anatomie de la société civile" (272).

Si Gramsci se mostraba dubitativo en este punto, ante la Tesis X {Décima} sobre Feurbach no duda y escribe: "il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese", mientras que, por ejemplo, en *Collected Works*, que mecánicamente traducen siempre que aparece la palabra *bürgerlich* por *civil*, se dice: "The standpoint of the old materialism is civil society". Gramsci tenía razón y la traducción inglesa es absurda.

Si la confusión, sobre todo en la recepción anglosajona de Marx, parece hasta aquí casi total, encuentra sin embargo un límite en las traducciones de *El capital*. Así, donde Marx escribe "Für die bürgerliche Gesellschaft ist aber die warenform des Arbeitsprodukts [...] die ökonomische Zellenform" (23/ 12), la traducción de *bürgerlich* por *burguesa* cuenta con un consenso general. La razón de ello es simple: Marx consignó de la siguiente manera este paso en la traducción francesa de Joseph Roy revisada por él: "Or, pour la société bourgeoise actuelle, la forme marchandise du produit du travail [...] est la forme cellulaire économique" (II. 7, 12).² Y la primera traducción inglesa, de la que Friedrich Engels señaló que "de cuyo texto soy, en última instancia, responsable yo" (25/ 7), reza así: "But in bourgeois society the commodity-form of the product of labour [...] is the economic cell-form" (II.9/ 16).³ Pedro Scarón, en su excelente edición "semicrítica" de 1975, en Siglo XXI —ino hay una edición tan buena como ésta en alemán!— conserva incluso las cursivas que sólo se encuentran en la versión francesa de Marx y Roy: "Para la sociedad burguesa la forma de mercancía, adoptada por el producto del trabajo, [...] es la forma celular económica" (I. 1, 6). Con mayor exactitud traduce Manuel Sacristán en la edición de las OME de 1976: "Pero para la sociedad burguesa la forma económica celular es la forma mercancía del producto del trabajo..." (OME 40, 6).⁴

Por otra parte, Engels criticó de la edición inglesa del *Manifiesto comunista* la traducción de *bürgerliche Gesellschaft* por *middle-class society*. En lugar de eso habría debido figurar *bourgeois Society* o, a veces, *commercial and industrial society* (Carta a Marx, 23-9-1862).

A despecho de estas puntualizaciones, John Ehrenberg, por ejemplo, aventura la afirmación de que toda la crítica de la economía política de Marx se resumía en el desmascaramiento de "civil society as a market-organized sphere of compulsion".⁵ Y Jean L. Cohen y Andrew Arato se creen autorizados a hablar, en *Civil Society and Political Theory* (1992), de "well-known marxian identification of civil and bourgeois society"; Marx sería, según esta versión, "the peerless nineteenth-century critic of modern civil society" (véanse 97, 228, 231 y *passim*). Cómo podría compatibilizarse esto con el principio de autogobierno comunal elogiado por Marx o con su identificación con

¿sociedad civil o sociedad burguesa? ambivalencia o dialéctica de un concepto clave

la idea de la "libre asociación"; eso no se lo preguntan Cohen y Arato. En cuanto a Gramsci, Ehrenberg afirma que reclamaba "to consider civil society an aspect of bourgeois class rule". No se pregunta cómo, en tal caso, podría haber esbozado el autogobierno de una sociedad sin clases como un estado de cosas en el que el Estado y el derecho serían "assorbiti dalla società civile" (Cuad. 8, 2).

Nuestro pequeño excursus filológico permite defender la tesis de que la deslegitimación del concepto "sociedad civil" desde la izquierda no puede realmente apoyarse en Marx.



3. Un espacio de disputa

La teoría y la praxis de los zapatistas representan un gran desafío para las concepciones tradicionales de reforma y revolución, movimiento y organización, poder y dominio, estrategia y táctica, etcétera. Todo lo anterior resulta cuestionado. No es sorprendente, así, que la interpretación y la valoración de la experiencia zapatista haya dado lugar a controversias. De particular interés, que además reviste dimensión internacional, es el debate que se ha desarrollado en la revista *Chiapas*. Es especialmente significativa la controversia entre Atilio A. Borón y John Holloway. El segundo interpreta la política de los zapatistas como una ruptura con la "ilusión estatal", expresión en la que resume la idea según la cual "el Estado es la instancia central de la transformación radical". Insiste positivamente en la pretensión zapatista de "cambiar el mundo sin tomar el poder". "No es un proyecto de hacernos poderosos", dice Holloway, "sino de disolver las relaciones de poder" (Holloway, 2001a: 174). Borón ha manifestado su discrepancia, como se sabe. "¿Será posible que la revolución requerida para fundar esas formas alternativas 'avance preguntando'? ¿Basta sólo con preguntar, con imaginar, con sonar?" Su crítica culmina en esta pregunta: "Si es así [...], ¿cómo es que la revolución no se ha consumado ya?" Entiende que la revolución se oculta, "como los rostros de los zapatistas, detrás de un discurso bellamente poético".

La duda de Borón se dirige no sólo contra la interpretación del zapatismo que hace Holloway sino, con todo respeto, también contra el propio discurso zapatista. Sus dudas surgen no en último término a propósito del estatuto que confiere este discurso a la sociedad civil. "En las versiones contemporáneas", escribe Atilio Borón, "la 'sociedad civil' aparece precisamente como la expresión del agotamiento (o la futilidad) de la lucha anticapitalista". Eso puede aplicarse a la corriente central de corte neoliberal. Pero, ¿qué pasa si el uso predominante del concepto "sociedad civil" y de todos los otros a los que me he referido al principio está deformado ideológicamente? ¿Si en unos es ilusorio, mientras que los otros creen conveniente desmascararlo como un mero eufemismo que alude a la sociedad del dinero y a la globalización neoliberal?

Probablemente no hay ningún concepto que esté totalmente a salvo del mal uso. Cuando se abusa de un concepto, lo pertinente es la crítica, que promoverá la desarticulación de ese mal uso y la rearticulación del concepto. Si el significado de un concepto es, según la definición de Wittgenstein, su uso, entonces la crítica transforma un determinado uso y la elaboración de otro uso transforma el significado. Tanto más es así si depende de ello una política alternativa que se proyecta a muchos grupos sociales. Esto es lo que sucede también con el concepto "sociedad civil". Con el neoliberalismo y con la "construcción del neoliberalismo dependiente en México",⁶ dice Ana Esther Ceceña, "la concentración del poder ha llegado a tales extremos que los términos sociedad civil y proletariado se tocan muy de cerca". Y añade: "la política es un espacio de disputa en el que, rompiendo normas y fronteras, la sociedad civil vuelve a existir". Como se puede comprobar, vale la pena intervenir en la discusión acerca del significado de la sociedad civil. Hay que practicar, a propósito de ella, lo que he llamado "reclamación antagonista".⁷ Con más motivo en la medida en que dicha discusión da por sentada la definición de Gramsci. La sociedad civil es la esfera de los conflictos en torno a la configuración social. Es lo que Jürgen Habermas, por ejemplo, ha denominado la "arena" de los conflictos ético-políticos. Los grupos sociales pugnan por la hegemonía siempre, más allá de las formas en que lo hagan, en la sociedad civil, en el sentido metódicamente reflexionado por Gramsci. Es un reduccionismo falso, porque es contraproducente, limitar el significado de la sociedad civil y de la hegemonía, como pasa a menudo, a la reproducción de la dominación burguesa. Aún más reduce Atilio Borón el concepto "sociedad civil" cuando limita su significado a "los elementos ideológicos, culturales y políticos inherentes a la hegemonía burguesa". Pues Gramsci piensa siempre desde el punto de vista de la emancipación de los "subalternos" y estudia siempre, por tanto, en último término sus posibilidades de acción. Sociedad civil no significa jamás para él simplemente *società borghese* (ya que también utiliza esta expresión). La sociedad civil, la esfera donde se configura la hegemonía, contiene siempre también formaciones contrahegemónicas más o menos desarrolladas. Antes del concepto "hegemonía" se sitúa, por consiguiente, como advierte Gramsci, el de "lucha entre dos principios hegemónicos" (Cuad. 10, I, 13). Sería desde un punto de vista gramsciano una *contradictio in adiecto* dejar de lado el concepto "sociedad civil" porque es un concepto disputado. Porque este concepto designa precisamente la esfera de pugna, el "espacio de disputa". Aunque el sujeto de una hegemonía sea burgués, la burguesía como tal no es el sujeto. La burguesía es *manyheaded monster* (podríamos decir también *money-headed*), un "monstruo de múltiples cabezas", como se lee en Hobbes. Impulsa

proyectos hegemónicos que rivalizan entre sí. En la pugna por la sociedad civil, Gramsci introduce una serie de reglas que son de la mayor importancia y de las que voy a explicitar tres.

La *primera regla* es: no utilices la sociedad civil como un concepto normativo. Sus contenidos no son *eo ipso* buenos. Todo lo que es lucha por la influencia y la configuración forma parte de ella, incluidas las figuras menos agradables que se pueda imaginar. No obstante, si la sociedad civil retiene algún elemento normativo se debe a su carácter participativo. La democracia implica la participación incluso de las fuerzas menos democráticas. Con ella pasa como con la libertad que, como dijo Rosa Luxemburg, es siempre la libertad del que piensa de otra manera. Además, el aguijón de la sociedad civil tiene, cuando prevalecen la resignación y la apatía política, un efecto democratizador en el momento en que los anteriormente resignados, los políticamente pasivos y los intereses latentes se ven mayoritariamente frustrados por el bloque dominante. Del concepto "sociedad civil democrática", que parece tender a lo normativo, se puede decir lo mismo que del concepto "comunidades de la sociedad civil en resistencia", que surgió en los grupos preparatorios de la "marcha" zapatista, a saber, que son consignas propias de la lucha por la hegemonía. Designan objetos de un tipo de análisis que Boaventura de Sousa Santos ha llamado "sociología de las ausencias" (2001: 31): se trata de crear consciencia de aquello que ha sido mutilado, bloqueado o imposibilitado por las estructuras de poder dominantes.

La *segunda regla* es: no uses nunca la sociedad civil en sentido empirista. La pregunta de si determinada institución o determinado ámbito de la sociedad pertenece a ella o no, carece totalmente de sentido cuando se utiliza un concepto claro y sólido de sociedad civil. Hace unos años el papa, en un seminario sobre la sociedad civil celebrado en Castelgandolfo, respondió negativamente a la pregunta de si la Iglesia formaba parte de la sociedad civil, con el argumento de que la Iglesia forma parte de la *sancta societas*. Sin embargo, la sociedad civil atraviesa a la Iglesia, allí donde tiene lugar en su seno la configuración de hegemonía. Instituciones como la Iglesia y el ejército pueden ser conceptuadas a la vez como dispositivos económicos, aparatos de represión y aparatos hegemónicos. En la Alemania del káiser, el ejército era considerado como la "escuela de la nación", centro donde se forjaba la masculinidad hegemónica.

La *tercera regla* es la más desconcertante para el sentido común poco dado a la reflexión. Dice así: no trates nunca a la sociedad civil como mera oposición al Estado, como lo que cae fuera de él, su exterioridad. Y tampoco trates al Estado como lo que es, sin más exterior a la sociedad civil. Hay que analizarlo con más detenimiento: una cosa es que la propia acción social constructiva sea considerada extraestatal y otra que sea considerada como la apertura y realización de un "ámbito



independiente del gobierno”, como ha señalado Carlos Monsiváis. En el segundo caso no se deja el “Estado” (en el sentido más amplio) al gobierno. Un movimiento que declare la resistencia al gobierno en nombre de la Constitución del país no actúa fuera y al margen del Estado. En nombre de la norma constitucional se opone a aspectos de lo que se llama “realidad constitucional”, aunque la política dominante en realidad viole la Constitución. Un concepto clave de Gramsci, el de *stato integrale*, nos permitirá comprender esta situación y sus paradojas. Tiene, sin duda, consecuencias políticas prácticas pensar la resistencia como acción en la sociedad civil o, como sucede con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), *orientada a ésta*. Entender este tipo de acciones en el sentido del concepto gramsciano de “Estado integral” impide que sean de corto alcance, que se agoten en lo local o lo particular. Los zapatistas han dejado claro desde el principio que no hacían meramente política indigenista, aunque las condiciones de vida de los indígenas eran el primer punto de su agenda. De la lógica de su actuación, dice Pablo González Casanova en su ensayo sobre la creación de los “Caracoles”: “arrancando de lo local y lo particular, pasa por lo nacional y llega a lo universal”, Y prosigue: “Al mismo tiempo que mantiene su convicción rebelde genera una nueva lógica legislativa que viene de la sociedad civil”. Y añade:

Aclarar que el proyecto busca construir el poder desde la sociedad civil, consciente de que esa construcción en muchas partes del mundo, al agotar las luchas políticas y sufrir persecuciones armadas convencionales o no convencionales, obliga a los habitantes a ejercer el derecho de autodefensa de sus pueblos y hogares, y que si en un momento pasan a proponerse acciones armadas para una rebelión contra el orden injusto y opresivo, depredador, explotador y excluyente, ahora otra vez más confirman su vocación pacífica con un nuevo camino que en todo lo posible será rebelde y operará dentro de los marcos legales, y que hará todo lo necesario en sus estructuras políticas y sociales para impedir negociaciones con cooptaciones que mellen la autonomía de las personas y de las comunidades.

Tampoco para Gramsci puede tener la autonomía⁸ el sentido de renunciar a la pretensión de configuración de la comunidad. Toda su atención se dirige exactamente a la ruptura con la ideología dominante y con la dominación legitimada por ella. En ello se distingue de manera fundamental su concepto “sociedad civil” del de “mundo de vida” (*Lebenswelt*) de Habermas, pero no desde todos los puntos de vista. Un punto de contacto es el siguiente: el mundo de vida es para Habermas la esfera en la que los individuos se entienden como fines en sí mismos. “Sentido” tiene desde este ángulo sólo lo que sirve a estos fines. Habermas tiene presente también la contraposición entre esta dimensión del mundo de vida y los mundos sistémicos de la economía

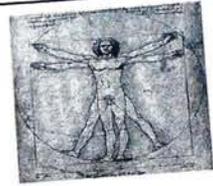
¿sociedad civil o sociedad burguesa? ambivalencia o dialéctica de un concepto clave

y el Estado. La diferencia fundamental con Gramsci (y con la praxis de los zapatistas) consiste en que Habermas concibe la relación entre mundo de vida y mundos sistémicos de acuerdo con lo que he llamado *la ley de complementariedad de lo ideológico*.

¿Qué quiere decir esto? Marx reparó ya en los *Manuscritos de París* de 1844 en un modo de influir de lo ideológico que se había exacerbado sobremanera con la creciente diferenciación de las sociedades modernas. Esto lo trasladó a la fórmula según la cual “cada esfera aplica una norma diferente y contradictoria, la moral no aplica las mismas normas que la economía política” (MEGA I.2, 282 y s.). El ejemplo que aduce Marx es la tendencia del mercado a reducirlo todo sin excepción a mercancía. “Si pregunto a un economista: ¿estoy actuando de acuerdo con las leyes económicas si gano dinero vendiendo mi cuerpo, prostituyéndolo a la lujuria de otra persona [...]?, aquél me replicará: no estás actuando en contra de mis leyes, pero debes tener en cuenta lo que dicen la comadre moral y la comadre religión; [...] Pero ¿a quién debemos creer, pues, al economista o al moralista? [...] ¿cómo puedo ser virtuoso si no estoy vivo y cómo puedo tener una buena conciencia si no tengo conciencia de nada?” (MEGA I.2, 282 y s.).

Lo decisivo ahora es que la contradicción entre lo que dicen el economista, la moral y la religión no es en modo alguno disfuncional, sino directamente una condición funcional de la reproducción del sistema capitalista. De esta índole es también la contradicción entre el mundo de vida y los mundos sistémicos en Habermas. Cuando Hegel dice que la obstinación es libertad que se detiene en la servidumbre, eso se puede aplicar a Habermas. El mundo de vida tiene en él una dimensión de obstinación sectorial. Pero se basa de entrada en la coexistencia con los mundos sistémicos. No es así en Gramsci. También Gramsci tiene un punto en común con la “democracia deliberativa”. Pero aquí el contacto es antagónico. Sucede como en el juego de la maroma. Los equipos que se oponen están unidos por la maroma, de la que estiran en sentidos contrapuestos. Los puristas se fijarán sobre todo en la unión con la parte contraria y denunciarán la traición a la pura transcendencia revolucionaria. Pero, ¿qué pasa cuando se deja caer la cuerda? Pues que estaremos ante una actitud que podríamos llamar “derrotismo revolucionario”. Otros, como Holloway, criticarán la simetría de estas formas de conflicto. No dejan de tener gran parte de razón, porque quien responde a las formas de acción represivas e ideológicas, es decir, a las formas de acción que expropián la conciencia, de manera simétrica, a la postre perderá la democracia.

De esta suerte, mientras que Habermas concibe su concepto de mundo de vida como opuesto complementario a los mundos sistémicos, Gramsci rompe con este tipo de complementariedad ideológica. Pero no entiende ni practica esa ruptura como un éxodo del Estado. Para



describir y comprender la praxis zapatista, su teoría es por eso más adecuada que algunas declaraciones procedentes del entorno de los zapatistas. Más allá, es adecuada para responder a la impaciencia revolucionaria que echa en cara a los zapatistas que no llevan a cabo una “revolución como es debido”. Si hubiesen hecho esto, hace tiempo que no serían sino una nota a pie de página en la historia de las revoluciones fracasadas. El hecho de que hayan escogido como insignia el animal que escogió el premio Nobel Günter Grass como animal totémico de la lentitud, el caracol, parece revelador, entre otras cosas, de una identificación con la paciencia, esa paciencia que exige el camino capilar de una democracia que se construye a partir de la unidad más pequeña, a partir de la comunidad.

4. La sociedad civil en una “época de ambigüedad” (Peter Weiss)

El debate entre Atilio Borón y John Holloway, que es de gran relevancia no sólo para América Latina, requiere evidentemente una mediación. Pero no la del que quiere hacer creer que en el fondo los dos están de acuerdo. No, no están de acuerdo. Dicho muy a grandes trazos: uno quiere la revolución antes que la democracia, mientras que para el otro una democracia de nuevo tipo es ya lo enteramente otro. A alguien le podría recordar todo esto hechos y situaciones de principios del siglo xx. A la consigna de Kautsky “No hay socialismo sin democracia” respondió Lenin diciendo: “No hay democracia sin socialismo”. Rosa Luxemburg exigía vincular ambas cosas: “No hay socialismo sin democracia, no hay democracia sin socialismo”. Como sabemos, Rosa Luxemburg fue aplastada entre las ruedas de los dos estatismos, el autoritario-estatal-socialista y el socialdemócrata. Pero desde el punto de vista de la política socialista de hoy las dos posiciones dominantes de la izquierda en el siglo xx han fracasado, cada una a su manera. Vistas en retrospectiva, se presentan como unilateralismos opuestos. El futuro, en cambio, sugiere la vigencia de la posición más dialéctica de Rosa Luxemburg. Dialéctica, desde luego, no en el sentido hegeliano, sino en un sentido abierto, ya no teleológico, como el que fue propio y nos enseñó como casi nadie más, de una manera tan soberbia, en el siglo pasado —en sintonía con Marx para ir más allá de Marx—, Bertolt Brecht. Esa dialéctica abierta sin garantías metafísicas requiere tanta energía como dinamismo. Podríamos llamarla en el antiguo sentido un “arte”. Desde el punto de vista positivista, que no tolera contradicciones —que no tolera, por decirlo de manera comprensible para los poskantianos, “repugnancias reales”— esto se presenta sólo como un juego de ambigüedades.

Para evitar malentendidos diré que coincido con Borón en que el apoyo a la rebelión zapatista no sólo es compatible con la discusión crítica de las tesis y prácticas que ha generado, sino que, más aún, como pasa siempre entre amigos, la exige. “Sin cultura de la crítica

wolfgang fritsch

florece el lorianismo de izquierda”, dije hace seis años en unas jornadas sobre Gramsci celebradas en Lecce (Italia). Recordemos: por “lorianismo” entendía Gramsci una serie de fenómenos, como “falta de espíritu crítico sistemático, negligencia en el ejercicio de la actividad científica [...], no abordada de manera adecuada y con el rigor debido” (*Cuadernos de la cárcel*, cuad. 28, observación introductoria).⁹ A la vista de la vaporosidad de una cierta posmodernidad, en la que dominaban los “*aspetti deteriori e bizzarri*”, convenía recordar la enormemente importante máxima de Gramsci, que le llegó de la Antigüedad griega a través de Jakob Burckhardt, Nietzsche y Romain Rolland, y que Gramsci consignaba de la siguiente manera en una de las notas sobre el lorianismo: “Hay que conseguir gente despierta y paciente, gente que no se desespere ante los peores horrores y que no se entusiasme con cualquier tontería. Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad” (Cuad. 2, 63)¹⁰

¿Cómo hay que proceder con “expresiones como ‘humanidad’ y ‘sociedad civil’”, de las que Borón constata con razón que son “tan ambiguas”? En los zapatistas el arte consiste en mantener abierto un espacio de lo posible. Saben que militarmente se les puede derrotar. Su juego con las ambigüedades es la política realista de los débiles. Los débiles, que han de ser fuertes por su inteligencia, para poder hacer su camino. El hecho de que no se propongan conquistar el poder estatal es a menudo generalizado erróneamente como si se tratase de rechazar el poder como tal. Tanto partidarios como detractores están de acuerdo en que los zapatistas suscriben una actitud de rechazo del poder como tal. Sólo que unos lo celebran, mientras que otros lo critican. Si Foucault, influido por Nietzsche, describe la omnipresencia del poder, los zapatistas apuntan en este sentido a la *omniansencia* del poder. Hay que afinar la dialéctica de poder y dominio, de sociedad civil y Estado, a fin de no cosificarla metafísicamente. Quien como Spinoza piense el poder como poder-hacer (*potentia agendi*), entenderá la orientación a la ausencia de poder como una estrategia de autoextinción, de nirvana. Nietzsche entendió que esa forma de autodesposesión, asumida y celebrada por las sociedades, sería la culminación de la “voluntad de poder”. El polo opuesto es lo que se llama en inglés “*empowerment of the people*”. No sólo el EZLN, sino también los Caracoles son formas colectivas de poder, capacidades agregadas de acción. Sobre todo los diagnósticos, proyectos y prácticas atractivos, con capacidad de irradiación, y convincentes, son poder de un tipo muy determinado: poder que permite hacer transparente una ideología dominante como ideología de los dominadores. Es la clave de la hegemonía. Lo ilusorio es presentar un movimiento político con aspiración emancipatoria como algo que no espera nada del Estado. Pero también es ilusoria la idea de que el rechazo de esa aspiración por el Parlamento refuta también todo un paradigma político.



Quien asume la pugna por la hegemonía cultural y política, lucha en la sociedad civil. Y quien se esfuerza en la sociedad civil por la hegemonía, no actúa fuera del Estado. El Estado es, de hecho, y en eso Nicos Poulantzas tenía mucha razón, una “concreción de las relaciones de fuerza”. Las fuerzas desencadenadas en las luchas por la configuración social y la hegemonía actúan como una adición de vectores en esas relaciones de fuerza, como componentes igualmente constitutivos. No tiene sentido responder a la fetichización burocrática del Estado con la fetichización del no Estado. La pregunta sobre qué se podría hacer contra el “aburguesamiento” de las fuerzas emancipatorias o, por decirlo así, contra la cooptación corruptora o la caciquización de su dirección, es una pregunta que hay que responder separadamente de lo anterior. “Tal como se dice en México, antes de ser ‘charro’ es preciso ser líder social y contar con la representatividad de la base.” Gramsci llamaba “transformismo” a la “absorción de dirigentes de los movimientos populares por parte de los representantes políticos de la clase dominante”. Como se sabe, la Comuna de París trató de resolver este problema mediante el mandato imperativo, la revocabilidad de los cargos y una remuneración de tipo medio (del nivel del salario de un trabajador especializado) de sus diputados. Marx dijo que con ello se había encontrado una “forma susceptible de ser extendida” en el futuro. Sea lo que sea lo que puedan inventar los movimientos actuales y futuros para impedir el transformismo cooptador y la revolución pasiva, una cosa es indudable: no se verán libres de ambigüedad. Peter Weiss definió nuestra época como la “época de la ambigüedad” en los libros de notas que acompañan a su gran novela sobre la tragedia del socialismo y de la revolución en el siglo xx, que tituló *La estética de la resistencia*. “Todas las cosas”, se puede leer ya en Marx, “están preñadas de su contrario”; también las asociaciones participativas de miembros de la sociedad, cuyo conjunto conflictivo llamamos sociedad civil. La generalización de la aspiración a la dignidad humana, la reconquista de esta aspiración de su secuestro por los dignatarios, su reformulación desde el punto de vista de *underdogs*, de los últimos de los últimos, a los que puede aplicarse con nueva justificación la definición dialéctica del proletariado, según la cual es una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de esta sociedad, sino el conjunto de los excluidos de ella; en definitiva, la extensión de esa pretensión reformulada a todos los amenazados de exclusión racista, sexista o cultural, incluyendo a los intelectuales y en general a todos aquellos de los que Brecht decía que “no están del todo podridos”... Esa reclamación práctico-teórica de las “expresiones tan ambiguas como ‘dignidad’, ‘humanidad’ y ‘sociedad civil’” ha desarrollado una irradiación tal, que ha conferido a un movimiento, en sí mismo marginal, una proyección histórico-mundial. “La historia universal”, decía Hegel, “no es el hogar de la felicidad. Los periodos felices son páginas vacías en ella” (*PhilGesch*,

¿sociedad civil o sociedad burguesa? ambivalencia o dialéctica de un concepto clave

Intr., 41 y s). El movimiento zapatista ha refutado la frase de Hegel. El hecho de que haya podido mantenerse a pesar del estado de sitio bajo el que debe llevarse a cabo su refundación de lo social, a pesar de las escisiones, de las persecuciones y de otros males a los que se ha visto sometido sin tregua, y que todavía siguen, es un episodio feliz de la historia universal. “El poder de irradiación supera en esos momentos a la irradiación del poder del dinero y de la violencia.”¹¹



Notas

- ¹ Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Filosofía, Los Desafíos de la Filosofía frente al Siglo XXI, Guadalajara, México, del 26 al 29 de noviembre, 2003.
- ² Jean-Pierre Lefebvre y su grupo de traductores, en la nueva traducción francesa del libro I de *El capital*, aparecida en 1983 y que toma como base la cuarta edición alemana, han modificado este pasaje sólo levemente, reorganizándolo un poco y suprimiendo las cursivas: “Or, pour la société bourgeoise, c’est la forme-marchandise du produit du travail [...] qui est la forme économique cellulaire” (4).
- ³ Ben Fowkes trasladó esto en 1977 a un mejor inglés: “But for bourgeois society, the commodity-form of the product of labour [...] is the economic cell-form” (90).
- ⁴ Delio Cantimori traduce en italiano: “Ma, per quanto riguarda la società borghese, la forma di merce [...] è proprio la forma economica corrispondente alla forma di cellula.” (reimpresión de la 5ª edición, Roma, 1989: 32). Las cursivas indican que también aquí sirvió como modelo la edición francesa. De “sociedad burguesa” habla también la traducción portuguesa de Regis Barbosa y Flávio R. Kothe (1983: 12).
- ⁵ Jan Rehman ha expuesto y criticado como es debido en la revista de Nueva York *Socialism and Democracy* las confusiones que tanto abundan en Ehrenberg y en la recepción anglosajona mayoritaria de Marx.
- ⁶ Cf. Ana Esther Ceceña (2001). “Deuda externa y construcción del neoliberalismo dependiente en México”, *Aportes*, año VI, núm. 18, septiembre-diciembre, pp. 39-52.
- ⁷ Cf. Wolfgang Fritz Haug (1987). *Pluraler Marxismus*, vol. II, Hamburgo, pp. 42 y ss.
- ⁸ Reiteradamente insiste: la filosofía de la praxis debe ser autónoma respecto de todas las filosofías burguesas.
- ⁹ “Assenza di spirito critico sistematico, trascuratezza nello svolgimento dell’attività scientifico-culturale [...], non adeguatamente combattute e rigidamente colpite”. (Quaderno 28, nota introductoria)
- ¹⁰ “Bisogna creare gente sobria, paziente, che non disperì dinanzi ai peggiori orrori e non si esalti a ogni sciocchezza. Pessimismo dell’intelligenza, ottimismo della volontà”. (Quaderno 1, 63)
- ¹¹ Wolfgang Fritz Haug, *Politisch richtig oder Richtig politisch*, Hamburgo, 1999, 158.

ETHOS Y COLONIALIDAD EN AMÉRICA LATINA. (UN DEBATE HIPOTÉTICO ENTRE BOLÍVAR ECHEVERRÍA Y ANÍBAL QUIJANO)

jaime ortega reyna y victor hugo pacheco chávez

La controversia sobre las características que asumió la modernidad en América Latina es un debate abierto, que se ha inscrito ya como una línea de investigación sobre cuestiones estéticas, políticas e ideológicas de nuestro tiempo (Vargas, 2007: 89-98). Si bien han pasado los años en que se discutía sobre si alguna vez se había instalado la modernidad en América Latina (Veraza, 1997), o si era pertinente el concepto "posmodernidad" (el cual parecía inherente a la forma identitaria latinoamericana) para esa región (Santos, 1998; Arriarán, 1997), lo que parece sigue vigente, como una fuerte de derrotero, es aquella discusión que se deriva de la pregunta: ¿cuál ha sido el desarrollo de la modernidad y el capitalismo en esta región? Así, pues, el campo queda más restringido al desarrollo de ambos conceptos en una realidad histórica.

Actualmente el debate sobre los orígenes y desarrollo de la modernidad, más allá de la filosofía latinoamericana, conserva una fuerte presencia eurocéntrica, lo cual no ha impedido que existan conocidas interpretaciones que polemizan y desmonten esta visión dominante. Quizá una de las más conocidas sea la de Enrique Dussel (Jameson, 2004: 27 y 28);¹ sin embargo, aunque el filósofo argentino-mexicano es uno de los personajes que más ha contribuido a plantear una teoría de la modernidad desde América Latina y ha derivado su propuesta hacia lo que él denomina "transmodernidad" (Dussel, 2004-2005:18), no ha sido el único latinoamericano en afrontar la cuestión. Aunque existen muy variadas intervenciones en este campo problemático, enfocaremos nuestra atención en dos intelectuales: Bolívar Echeverría² y Aníbal Quijano.³

Ambos han discutido temas relacionados con la modernidad, el capitalismo y la identidad latinoamericana, y lo han hecho desde finales de los años ochenta y principio de los años noventa del siglo anterior, en el auge del neoliberalismo, de la teoría posmoderna y de las múltiples crisis del marxismo. En su formulación han recorrido sendas similares. Su crítica de la modernidad parte de la que en su momento inició la Escuela de Frankfurt; y ambos han recuperado los postulados de la teoría del sistema-mundo para hablar del desarrollo

del capitalismo en América Latina e incluso han sido invitados en varias ocasiones a participar en Fernand Braudel Center. Sin embargo, más allá de estas similitudes generales, en una lectura más detenida, también es claramente perceptible el hecho de que hay sendas distintas en su evaluación de la modernidad latinoamericana y su relación con el capitalismo. Lo que en un principio parece punto de confluencia, más tarde se torna un gran distanciamiento.

A pesar de que existen temas y reflexiones en común, no existió nunca un diálogo o debate entre ambos autores. Quizá porque las diferencias son más fuertes y determinantes, al tener ellas que ver con la conceptualización sobre la configuración de la identidad latinoamericana que se da a través de la imbricación entre modernidad y capitalismo en la época de la conquista; es decir, si las bases de nuestra identidad están fundadas en el mestizaje o en la colonialidad.

En este panorama el presente artículo se propone analizar los derroteros que han tenido la discusión sobre la modernidad y el capitalismo en América Latina.

Sobre la definición de la modernidad

Bolívar Echeverría nos dice que por modernidad debemos entender dos aspectos centrales. Por un lado "el carácter peculiar de una forma histórica de totalización de la vida humana" (Echeverría, 2001: 145). Esto consiste en la totalización potencial de un discurso en el que la modernidad se presenta como una realidad en suspenso, que aún no está definida. Mientras que, por otro lado, se ve como una totalización efectiva que "se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio, dotan a su existencia concreta de formas peculiares sumamente variadas" (Echeverría, 2001: 149). Se trasluce entonces un concepto más amplio de modernidad que el basado en la idea de la linealidad progresiva del liberal-positivismo en sus distintas versiones.

Por su parte, Aníbal Quijano señala que la modernidad es una forma de intersubjetividad, ya que actúa como esfera central de orientación de valor de los sujetos de la vida moderna, pues el cambio del mundo que opera a partir del descubrimiento y conquista de América, no sólo afecta la subjetividad de las personas, sino que establece prácticas sociales comunes y produce instituciones hegemónicas universales que (re)crean modelos intersubjetivos (Quijano, 2000: 302).

Un punto de confluencia entre ambos autores es el hecho de apuntar que la modernidad no se experimenta únicamente en la subjetividad, sino también en el plano de las relaciones sociales, mediadas por la aparición del capitalismo y de las formas de disciplinamiento y control social que les son propias a esta forma de producir y reproducir la vida humana.



Jaime Ortega Reyna
Maestro en Estudios Latinoamericanos y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Víctor Hugo Pacheco Chávez
Egresado de la Licenciatura en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Relación entre modernidad y capitalismo

Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría tienen como punto de atención un mismo problema: la relación que se establece entre modernidad y capitalismo. Esta relación indica ya, de hecho, una toma de postura con respecto al papel que desempeña América Latina en la historia. Pero demos un paso atrás antes de pasar a ese punto y situémonos en la concepción que nuestros autores tienen sobre dicha relación, es decir, veamos cómo establecen el surgimiento y especificidad, y luego pasemos a exponer cómo se presenta para ambos pensadores en América Latina.

Bolívar Echeverría introduce en su análisis de la modernidad una visión de larga duración, pues sitúa su origen en el siglo X en Europa, con el desarrollo de la neotécnica,⁴ la cual se presenta como la primera revolución tecnológica de alcance universal en Occidente. Aquí se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir una vida civilizada sobre la base de una diferente interacción entre lo humano y lo natural. Esto supondría que lo natural sería considerado como un contrincante/colaborador. Dos cosas son importantes a destacar de este periodo tecnológico: (1) sería el primer momento en que la humanidad abre las posibilidades de la abundancia, pues la interacción entre lo humano y lo natural se da a partir de una relativa escasez por el desarrollo tecnológico y (2) se abre también la posibilidad de que el trabajo humano no se "autodiseñe como un arma para dominar a la naturaleza en el propio cuerpo humano y en la realidad exterior" (Echeverría, 2008-2009: 10-12).

A partir del desarrollo del siglo XII, momento que conlleva la disipación del mundo sobrenatural, la llamada "muerte de dios", se comienza a contemplar la naturaleza como algo que podía ser explorado, invadido, conquistado y entendido (Echeverría, 2008-2009: 44-46); y con la creación de una economía-mundo europea, que ya no se regía sólo por el intercambio de equivalentes, sino que comenzaba a "promover y privilegiar (funcionando como mecanismo de crédito) el mercado de valores aún no producidos y a convertirse así en una mediación técnica indispensable para la reproducción de la riqueza" (Echeverría, 2001: 179). Es decir, con estos dos hechos la historia de la modernidad y la del capitalismo se entrelazan. La modernidad tiene un fundamento: el constante cambio tecnológico que afecta todas las esferas de la vida humana. Empero, existe un desencuentro entre modernidad y capitalismo, pues ese mismo fundamento que la constituye plantea una contradicción que no se puede reconciliar: mientras la modernidad abre las posibilidades de la abundancia, sobre esa misma base el capitalismo crea una escasez artificial (Echeverría, 2001: 166).

Desde ese momento podemos observar algo que, a nuestro parecer, constituye una limitante de la teoría de Bolívar Echeverría; esto es,

que el predominio de Occidente en esa perspectiva puede rastrearse desde el siglo XII. Se debe a que Echeverría acepta la idea de Mounford en cuanto a que "la edad auroral de nuestras técnicas modernas se extiende aproximadamente desde el año 1000 al 1750", y, más aún, que todos los cambios que hubo en ese periodo, aparte de considerarse superficiales, se pueden observar como parte de una sola cultura: la occidental (Mounford, 1971: 130).

Para Aníbal Quijano, pensar la modernidad como una cuestión centralmente europea es producto de una idea que los mismos europeos han tratado de hacer pasar por válida desde el siglo XVII. Por ello, si se quiere reflexionar sobre la modernidad en América Latina, lo primero que se debe hacer es cuestionar este mito legitimador que sitúa Europa como su lugar de origen. Para el sociólogo peruano no sólo la modernidad es contemporánea, tanto en el viejo continente como en Nuestra América, sino que la última "se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de este modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad" (Quijano, 2000: 282).

Quijano, al trasladar el espacio-tiempo de la modernidad a América nos habla de la creación de un sistema-mundo universal; esto significa que antes de la creación del sistema-mundo capitalista ninguna entidad colonizadora tenía la intención de hegemonizar las formas básicas de existencia social de sus dominados. Es en este sentido que Quijano acuñará el término "sistema-mundo colonial/moderno" para hablarnos de cómo entender el surgimiento de la modernidad y su relación con el capitalismo en nuestra región.

El concepto "sistema-mundo colonial/moderno" es una contribución que Quijano hace a la noción de "sistema-mundo" de Immanuel Wallerstein.⁵ Para el último autor, el sistema-mundo, si lo simplificamos al extremo por cuestiones de espacio, constituye una "totalidad por ser único [y] no puede ser considerado más que como moderno porque precisamente surgió históricamente en la modernidad" (Agosto, 2003: 9). Lo que Quijano aportaría, en un ya clásico ensayo en coautoría con Wallerstein, es que América se convirtió, como ya señalamos, en un nuevo patrón de poder mundial, el cual se basa en dos ejes principales: el primero es la colonialidad, pues "todos los Estados de América fueron colonias formales, subordinadas políticamente a un puñado de Estados europeos" (Quijano y Wallerstein, 1991: 583). El segundo eje es que la creación de dicho patrón de poder tiene como fundamento la noción de raza (Quijano y Wallerstein, 1991: 10).

Esta idea se basa en el hecho de que "los dominados son lo que son, no como víctimas de un conflicto de poder, sino en cuanto inferiores en su naturaleza material" (Quijano, 2007b: 131). Dos son las consecuencias que se derivan de este planteamiento: (1) que sirve como el criterio básico de clasificación social de nuestra especie y (2) que



debido a él el capitalismo pudo consolidarse a través de la conquista de América como sistema de relaciones de producción. Es decir, desde la creación del "sistema-mundo colonial-moderno" el capitalismo actuó, y actúa, como engranaje de las distintas formas de control del trabajo.

En un momento volveremos a la cuestión de la identidad (Quijano y Wallerstein, 1991: 10). Cabe apuntar que aunque en el esquema de Quijano efectivamente la primera identidad del sistema-mundo colonial/moderno es la americana, habría que apuntar que lo es sólo en tanto que reactualiza las identidades con las que ya se habían confrontado los europeos. Cuando éstos llegan a América ya tenían una identidad definida y comienzan a explicar lo que hay aquí con lo que ellos ya conocían, por lo cual, no extraña que Hernán Cortés, al ver los templos de los indígenas, apunte que "tienen sus mezquitas y adoratorios" y, aún más, que los sacrificios humanos los hacen "en servicio del demonio" (Cortés, 1985: 21 y 22). Esto tiene dos consecuencias importantes: (1) reactualiza la diferenciación entre europeos y musulmanes; se puede ver la conquista de América como parte de la reconquista cristiana de los españoles y (2) al identificar a los indios con los herejes y sus ritos como adoración al demonio, más allá de una reminiscencia medieval, dicha identificación sirve como un elemento que, aunque sea de forma negativa, integraba a los pueblos de estas tierras en una misma historia, la historia de Occidente (Ette, 1992: 145).

La encrucijada de la modernidad

Si el siglo XVI se plantea como el siglo latinoamericano, al formar la economía del mundo moderna, el siglo XVIII es, desde nuestro punto de vista, el siglo de la encrucijada de la modernidad en ambos autores, pues es el momento de la lucha por dos formas alternativas que fueron definitorias en el despliegue de la modernidad en su aspecto plenamente capitalista.

La propuesta más importante de Bolívar Echeverría consiste en la tipología que hace de la modernidad. Ésta consta de cuatro *ethos*,⁶ o formas de vivirla (realista, romántico, clásico y barroco) que, aunque provenientes de distintas épocas, ninguna se expresaría de manera aislada, sino en la relación, convivencia o subsunción a las otras. El *ethos* barroco apela a la forma cultural y civilizatoria que asume la modernidad en América Latina y pretende mostrar que dicho proyecto civilizatorio, si bien sigue siendo capitalista, se basa principalmente en una visión católica de la vida, es decir, propone mostrar "el intento de la Iglesia católica de construir una modernidad propia, religiosa, que girara en torno a la revitalización de la fe —plantead[a] como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital—, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía realizable".

A pesar de la importancia del *ethos* barroco para la comprensión del desarrollo de América Latina, Echeverría no dejará de poner atención en lo que acontece en el norte de América, en el segmento anglosajón. Observar especialmente que a partir del siglo XVII se bifurca la modernidad europea y se crea en esa región una "modernidad americana", la cual refuncionaliza el espíritu del capitalismo y crea "un ser humano capaz de ser funcional con la acción que subsume a la vida humana al capital" (Echeverría, 2008: 23). El agotamiento del *ethos* barroco en el siglo XVIII dejará el camino libre para que en los siglos siguientes la vía americana de la modernidad se instaure en el nivel planetario, pues si bien durante el siglo XIX la modernidad en Europa había derivado en su negación, con el proyecto comunista, en los Estados Unidos había llegado a su culminación. Es sólo a partir de la segunda posguerra europea cuando se da una simbiosis entre ambas modernidades, que ha llevado a la modernidad europea a una crisis de autodefinition, mientras que la americanización de la modernidad existe actualmente bajo el aspecto "*American Way of Life*" (Echeverría, 2008: 25 y 26).

Avancemos ahora sobre la propuesta del sociólogo peruano Aníbal Quijano, para quien la discusión se remite a la caracterización, no del "*ethos*", sino de la razón. Este autor menciona la importancia que tiene la diferencia entre los centros productores y los difusores de la modernidad en Europa. Nos dice que para los países del norte de Europa la idea de razón se ha entendido como "razón instrumental" orientada por medios y fines; mientras que en los países europeos del sur se concibió como una "razón histórica" orientada a través de los fines (Quijano, 1988: 105). Entre ambas existiría una diferencia, no sólo geográfica, sino también de concepción sobre el tipo de relaciones sociales que habrían de establecerse.⁷ Desde el siglo XVIII comienza un proceso que culminará un siglo después y que tiene que ver con el hecho de que la vertiente que él denomina "anglo-escocesa" alcanza la hegemonía en el nivel planetario, imponiendo la visión de una razón instrumental. Señala que desde el fin de la primera guerra mundial hemos experimentado la versión extrema de la racionalidad instrumental, con el cambio de hegemonía hacia los Estados Unidos. El sentido de la modernidad, para Quijano, descansa entonces en que, a partir del siglo XVIII, se ha implementado una racionalidad que únicamente atiende a las urgencias del capital, anulando cualquier concepción sobre los medios, como tendría la forma de la razón histórica, subsumida al modelo instrumental dominante (Quijano, 1998: 106).

Sorprende el hecho de que a pesar de haber una leve confluencia en el despliegue de la modernidad que los dos autores nos presentan, en el sentido de que del siglo XVI al siglo XIX hay un predominio europeo, que desde el siglo XX perderá la hegemonía para cederla a



los Estados Unidos, sus posiciones teóricas no se acerquen en lo más mínimo, en cuanto a su apreciación del lugar que ocupa América Latina en ese despliegue, como veremos a continuación.

El lugar de América Latina en la modernidad

La situación de los planteamientos de los autores aquí analizados se ubicará, según nuestra lectura, de la siguiente manera: para Quijano es claro que la incorporación de América Latina permite apuntalar el fortalecimiento y la producción del capitalismo y, por lo tanto, de la modernidad; así, América Latina es el sujeto de la modernidad. Mientras que para Bolívar Echeverría, América Latina es un objeto, ya que su incorporación al sistema mundial permite apuntalar la construcción del mercado mundial capitalista. Empero, para este autor, América Latina también es un sujeto, en tanto que su presencia será la que finalmente posibilite el triunfo de la vía capitalista de la modernidad. Luego entonces, lo que está en juego o el meollo del debate es la interpretación de la etapa de la conquista de América, pues es el lugar y el tiempo de la configuración de la modernidad en América Latina.

Para Bolívar Echeverría la configuración de la modernidad en América Latina, y por lo tanto de su identidad, tiene como rasgo principal el *mestizaje*, porque el final del siglo XVI y el principio del siglo XVII nos muestran a una España en decadencia que ha perdido el interés por América, a la vez que podemos ver a unos indios que, golpeados por la brutalidad de la conquista, han perdido la vitalidad civilizatoria de su mundo. Las dos opciones civilizatorias que se encontraban en esa región están a punto de extinguirse. El mestizaje puede considerarse como un proceso semiótico de "codigofagia", en el que las subcodificaciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir que devorándose a sí mismas: "el código identitario europeo *devora* al código americano, pero el código americano obliga al europeo a *transformarse* en la medida en que, desde *adentro*, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad" (Echeverría, 2006: 214).⁸ Es decir, el proceso de mestizaje se da principalmente del lado de los indios. Al haber sido aniquilado su mundo histórico, la única manera de sobrevivir es no sólo a través de la aceptación del mundo histórico europeo, sino además por medio de la construcción del mismo, a pesar del rechazo de los vencedores (Echeverría, 1994: 31-36). Es por ello que el filósofo ecuatoriano apunta que el comportamiento típico de la forma barroca es "inventarse una vida dentro de la muerte".

Por su parte, Aníbal Quijano plantea la discusión dentro del terreno de la creación del mito de la modernidad por los europeos en el siglo XVII, en el que se postula que el origen de la modernidad es Grecia y su fin último la forma civilizatoria europea. Lo que se esconde detrás de

la invención de este mito es, para nuestro autor, la creación del patrón de poder mundial que tiene como forma constitutiva la colonialidad de América Latina. De esta manera el sociólogo peruano nos dirá que la historia recorre una senda muy distinta.

La senda que recorre la modernidad en Nuestra América es la de la configuración de la identidad latinoamericana basada en una idea de racismo, pues "la construcción histórica de América Latina comienza con la destrucción de todo un mundo histórico" (Quijano, 2007b: 129). Ese mundo histórico no era otro que el de las culturas originarias que exterminaron los conquistadores, tanto física como simbólicamente en esas tierras, imponiendo de esta forma una única identidad racial y colonial: la de indios (que al paso de los años se sustituirá por la noción de indígenas cumpliendo esa misma característica) (Quijano, 2007b: 131).⁹

Si bien Quijano plantea que el colonialismo político se eliminó con las independencias de América, no es así la colonialidad del poder y del saber. Esta dominación colonial "consiste en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados" (Quijano, 1992: 438). Lo cual ha tenido como consecuencia que los dominados no tengan, hasta el momento, otros modos de expresión intelectual que no sean los "patrones culturales de los dominantes".

Por esa razón, hablar de la llamada "cuestión indígena", para Quijano no tiene sentido si no es en referencia al poder, porque los Estados-nación latinoamericanos se crearon como Estados excluyentes, pues la población india quedó, y sigue, fuera de la esfera del poder político. Dicha exclusión y el racismo han permanecido incluso en las dos maneras de plantear una solución a la relación de los indígenas con el Estado:

Aunque practicadas con muy diversas variantes entre países y entre momentos históricos. De una parte, el virtual exterminio de los "indios" y la conquista de sus territorios, en todos los países en los cuales los dominadores, liberales y conservadores por igual, concluyeron pronto que ninguna des-indianización ("europeización") era viable. Así ocurrió en Estados Unidos, Argentina, Uruguay, Chile. De otra parte, el asimilacionismo cultural y político en México-Centro América y en los Andes. (Quijano, 2007a: 329)

Este planteamiento de Quijano sobre la anulación de la pluralidad de identidades con la modernidad tiene correspondencia, guardando las proporciones adecuadas, con la reflexión que hace Enzo Traverso acerca de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, la cual señala que, desde el ascenso de la burguesía, la razón abandonó sus aspiraciones emancipadoras "para postular la igualdad entre los hombres como categoría normativa, a partir de la cual se hacía



imposible reconocer y respetar su diversidad cultural, étnica o de género" (Traverso, 2001: 149).

Como se puede apreciar, no es casual que los caminos transitados por la modernidad en América Latina hayan sido distintos para estos dos autores.

Los caminos de la modernidad en América Latina

Bolívar Echeverría nos muestra el camino recorrido por la modernidad en América Latina de la siguiente manera: la aparición de lo barroco en esta región tiene que ver directamente con la conquista y con el agotamiento de la extensión, hacia la sociedad colonial, de las formas artísticas europeas, trasladadas desde la Europa mediterránea. Así, el barroquismo latinoamericano proviene del primer *shock* de la modernización del continente. Luego han existido otros tres *shocks* que han definido el desarrollo de la modernidad en Nuestra América: (a) el impuesto por el despotismo ilustrado y corresponde a la época en la que la España borbónica intentó dar un trato de provincia al continente, (b) el que se dio durante la consolidación de los Estados nacionales y (c) un último *shock* que se da a partir de la instauración del régimen neoliberal (Echeverría, 2006: 208 y 209).

Aníbal Quijano nos dice que en el siglo XVI "la simultaneidad y el desencuentro entre las prácticas sociales mercantilistas y los patrones y valores formales de origen señorial en la sociedad ibérica" marcaron el comienzo de la modernidad y del capitalismo en América Latina. En el siglo XVIII el cambio dinástico por los Borbones no fue ventajoso para las colonias, debido a que desarticuló la estructura comercial y estancó la producción manufacturera, beneficiando el comercio inglés por el Atlántico y creando una crisis de poder social y político que fundó las bases para la "balcanización" de la región. Esto tuvo como consecuencia la independencia de toda la región, salvo algunos territorios, como Brasil, que lo harán más tarde y de forma distinta, pero al no haber en este proceso fuerzas hegemónicas que logren afianzar un poder local, se establecen las bases de carácter dependiente de los países latinoamericanos al imperialismo europeo primero, y al estadounidense después. Y en el siglo XX América Latina quedará aprisionada en un nudo creado por las cuestiones de nación, identidad y democracia que generarán una crisis de poder aún no resuelta (Quijano y Wallerstein, 1991: 589-591).

Para ambos autores, la identidad latinoamericana es una cuestión no sólo cultural sino también política, pues abre la posibilidad de un proceso revolucionario al oponerse al monolitismo cultural de los Estados Unidos y a la catástrofe económica de la economía latinoamericana entendida únicamente como modernización, en Quijano desde el siglo XVIII y en Echeverría desde fines del siglo XX.

Ante esta cuestión, nuestros autores proponen salidas diferentes a la modernidad capitalista.

Salidas a la modernidad capitalista

Si plantear una teoría sobre la modernidad en América Latina es un trabajo sumamente complejo, dotarla de la posibilidad de dar una salida a los laberintos y problemáticas que se presentan es una tarea aún más ardua y difícil. Los dos autores que hemos analizado en este breve artículo han trazado ciertas líneas por las que uno puede empezar a moverse. Si bien Bolívar Echeverría mantuvo una crítica a lo existente y no ahondó demasiado en una posible salida del laberinto de la modernidad capitalista, nosotros creemos que se puede pensar en una posible solución a través de la recuperación que hace de la *forma natural*. Por su parte, Quijano ha enfocado sus estudios en lo que él llama la creación de una episteme otra, no eurocéntrica, cuestión que apenas comienza a tomar fuerza con el llamado giro decolonial. Veamos la forma en que esto se presenta en nuestros autores.

La teoría del *ethos* barroco en Bolívar Echeverría nos permite entender la peculiaridad del capitalismo en América Latina, pero no hay que olvidar que esta forma de ser del capitalismo en la región no representa en sí misma una modernidad alternativa, ya que, como nos dice el filósofo ecuatoriano, "creo que la modernidad barroca, como estrategia para soportar el capitalismo, ya tuvo su tiempo, ya existió, y [] pervive entre nosotros con efectos en un cierto sentido positivos" (Cerbino y Figueroa, 2003: 106). Cabe mencionar que con esta manera de ser del capitalismo tampoco se trata de mirar una tradición de pensamiento social latinoamericano, como aquella que se identifica con el "realismo mágico" de Alejo Carpentier, ya que para Echeverría ésta traiciona la artificialidad que le da vigencia a lo maravilloso y, más aún, "se construye toda una epistemología sobre la factualidad del mismo, algo que no es un dato natural sino por el contrario una invención, un escenario para soportar la miseria, transfigurándola teatralmente en lujo" (Cerbino y Figueroa, 2003: 112).

Entonces, de lo que se trata es de pensar, según Echeverría, de una "forma post-capitalista", porque "el *ethos* barroco no rescata ni puede rescatar al valor de uso de su devastación; lo que hace es trascender la destrucción de valor de uso" (Cerbino y Figueroa, 2003: 107). Trascendencia que se da en el plano imaginario y no efectivo. De esta manera se puede observar que, para nuestro autor, pensar de una manera poscapitalista y sentar las bases de una modernidad no capitalista consiste en tratar de luchar contra el sentido enajenante de la modernidad capitalista.

La lucha contra la enajenación capitalista consiste en una recuperación de la forma natural del proceso de reproducción social en dos sentidos: en la reivindicación del valor de uso y de su aspecto



En el proceso de producción social, el proceso natural de reproducción se encuentra duplicado por un proceso que lo acompaña y que es precisamente al que podemos denominar proceso de reproducción político. Al trabajar y disfrutar, al producir transformaciones con valor de uso o consumir bienes producidos, el sujeto social simultáneamente prefigura y efectúa una determinada forma de sociabilidad, define la identidad de su *polis*, como sociedad concreta [...]

Esta capacidad de sintetizar o totalizar la forma de su vida social sería lo político básico o la politicidad fundamental del sujeto social. Y ésta sería, entonces, justamente, la capacidad que está siendo necesariamente reprimida y enajenada por el modo capitalista de la reproducción social. (Echeverría, 1986: 208 y 209)¹⁰

Ahora bien, en Aníbal Quijano la cuestión no está solamente en la pugna por una modernidad no capitalista sino que también se deben socavar las bases del "sistema-mundo colonial/moderno". Es decir, lo primero que hay que plantearse es estructurar una crítica al paradigma de racionalidad/modernidad, lo cual nos obliga a trabajar en los cimientos de una "episteme otra" que nos permita "dar sentido a la experiencia, a la heterogeneidad de la experiencia, a la heterogeneidad histórico-estructural de la existencia social, a la heterogeneidad/discontinuidad de la subjetividad" (Ríos, 2009: 40).

Después de alejarse de la versión socialdemócrata de la teoría de la dependencia, y de acercarse a los postulados de la teoría del sistema-mundo de Wallerstein, Quijano ha ido planteando una crítica cada vez más fuerte a la teoría marxista, específicamente a lo que él denomina "materialismo histórico",¹¹ es importante tenerlo en cuenta porque con ello niega que el marxismo haya sido alguna vez una opción política y epistemológica para superar las contradicciones que la colonialidad-modernidad no ha resuelto en América Latina, dado que representó una práctica y una epistemología de derecha (Quijano, s/f: 58).

Por ello, al plantear una posible salida a la modernidad capitalista, el sociólogo peruano nos dirá que ésta se encuentra en una tradición del pensamiento social latinoamericano que él ubica como "indoamericana". Según Quijano, las independencias de América Latina habría que entenderlas como movimientos anticoloniales, los cuales después de su triunfo político no aceptaron una restauración de la identidad europea pero tampoco lograron instaurar una identidad latina opuesta a la anglosajona. Este proceso anticolonial tuvo un aspecto positivo, el hecho de que hizo manifiesto un "imaginario secreto", que salió a la luz cuando la presencia de la población indígena dentro del proceso de la revolución mexicana, otorgó al nuevo Estado

su carácter nacional/democrático. A pesar de que la revolución fue interrumpida propuso dentro del debate latinoamericano, de 1925 a 1935, primero con Vasconcelos y luego con Mariátegui, la adopción del pensamiento indoamericano. A pesar de que este "imaginario" fue derrotado es ahí donde surgió, por primera vez en Nuestra América, la "subversión de la perspectiva eurocéntrica de conocer y de dar sentido a la historia y a la revolución" (Quijano, s/f: 52-55).

Haciéndose eco de esta tradición de pensamiento, Quijano nos dice que la colonialidad implica el vernos (los latinoamericanos) siempre con los ojos del conquistador, por ello, si se quiere buscar una alternativa al sistema-mundo colonial/moderno debe entablarse una crítica al eurocentrismo, que implique la descolonización del poder y del saber en los aspectos que la constituyen: trabajo, sexo e intersubjetividad. La creación de una "episteme otra" nos ayudaría, según nuestro autor, "para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, con la base en otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad" (Quijano, 2007a: 312).

El pensador peruano César Germana nos dice que la descolonización del saber plantea aristas bien definidas (Germana, 2009: 61 y 62):¹² (1) *crítica al dualismo* y (2) *crítica a la objetividad*, que mantienen la separación entre sujeto y objeto. Las diferencias que establece el paradigma de racionalidad/modernidad están basadas en una desigualdad con un sentido jerárquico (Quijano, 1992: 442 y 443), llegando al grado de no reconocer las culturas no europeas como racionales. De esta forma, la relación que se establece es la de un sujeto (europeo) y un objeto (entendido como otras culturas que pueden ser conocidas o dominadas). Se puede observar que la relación entre la cultura europea y las demás fue pensada de la misma manera que la relación entre los individuos y la propiedad o el conocimiento, es decir, "como una relación entre un individuo y algo" (Quijano, 1992: 442 y 447).

(3) *Crítica a la visión de la atomización de la vida social* ya que ésta no es una cuestión de campos o saberes separados, en los que por un lado se encontraría la política; por otro, la economía, allende la sociología y más allá la antropología.¹³ Y, finalmente (4) *crítica al evolucionismo* que conlleva la idea de progreso. La idea de un avance continuo e ineludible de la sociedad ha establecido un vínculo entre progreso y barbarie, ya que se considera al primero como un triunfo de la superación animal, lo cual tiene como consecuencia que los que triunfan sean portadores de la humanidad, mientras los otros, los vencidos, son prescindibles para esa marcha triunfal. Cabe apuntar el señalamiento que hace el filósofo español Reyes Mate al respecto: "lo grave de esta visión progresista de la historia no es tanto que produzca víctimas sino que las justifique y, por tanto, las reproduzca indefinidamente" (Reyes, 2006: 41).



Consideraciones finales

El trabajo de ambos autores ha suscitado reflexiones en el sentido de plantear una salida al problema de la modernidad en América Latina. Por ejemplo, el trabajo de Bolívar Echeverría ha encontrado eco en el filósofo mexicano Gustavo Ortiz, quien, desde un bagaje weberiano, ha insistido en que es posible pensar una modernidad no capitalista en América Latina (Ortiz, 2005: 38). Y, de otro lado, la propuesta de Aníbal Quijano ha tenido buena recepción en el grupo poscolonial latinoamericano, cuya figura principal, Walter D. Mignolo, lo considera una de las personalidades centrales de la creación de un "pensamiento fronterizo" que trata de deconstruir la episteme dominante de una modernidad eurocéntrica (Mignolo, 2003: 112 y 113).¹⁴

Lo que nos interesa plantear es cómo se puede abordar el tema de las salidas a la modernidad capitalista en América Latina desde la perspectiva de un marxismo crítico. Creemos que se deben tomar en cuenta el desarrollo del marxismo y de la teoría crítica, ya que desde la década de 1980 estamos viendo un desplazamiento en el terreno epistémico, que hasta el momento sólo ha sido mencionado de manera explícita por José G. Gandarilla, el del tránsito de la teoría crítica de la totalidad hacia la totalización. Es decir, el despliegue del capitalismo se debe ver como "una pretensión de totalidad", puesto que hasta el momento no ha logrado subsumir todo aquello que se presenta como exterioridad y, por lo tanto, no se puede hablar de un cierre de esa totalidad. Por ello, la teoría crítica se muestra como un intento de retotalizar la "práctica social de los sujetos escindidos por el conflicto entre el trabajo y el capital", pero lo hace acosta de una "radical ausencia del otro". Podemos ver que la teoría crítica reconoce la idea de totalidad pero no la de pluriversalidad o interculturalidad (Gandarilla, 2009: 12; 2010).¹⁵

Desde el punto de vista del marxismo crítico entendemos que la idea del mestizaje cultural que propone Bolívar Echeverría difumina la lucha de clases y cualquier antagonismo social y político, ya que para él el aspecto principal de esta propuesta es que el mestizaje se presenta como el sacrificio de las necesidades de una forma civilizatoria en pos de su mezcla con alguna otra civilización, y si bien tiene razón en que en se presenta "la posibilidad y al mismo tiempo la imposibilidad de esta universalización, de esta conjunción de múltiples figuras del mundo de la vida",¹⁶ hay un reduccionismo cultural, sobre todo cuando nos dice que la destrucción del mundo histórico de las culturas prehispánicas se debió más por "la otredad de los europeos que por su acción propiamente dicha; más por la 'excentricidad' del belicismo de los europeos [] que por la superioridad técnica" (Echeverría, 2006: 239). Es decir, la destrucción de dicho mundo histórico, para Echeverría, se debió fundamentalmente a la fascinación que causaron los españoles en los indígenas. Si bien dicha fascinación desempeñó

un papel importante, sólo constituyó una primera parte de la trama de la conquista. Si intentamos ver la historia desde el punto de vista de los vencidos nos daremos cuenta de que no todos los indios se deslumbraron al ver a los españoles y también veremos la tenaz resistencia que tuvieron. No es casual que ciudades tan importantes como Tenochtitlán o el Cuzco fueran arrasadas en una franca disputa militar (León Portilla, 1967; 2007).¹⁷

En este sentido, creemos que la noción de colonialidad del poder que elabora Aníbal Quijano se adecua mejor a una interpretación donde lo que se pone en juego es la disputa por entender el siglo xvi latinoamericano, no sólo en su condición de la creación de un nuevo patrón de poder, sino también, sobre todo, porque es el momento cuando se está poniendo en juego la fundamentación política de América. Nos dirá Mario Ruiz Sotelo, recuperando la polémica entre Las Casa y Sepúlveda, que el primero "combatirá aquel principio de que América se erige sobre la nada, para lo cual era necesario reconocer la dignidad ontológica de sus habitantes antes de lo que él explícitamente llamará la invasión europea".¹⁸ Ahora bien, si el siglo xvi es el siglo latinoamericano, el siglo xviii es el que plantea la posibilidad del redondeo del despliegue de la modernidad capitalista, por ello Marx dirá que el capital "ha llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente" (siglo xix) (Marx, 2005: 4). Es importante tener esto en cuenta por dos motivos: (1) El desarrollo teórico que nos proponen ambos autores tiene como base que la encrucijada que plantea el siglo xviii se da principalmente por la llamada revolución industrial europea. Si bien ya señalamos la limitante de Echeverría al plantear una modernidad no eurocéntrica en tanto que establece el predominio de Occidente desde el siglo xii, Quijano se mantendrá dentro de un antieurocentrismo que plantea dicha hegemonía de alrededor de quinientos años. Sin embargo, dentro de la problemática del despliegue del capital se está comenzando a proponer un antieurocentrismo que, estudiando la caída del imperio chino a fines del siglo xviii, nos dirá que el predominio de Europa en el nivel mundial consta de apenas unos doscientos años.

La cuestión de la intersubjetividad de la que nos hablan dichos autores representa la posibilidad alcanzar el universalismo a través de una crítica a la enajenación capitalista, pues el nexo social entre los individuos dentro del capitalismo se presenta como el dominio de los individuos por abstracciones, haciendo que ya no dependan entre ellos mismos, es decir, que su relación ya no esté mediada por un vínculo de sangre (Marx, 2005: 92). Marx nos dirá que la "ajenidad y la autonomía con que ese nexo existen frente a los individuos demuestra solamente que éstos aún están en vías de crear las condiciones de su vida social" (Marx, 2005: 89). Por ello, Echeverría señalará que esa enajenación del hombre le quita su capacidad política: "el ejercicio



de su soberanía o autodeterminación política" (Echeverría, 2010: 12). De ahí que para Bolívar Echeverría, al igual que para Marx, el hecho de que el hombre sea un animal político le permite tener la "socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma", no sólo en los momentos de peligro, como la guerra, o cuando la comunidad se reencuentra a sí misma, por medio de una revolución, sino también en la vida cotidiana, de una manera real en las instituciones y de una manera simbólica en la ruptura de la cotidianidad (Echeverría, 1998: 78).

Esto implica que no echamos en un saco roto la propuesta de Bolívar Echeverría pues, desde nuestro punto de vista, uno de los señalamientos fundamentales de su propuesta teórica es la reivindicación del proyecto comunista como un proyecto viable y alternativo a la modernidad capitalista.¹⁹ Nos dirá que no hay que partir de lo que ha sido superado y rebasado de la teoría marxista, ni de aquello que representó su fracaso como modernidad alternativa, sino de aquello que permanece vigente, de lo que él denominará, "la cercanía del *Manifiesto comunista*", es decir, su radicalidad, que hoy se nos presenta como la urgencia de un cambio en todas las esferas de la vida: "un cambio que tiene que ser radical, de orden y profundidad civilizatorios, no sólo económicos, sociales o políticos: exactamente como el cambio al que llamaron hace ciento cincuenta años Marx y Engels" (Echeverría, 2006: 116).²⁰

Bibliografía

- AGOSTO, Patricia (2003). *Wallerstein y la crisis del Estado-nación*, Madrid: Campo de Ideas.
- ARRIARÁN, Samuel (1997). *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, México: UNAM.
- CERBINO, Mauro y José Antonio Figueroa (2003). "Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría", en *Iconos*, FLACSO, Quito: septiembre.
- CORTÉS, Hernán (1985). *Cartas de relación*, México: Porrúa.
- CORTÉS, Hernán (2003). *Cartas y memoriales*, edición, estudio y notas de María del Carmen Martínez Martínez, Madrid: Universidad de León / Junta de Castilla y León.
- DUSSEL, Enrique (2004-2005). "Europa, modernidad y eurocentrismo", en *Paideia. Divulgación del Pensamiento Crítico*, año 2, vol. 2, núm. 8, México.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1986). *El discurso crítico de Marx*, México: ERA.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*, México: Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2001). *Las ilusiones de la modernidad*, Quito: Tramasocial.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2006). *Vuelta de siglo*, México: ERA.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México: UNAM / El equilibrista.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2008). "La 'modernidad americana' (claves para su comprensión)", en Bolívar Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*, México: UNAM / CISAN / ERA.

- ECHEVERRÍA, Bolívar (2008-2009). "Un concepto de modernidad", en *Contrahistorias*, año 6, núm. 11, México (septiembre 2008-febrero 2009).
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2010). "Crítica a La posibilidad de una teoría crítica de György Márkus", en *Mundo Siglo XXI*, núm., 21, verano.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Conversaciones sobre lo barroco*
- ETTE, Ottmar (1992). "Funciones de mitos y leyendas en textos de los siglos XVI y XVII sobre el Nuevo Mundo", en Kohut, Karl (ed.), *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*, Alemania.
- GANDARILLA Salgado, José (2009). "Lección 10. El aporte latinoamericano II. El programa de investigación modernidad-colonialidad", mimeo, México: CLACSO.
- GANDARILLA Salgado, José (2010). *Asedios a la totalidad: Categorías críticas sobre poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, tesis de doctorado, mimeo, México: UAM-1.
- GANDLER, Stefan (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México: UNAM / UAQ / FCE.
- GERMANA, César (2009). "Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales de América Latina", en *Sociología. Revista del Colegio de Sociología del Perú*, año 1, núm. 1, agosto.
- HORKHEIMER, Max (2007). *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Ediciones Terramar.
- JAMESON, Fredric (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Buenos Aires: Gedisa.
- LEÓN PORTILLA, Miguel (1967) *Visión de los vencidos*, México: FCE.
- LEÓN PORTILLA, Miguel (2007). *El reverso de la conquista*, México: Joaquín Mortiz.
- MARX, Karl (2005). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, 19ª. ed., vol. I, México: Siglo XXI.
- MIGNOLO, Walter D. (2003). *Historias locales/diseños locales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal.
- MIGNOLO, Walter D. (2009). "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción de-colonial)", en *Crítica y Emancipación*, año 1, núm. 2, primer semestre, Buenos Aires: CLACSO.
- MUNFORD, Lewis (1971). *Técnica y civilización*, Madrid: Alianza.
- ORTIZ, Gustavo (2005). "¿Es posible una modernidad alternativa en América Latina?", en *Pensares y quehaceres*, núm. 1, México, octubre.
- QUIJANO, Aníbal e Immanuel Wallerstein (1991). "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 134, UNESCO, diciembre.
- QUIJANO, Aníbal (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Santa Fe de Bogotá, Tercer Mundo Editores / Flacso/ Libri Mundi.
- QUIJANO, Aníbal (1988). "Otra noción de lo privado, otra noción de lo público. (Notas para un debate latinoamericano)", en *CEPAL*, núm. 35, Santiago, agosto.
- QUIJANO, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Caracas, UNESCO-IESALC/FACES/UCV.
- QUIJANO, Aníbal (2001). "Poder y derechos humanos", en Carmen Pimentel Sevilla (ed.), *Poder, salud mental y derechos humanos*, Lima: Cecosam.



- QUIJANO, Anibal (s/f), "Las paradojas de la colonialidad/modernidad/eurocentrada", en *Huero Húmero*, núm. 53.
- QUIJANO, Anibal (2007a), "El 'movimiento indígena', la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina", en Carlos Jáuregui y Mabel Moraña (eds.), *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*, Puebla: Universidad de las Américas Puebla.
- QUIJANO, Anibal (2007b), "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina", en Oli-ver Kozlarek (coord.), *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires: Biblos.
- RÍOS, Jaime (2009), "Anibal Quijano: diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina", en *Sociología. Revista del Colegio de Sociología del Perú*, año 1, núm. 1, agosto.
- REYES Mate (2006), *Media noche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin <Sobre el concepto de historia>*, Madrid: Trotta.
- RUIZ Sotelo, Mario (2010), "La filosofía política hispanoamericana en la Modernidad Temprana", ponencia presentada en el *Símpo-sio: Filosofía de la Liberación*, mimeo, México.
- SOUSA Santos, Boaventura (1998), *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la modernidad*, Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad de los Andes / Ediciones Uniandes.
- TRAVERSO, EDIZO (2001), *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Madrid: Herder.
- VARGAS LOZANO, Gabriel (2007), *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Toluca: UAEM.
- VERAZA UTUZAÚTEGUI, Jorge (1997), *Praxis y dialéctica de la Naturaleza en la posmodernidad a 100 años de la muerte de Engels a 150 de la redacción de las Tesis ad Feuerbach*, México: Itaca.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1979), *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*, México: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1998), *Impensar las ciencias sociales*, México. Siglo XXI / UNAM-CIICH.
- ZIZEK, Slavoj (2010), "Cómo volver a empezar desde el principio", en Hounie, Analia (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires: Paidós.

Notas

- ¹ Aunque la cita de Dussel sólo aparece en una nota a pie en la p. 183.
- ² Bolívar Echeverría estudió en la Universidad Libre de Berlín. Fue nombrado emérito de la UNAM y trabajó como profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 1997 recibió el Premio Universidad Nacional; en 2003, el premio Pfo Jaramillo Alvarado; y en 2006, el Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico. Falleció el 5 de junio de 2010 en la ciudad de México.
- ³ Anibal Quijano es uno de los principales sociólogos latinoamericanos y autor de diversas obras sobre la dependencia, la economía popular y la cultura latinoamericana. Director del Centro de Investigaciones Sociales y de la revista *Anuario Mariateguiano* en Lima, Perú, y profesor de la Universidad de Binghamton en los Estados Unidos. Ha sido profesor visitante en distintas universidades.
- ⁴ Echeverría sigue en este punto las reflexiones de Lewis Mumford, para quien han existido tres revoluciones tecnológicas en Occidente: la primera se puede fechar en el

- siglo x; la segunda, en el siglo XVIII; y la tercera, a mediados del siglo xx. En la primera revolución se encontraría la fase de la neotécnica. Véase, Mumford (1971: 23, 126 y ss).
- ⁵ Para Wallerstein la economía-mundo europea que se crea durante los siglos xv y xvi está conformada por un centro, una semiperiferia y una periferia. En la semiperiferia se encontraban las siguientes regiones: "Nueva España, las Antillas, Tierra Firme, Perú, Chile, Brasil; o, mejor dicho, aquellas partes de estas regiones que estaban sometidas a un control administrativo efectivo por parte de los españoles o de los portugueses" (Wallerstein, 1979: 95).
- ⁶ La profundización de los distintos *ethos* rebasa los límites de este artículo, por lo cual remitimos al lector a la revisión de Bolívar Echeverría (1994: 19-21), "*Ethos barroco*". Sólo apuntaremos que por *ethos* se está entendiendo "una manera de ser" o "actuar bajo", en este caso, el capitalismo. Para una crítica a esta tipología, véase Stefan Gandler (2007), la tercera parte completa, especialmente de la página 430 a la 432.
- ⁷ La diferencia que hace Quijano entre "razón histórica" y "razón instrumental" empata perfectamente en lo que Horkheimer denomina "razón objetiva" y "razón subjetiva"; la diferencia entre ambas, para el filósofo de Frankfurt, y que desde nuestro punto de vista asume Quijano, estriba en que para la primera, "el grado de racionalidad de la vida de un hombre podía determinarse conforme a su armonía con esa totalidad", mientras que para la segunda esa racionalidad "resulta ser la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado". Véase, respectivamente, Max Horkheimer (2007: 16 y 17).
- ⁸ Cursivas en el original.
- ⁹ La idea de raza se verá envuelta posteriormente con la noción de color; debido a que en el siglo XVIII el aumento de "mestizos" hará más compleja la clasificación social y se empezará a hablar de "blancos", "negros", "mestizos" e "indios". Y a partir del siglo XIX se le sumarán los "asiáticos" o "amarillos" y "aceitunados" u "oliváceos". De esta forma también se fue creando el llamado eurocentrismo.
- ¹⁰ A lo largo de varios trabajos, Bolívar Echeverría va a retomar estas reflexiones (véanse 1998: 77-93; 2006: 261-272; 2008: 44-49).
- ¹¹ Quijano hace una diferencia leve pero significativa entre el pensamiento de Marx y de su herencia teórica: "El materialismo histórico es la versión más eurocéntrica de la herencia intelectual de Karl Marx. Proviene de la hibridación de algunas de sus propuestas teóricas con la perspectiva evolucionista y dualista del positivismo de fines del siglo XIX, cuyo mayor exponente fue el filósofo inglés Herbert Spencer, y con la idea hegeliana de un macrosujeto histórico". Esta hibridación se iniciará con Engels y predominará con la creación de la Unión Soviética. Véase Quijano (2001: 24).
- ¹² Seguimos en el fondo pero no en la forma esta observación de Germana.
- ¹³ Wallerstein plantea que la atomización de la vida social tiene que ver con la creación de las disciplinas científicas, llevada a cabo por el liberalismo del siglo XIX. Véase Wallerstein (1998: 261).
- ¹⁴ Cabe mencionar que cuando Mignolo habla de Bolívar Echeverría es muy claro al decir que "respecto de Bolívar Echeverría, por el contrario, me sitúo en la vereda de enfrente" (2009: 260).
- ¹⁵ A pesar de que Echeverría nos habla de una pluralidad de modos de ser de la modernidad, vale la pena poner atención a la crítica que Stefan Gandler hace a la tipología de



por extensión, la naturaleza y definición del arte, en tanto "arte" es uno de los problemas innegables e ineludibles del quehacer estético.

A lo primero hay que decir que un fenómeno estético es todo aquél al que se le haga significar como tal, es decir: todo fenómeno que se haga significar como estético.

A lo segundo, que el objeto de estudio de la estética es el continuo que inicia en la *poiesis*, trascurre por la *aisthesis* y la *catharsis*, aterrizando en el *intertexto* para iniciar un nuevo proceso *poiético*. Este es un periplo de carácter dialéctico, cognitivo e interdisciplinar que se llama, precisamente, "continuo estético".

Por lo que toca al arte, se ha delimitado como la forma superior de expresar el pensamiento y se ha identificado como una forma de la actividad profesional humana.

Mediante esta delimitación, toda aproximación a la generación de categorías de la estética ha resultado infructuosa, en tanto conceptos como "belleza" y "gusto" se han enajenado bajo el peso de su mercantilización y la aproximación más "sana" en este ámbito resulta en una tautología (la categoría general de la estética es lo estético) que en sí misma no puede ser tomada en serio porque una tautología resultaría en un dogma o un paradigma y, por lo tanto, es anticientífico.

La práctica ha demostrado que la forma más constructiva de abordar este debate es la aplicación de las categorías filosóficas generales del materialismo dialéctico a las cuestiones estéticas. La razón fundamental de esto es que los fenómenos estéticos, en tanto productos culturales, representan la forma más elaborada de significar el contexto, el pináculo de la cultura.

La aplicación de las categorías filosóficas generales puede seguir un camino similar al siguiente:

- **Fenómeno y determinación cualitativa (esencia):** caben en la estética desde que el objeto de estudio propio es un hecho cuyos atributos le dan la calidad de fenómeno estético. Un acto bélico es fenómeno estético cuando los elementos visuales y sonoros inherentes (atributos) permiten una cognición estética como esencia del hecho. Luego el *intertexto* es la representación cinematográfica, por ejemplo.
- **Causa y efecto (causalidad):** están implicados en el continuo estético que se propone, en tanto una parte es causa de la siguiente; la *poiesis* genera objetos estéticos que son percibidos e interiorizados en la *aisthesis*, ésta provoca la acción racional sobre el estímulo en la *catharsis*, la cual deriva por acción dialéctica en el *intertexto* que nutre, a su vez, nuevas producciones *poiéticas*.
- **Necesidad y casualidad:** se evidencian desde el momento en que la vivencia "casual" genera la necesidad de hacer una obra

artística. Por mera casualidad, P. Greenaway acudió a una sala de cine donde experimentó *El séptimo sello* de I. Bergman. Esta casualidad generó en Greenaway la necesidad de hacer cine y con ello algunas de las mejores películas de todos los tiempos (Gorostiza, 1995).

- **Forma y contenido:** están presentes incluso en las disciplinas técnicas propias de cada manifestación artística; se puede hablar de estructuras o formas fijas, como el soneto, la sonata, el bodegón, el arco gótico, etcétera, siempre determinadas y transformadas por el contenido que las configura.
- **Posibilidad y realidad:** existen en la *poiesis*: en el planteamiento y en la transformación de los materiales durante el proceso. Es la relación dialéctica entre el planteamiento teórico y lo experimentalmente probable, pero también en las concepciones sobre un objeto natural y su valoración axiológica. Es posible dar sentido estético a las nubes y dotarlas de formas que se transforman bajo la acción de las corrientes de aire, sin embargo las nubes no dejan de ser cúmulos de vapor.
- **Singular, particular y universal:** están presentes en el total del continuo estético en tanto son parte del bagaje cultural de todo individuo. El nacionalismo artístico de principios del siglo xx incluía los elementos inherentes al profesional del arte y los rasgos peculiares de cada región o nación (singular) y los lenguajes generales que convirtieron las obras producidas en ese periodo en formantes de la cultura mundial (universal). Al mismo tiempo, forman parte de las manifestaciones artísticas producidas en la transición del siglo xix al xx (particular).
- **Abstracto y concreto:** se intercambian en el devenir al momento que se objetivan las gramáticas y evolucionan las herramientas que permiten profundizar en el conocimiento de la realidad objetiva. Los *Avant-Garde* (en toda su diversidad) siempre parecen abstractos hasta que el espectador/lector adquiere los elementos culturales e incluso técnicos para objetivar la comprensión de sus contenidos y profundizar en su estructura y planteamientos, entonces se vuelven absolutamente concretos.
- **Histórico y lógico:** engloban el devenir independiente de la voluntad humana y la forma de conocer objetivamente el mismo devenir. Así, es posible afirmar desde esta categoría que sin iglesias góticas (que no fueron voluntad de los "músicos") no hubiera sido posible el desarrollo de la polifonía.

En este camino, es necesario aclarar la forma en que ocurre la valoración de carácter axiológico, en tanto se considera indispensable para la aplicación del aparato *categorial*. La catalogación de un



fenómeno como estético depende de su significación como tal y esto depende de su valoración.

2. Axiología

Por lo anterior, es necesario abordar en este punto los problemas relativos a la escala de valores con que se miden los fenómenos estéticos. Esto se realizará a partir de los hechos sonoros y en especial la música, los discursos sonoros o discursos musicales como estudio de caso.

La escala de valores que aquí se considera pertinente para una investigación sobre los fenómenos estéticos resulta inversa a la usada por la comprensión común. El primer síntoma de la falta de correspondencia es la lejanía de las elocuciones que por tradición han dado sentido a la axiología estética: buen gusto, belleza, sublime, artístico o lo artístico. Porque, por ejemplo, a los "oídos" del común de los seres humanos la música nueva o los discursos sonoros pueden ser cualquier cosa menos bellos, sublimes o artísticos.

El ser humano genera pensamiento de la misma forma que ocurre en cualquier ámbito del conocimiento como resultado de la adquisición y procesamiento de estímulos que se incluyen en el ámbito de lo sonoro. El juicio correspondiente a las experiencias y a los estados que pueden catalogarse como estéticos es, en principio, el de gusto y éste se presenta en dos estadios de valoración: lo *evaluativo*, que describe las características cuantitativas del hecho o fenómeno que se califica como estético y lo *valuativo*, que describe las características cualitativas del mismo.

En el ámbito de lo sonoro, desde esta perspectiva, lo evaluativo puede llegar a ser tan concreto como la afinación funcional, los timbres y sus mezclas o el orgánico en concreto, el manejo de ciertos elementos gramaticales básicos, incluso la combinación de algunos de los parámetros que describen características de número o cantidad, el más o el menos sin llegar a generar un elemento calificador que es ámbito de lo valuativo en el que se generan elocuciones ambiguas, como agradable o satisfactorio.

Como caso concreto, en la música y los discursos sonoros elaborados a partir de la segunda mitad del siglo xx, el término recurrente es "interesante", derivado de la falta de información que "sufrir" el espectador/lector con respecto al objeto escuchado. La partícula léxica "interesante" carece de sentido crítico en este caso, sin embargo libera al sujeto, de forma apriorística, de fundamentar un juicio valuativo real. Éste es un fenómeno que se repite con cada expresión sonora en la época de su elaboración:

"Esta música no me dice nada; no tiene expresión. En absoluto hay melodía". Este argumento no es nuevo, ha sido empleado en todas las épocas, casi

siempre que hubo progresos de la música. A los grandes compositores se los ha acusado de carecer de melodía cada vez que han enriquecido el lenguaje musical con nuevas ideas; la mayoría nos resultan familiares, y nos sonaría extraño hablar de ausencia de melodía en Beethoven o Wagner. Los compositores de nuestro tiempo se encuentran ante el mismo reto; ni siquiera escapan a la crítica aquellos que se consideran clásicos del siglo xx. No se les puede negar ciertas cualidades, pero resultan difíciles de seguir; y la melodía que captaríamos con la rapidez suficiente en la música del siglo xix parece aquí escapar a nosotros. (Boulez, 1989, melodía)



Sin duda es posible calificar la música del pasado con los términos "bello" o "sublime" y sus antónimos. "Me gusta", "es bello" o "me desagrada", "es horrendo" son calificativos propios del juicio de gusto que describen características subjetivas, no cuantificables. Sin embargo, tienen una explicación objetiva en los protocolos de sentido o comprensión común que se aprenden del medio social.

Una comprobación práctica es el hecho que hace "hermosa" una interpretación en sentido bachiano de alguna obra de D. Buxtehude, mientras que otra más cercana al sentido histórico-estilístico propio de la obra del compositor danés resulta extraña para el oyente común. El mismo efecto genera que sea difícil para el melómano promedio y para la mayoría de los especialistas distinguir entre la ejecución de una obra de W. A. Mozart y otra de F. J. Haydn.

El caso de la música del siglo xx —iniciando con los nacionalismos, entre los que se incluye al impresionismo— permite corroborar que el tiempo es la medida para la comprensión de los discursos musicales y su transformación de horrendos a sublimes, en la medida que el sentido común hace posible que el lego tenga acceso a una comprensión, al menos parcial, del mensaje contenido en la obra; quizás el caso más dramático es la *Consagración de la primavera* de I. Stravinsky, que fue deplorada en su tiempo y hoy representa una de las más hermosas y trascendentes obras de la historia (Fernández-Domínguez, 2001, web).

Sin embargo, los discursos sonoros elaborados en los últimos treinta años escapan a la valuación probable, en términos tradicionales, en tanto el oyente promedio carece de elementos evaluativos que le permitan una aproximación objetiva al hecho escuchado. Es cuando entra en juego la elocución "interesante".

Esta aproximación a la axiología de la música y de los discursos sonoros redundará en una comprobación práctica sobre la naturaleza dialéctica de este tipo de objetos culturales, proceso dialéctico que va de la colección de características cuantificables a la generación de juicios de calidad. Además, sobre el efecto que dicha colección de características genera en el ser humano se implican los dinamismos psicológicos (emociones) por la acción que ejercen tradicionalmente

como protocolos sociales para la apreciación de objetos estéticos. En la medida que se aprende a apreciar de forma estética un trozo de música, también se aprende a asimilarlo emocionalmente. Es la razón por la que existen "formulas" para elaborar tipos de música que exacerbaban esa parte del complejo psicológico. La siguiente cita refleja la comprensión común sobre la interacción de la música y las emociones, pasa totalmente por alto las comprobaciones científicas, incluso las descalifica y aporta datos falaces, como lo que toca al sistema límbico.

¿Qué es lo que sí es la música? La música lo que sí hace es ser el motor y el espejo de nuestras emociones. A veces la utilizamos como motor de nuestras emociones y a veces como espejo. ¿Cuándo la utilizamos como espejo? Pues esos días que estás triste, tristísimo, y coges seis cajas de kleenex y te sientas con la música más triste de toda tu discoteca, que no quiero parar de llorar en las próximas tres horas. O cuando estás exultante y alegre y te pones una música maravillosa, y te pones a bailar. O lo hacemos al revés, estamos tristes y nos ponemos una música alegre, o lo contrario. Y es que ¿por qué pasa esto? Porque la música llega a nuestro cerebro a través del sistema límbico. El sistema límbico es donde se administran nuestras emociones, y forma parte de nuestro inconsciente, no de nuestro consciente. (Cala, 2007, web)

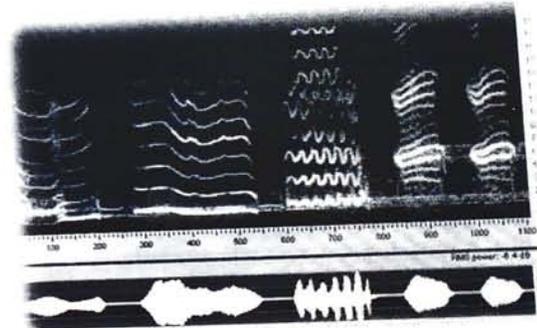
El juicio estético valuativo sobre los fenómenos sonoros, estará determinado por los antecedentes culturales del individuo. Se valora un discurso sonoro o un hecho musical de acuerdo a las posibilidades que da la cultura. Las comprobaciones experimentales demuestran que si el ser humano carece de información para apreciar un fenómeno (la música académica), de manera estética rehúye de ella con el pretexto "social" que le asigna calidad de aburrida o inaccesible.

De lo anterior es posible afirmar que las situaciones axiológicas musicales dependen de la capacidad intelectual y del nivel cultural del individuo. Entonces, resulta lógico que no se pueda valorar de la misma forma un hecho estético musical o un discurso sonoro elaborado en el siglo XIX que uno elaborado en el siglo XXI. No es posible pensar de la misma forma la canción del verano de 2002 y la última *Sequenza* (siglo XIV) de L. Berio. Resulta necesario aplicar diferentes escalas axiológicas para valorar de forma coherente los diversos fenómenos sonoros que se perciben de la naturaleza y de la cultura.

De la misma forma en que se aprende a apreciar un paisaje en sentido estético y a generar dinámicos psicológicos por acción del sentido común, los estímulos sonoros que se adquieren de la naturaleza se transforman en el proceso cognitivo, durante la internalización que se lleva a cabo, en función de los elementos culturales adquiridos del colectivo en que se desarrollare individuo. Así es como socialmente se ha posibilitado hablar de conceptos como "música de la naturaleza" o "música natural", que se han convertido incluso en materia de

comercialización en el contexto de la "autoayuda", mediante las grabaciones del canto de las aves, corrientes de agua o el movimiento de los árboles. Se valoran estos fenómenos a partir de las secuelas que generan en el estado anímico, también tienen raíz en la forma en que se aprende a asimilar un estímulo.

El sentido común dice que el canto de las aves o el movimiento de los árboles "deben" generar tranquilidad porque se trata de un murmullo, símil a una caricia, a la vista de un paisaje bucólico (visión que, de hecho, ocurre por asociación en la imaginación) o a sabores dulces y olores suaves. En el caso de los sonidos, los puntos a evaluar son la amplitud o fuerza —llamados de forma común y equivocadamente "volumen"—, las frecuencias que oscilan generalmente entre los 2 y 5 KHz, además de los timbres que culturalmente se consideran "suaves", aunque esto vaya en contra de la realidad que muestra la forma de onda resultante o la constitución de los formantes.



Espectrograma y *waveform* del canto de un ave.

Este tipo de fenómenos generalmente no alcanza los niveles axiológicos. El protocolo social evita que se llegue a la necesidad de medir la calidad sobre el hecho; se queda en la ley de la doble formación que ocurre en el proceso de internalización.

Los fenómenos sonoros catalogados de culturales-aleatorios se clasifican socialmente en el ámbito del ruido (en sentido vulgar). Son culturales porque provienen de la acción del ser humano y son aleatorios porque carecen de un intelecto que genere conscientemente los hechos, es decir, que ocurre por alea como consecuencia de la actividad humana general. El ser humano comprende este tipo de fenómenos como ruido, sin embargo determinan la manera en que se conforman los discursos sonoros, en tanto el compositor basa su trabajo

de manera infalible en la realidad que representa el "ruido ambiental", su contexto.

La aplicación del concepto filosófico de método a la esfera de la creación artística condujo a presentar su sentido de un modo más diferenciado. M. Kagan, por ejemplo, propone distinguir entre los siguientes significados del término "método", interpretándolo justamente como un término de estética: "En primer lugar, es cierto procedimiento para conocer la realidad; en segundo, es un procedimiento para interpretar los valores de la vida; en tercero, es un procedimiento para transformar los hechos de la vida en un tejido artístico de imágenes (procedimiento de modelado y construcción); en cuarto, es un procedimiento para construir un sistema de signos mediante los cuales se fija y se transmite información artística". (Sokolov, 2005: 47)

Estos hechos sonoros también encuentran una valoración en función del sentido o de la comprensión común, y sólo adquieren sentido estético en la medida que el ser humano se disocia de esa perspectiva. Sin embargo, esa disociación inicia en hechos no sonoros y en la conceptualización a partir de combinaciones y usos. El caso del "ruido" que genera el motor de un auto y que adquiere un aparente sentido estético por acción de la publicidad, hasta llegar a la frase "qué hermoso suena el motor de tu auto", puede ser un buen ejemplo. Entonces, el sentido estético probable resulta artificial y es parte de la comprensión común, a diferencia del momento en que el hecho sonoro significa de forma estética en función de un proceso que lo convierte en *intertexto* de un discurso sonoro. La música concreta y la asociada a los movimientos futurista y maquinista de los *Avant-Garde* ofrecen numerosos ejemplos al respecto.

El discurso sonoro, la música, el fenómeno cultural artístico que usa como materia prima la construcción intelectual sonido, pueden entenderse igualmente desde el ámbito de la comprensión o del sentido común, o desde una valoración axiológica fundamentada en el conocimiento y en el criterio del espectador/lector. En el primer caso se estaría en presencia de la música del pasado, porque toda la música tonal e incluso algunos ejemplos de la música generada *a posteriori* de los *avant-gardes*, el jazz (con excepción de la mayor parte de *free Jazz* y algunas fusiones) puede contener el epíteto "belleza".

Por acción del cine, *Atmosphères* o *Lux Aeterna* de G. Ligeti pueden calificarse de bellas. Por extensión, la obra de compositores como L. Berio, W. Lutoslawski o K. Penderecky puede ser catalogada de la misma manera. Sin embargo, y en tanto que catalogar no implica lo mismo que valorar, esta catalogación implica la aproximación a los discursos musicales antes mencionados desde la misma comprensión

categorías filosóficas del materialismo dialéctico...

común, porque la banda sonora de *Space Odyssey* de S. Kubrick es "hermosa" como la de *The Shining* es "tétrica".

En contraste, es difícil que la obra basada en las gramáticas propias del serialismo integral, del espectralismo y de lenguajes posteriores encuentren un pretexto para ser catalogadas como "música bella"; de hecho, es difícil que el oyente promedio llegue a considerarlas música. El acceso a estos lenguajes está delimitado por la cantidad de información y por la capacidad de procesamiento de la misma. Además, se hace necesario el hábito de profundizar en el conocimiento del contexto de cada obra.

No sólo los discursos sonoros elaborados en la actualidad son "dignos" o capaces de aceptar un análisis axiológico. Por ejemplo, en el caso entre los discursos de F. J. Haydn y W. A. Mozart es necesaria una valoración profunda para entender las diferencias entre los estilos de ambos compositores.

La transformación en la valoración de una obra de arte sonora como consecuencia de la caída del mito que hace de la música "el arte abstracto por excelencia", requiere de la aplicación de un análisis basado en el uso de un marco teórico generado por categorías filosóficas específicas y pertinentes para este tipo de hechos culturales.

En este momento es necesario redundar: "las cuestiones axiológicas para la estética dependen de los criterios culturales del individuo". Al mismo tiempo, el criterio del individuo será más complejo en la medida que posea mayor calidad cultural, porque la mayor cantidad de información será directamente proporcional a la posesión de criterios más amplios y libres de prejuicios, protocolos o paradigmas, lo que redundará en una mayor capacidad para relacionar el contexto y generar juicios realmente críticos y libres.

Derivado de la crisis general que sufre la humanidad, la conciencia sobre la vivencia de una experiencia estética será inexistente en muchos seres humanos. El lego generalmente está al tanto del nivel de gozo que le reporta la interacción con un objeto estético, pero difícilmente llegará a la apreciación de estar en situación estética o de vivir una experiencia estética. Es absurdo y antidemocrático que por la acción enajenante del capitalismo una gran parte de la humanidad no tenga la posibilidad de vivir experiencias estéticas, de conocer lo estético, de vivir estéticamente.

Para abordar el tema central de este texto y habiendo delimitado los aspectos contextuales más importantes al efecto, hay que decir que se redundará en el análisis de las categorías filosóficas generales del materialismo dialéctico ya mencionadas de forma descriptiva, pero ahora se hará de manera más concreta y específicamente en su aplicación a los fenómenos sonoros musicales.



3. La música y las categorías filosóficas del materialismo dialéctico

Existe alguna diferencia entre las categorías filosóficas aristotélicas y las que usa el materialismo dialéctico, no obstante las últimas son producto lógico y evolutivo de las primeras. Para la filosofía de la praxis, las categorías constituyen “los conceptos fundamentales que reflejan las propiedades, facetas y relaciones más generales y esenciales de los fenómenos de la realidad y de la cognición” (Rosental e Iudin, 1990: 61), y por medio de ellas se conocen las leyes generales que rigen el universo para tener la posibilidad de transformarlo, en el sentido de la tesis 11 sobre Feuerbach, de G. Marx.

El debate sobre las categorías filosóficas pertinentes para la estética siempre estará abierto. En el terreno de la filosofía de la música es necesario profundizar en el desarrollo de las investigaciones al respecto y tener en cuenta que, derivado de su naturaleza dialéctica, todo uso que el ser humano hace del fenómeno comprendido como sonido está en constante desarrollo y transformación.

Es necesario enumerar la manera en que las categorías filosóficas generales del materialismo dialéctico pueden emplearse en el análisis de los fenómenos sonoros y en la praxis compositiva, ya que *Modelado físico* de E. Marín ha sido desarrollada sobre estos principios y ha generado un sistema de trabajo a partir de la aplicación de dichos conceptos a la acción de conformar un discurso artístico por medio de sonidos, y ésta ha sido la obra/estudio que se ha usado para este análisis.

3.1 Fenómeno y determinación cualitativa (esencia)

Desde el momento en que la elocución “sonido” se eleva al concepto “fenómeno sonoro” es necesario tomar en cuenta que se habla de un hecho que involucra varios elementos, un todo y sus partes:

- el movimiento vibratorio y sus causas,
- el medio por el que se transmite,
- los sistemas sensoriales que lo captan,
- la transformación de movimiento físico en información útil para el sistema nervioso central en la forma de neurotransmisores y
- todos los procesos que se implican en la conformación del conocimiento, mismos que pueden parar en el ámbito de la internalización o derivar en la construcción de complejos cognitivos que llegarán hasta la conformación de discursos sonoros.

Los fenómenos sonoros están constituidos de muchas partes a las que se llama “formantes”. Sobre éstos, P. Boulez dijo: “Un formante para mí es un elemento o una superposición de funciones, más o

categorías filosóficas del materialismo dialéctico...

menos importante [...]”, en función de eliminar la ambigüedad entre los términos “elemento”, “característica” y “formante”.

En lo que toca a fenómenos sonoros, los formantes se pueden estudiar básicamente desde dos perspectivas: la físico-acústica y la musical o sonoro-discursiva, sin perder de vista que los formantes del sonido son causa de los formantes de la música y determinan sus cualidades de la siguiente manera:



Formantes		Musical
Físico-acústico		
<i>Longitud de onda</i>	Distancia entre nodos, ciclo.	Altura
<i>Frecuencia</i>	Cantidad de ciclos por segundo medida en Hertzius.	
<i>Periodo</i>	Tiempo que tarda cada ciclo en repetirse.	Duración
<i>Amplitud</i>	Presión sobre el medio, determina la potencia.	Dinámica
<i>Potencia</i>	Energía que contiene el movimiento.	
<i>Fase</i>	Posición angular de la onda con respecto a otra.	Espacialidad

Mirando los hechos desde esta perspectiva, es posible delimitar funcionalmente los umbrales para la aproximación al fenómeno, así como encontrar los formantes, características y elementos que determinan la calidad del mismo.

3.2 Causa y efecto (causalidad)

El movimiento vibratorio captado por un sistema sensorial humano asociado a la percepción del sonido es causa de la transformación de dicho movimiento en información bioquímica útil para las neuronas, como consecuencia de la acción de los órganos dispuestos para tal función. Lo anterior, a su vez, es causa de que el ser humano adquiera nueva información que —después de ser objeto de los procesos propios de la memoria— serán transformados en la internalización y por medio de los procesos psicológicos superiores hasta llegar a conformarse en pensamiento, mismo que en las manos de un profesional de los discursos sonoros (compositor) puede ser consecuencia de objetos con calidad estética.

Desde este planteamiento se puede pensar en la música como una consecuencia lógica del proceso cognitivo y situarla como una de las formas en que el ser humano comunica determinados mensajes por medio de los lenguajes propios de esa actividad.

En el desarrollo histórico-social se verifica la correspondencia de lenguajes determinados y sus gramáticas inherentes con el devenir cultural. Así, el lenguaje modal es propio de la formación económica feudal como el tonal es propio del capitalismo. Hoy, los especialistas se encuentran en la conformación del lenguaje propio de la formación económica que sustituirá al capitalismo. La evidencia física, contenida en las partituras y documentos contextuales, demuestra que cada lenguaje es consecuencia lógica del desarrollo de las fuerzas productivas que determinan el desarrollo de la cultura.

Todos nuestros intervalos racionales de sonidos habían sido calculados y eran conocidos en otros lugares. Pero la música armónica racional (tanto el contrapunto como la armónica de acordes), la elaboración del material sonoro sobre la base de los tres tritonos con la tercera armónica, nuestra cromática y enarmonía (interpretadas desde el Renacimiento no en relación a los intervalos, sino en su forma racional, armónica), nuestra orquesta con su cuarteto de cuerdas como núcleo y con la organización de los instrumentos de viento, el bajo continuo, nuestro sistema de notación (que hace posible la composición y ejecución de las obras musicales modernas, por tanto toda su existencia perdurable), nuestras sonatas, sinfonías y óperas (aunque en las músicas más diversas haya habido música programática, música descriptiva, alteración tonal y cromatismo como medios expresivos), y como medios para ello todos nuestros instrumentos básicos (el órgano, el piano, el violín): todo esto sólo lo ha habido en Occidente. (Weber, 1998: 78)

Hacia el interior de una obra se puede distinguir que el material germen del trabajo es consecuencia de un *intertexto*. Esta estructura-germen será causa de un código que estará regido por una gramática que deriva del mismo código o del lenguaje general. Dependiendo del estilo, en el código estará implícita la manera en que se darán las relaciones verticales y horizontales entre sonidos o notas (armonía y contrapunto en el lenguaje tonal, por ejemplo), y esto será causa de estructuras más generales, como la forma.

Es necesario reiterar como comprobación general: que el continuo estético que se propone en este texto basa su acción en la dialéctica de la causalidad, en tanto una parte es causa de la siguiente, la *poiesis* genera objetos estéticos que son percibidos en la *aisthesis*, ésta provoca la acción racional sobre lo percibido en la *catharsis* la cual deriva por acción dialéctica en el *intertexto* que nutre, a su vez, nuevas producciones *poiéticas*. En este sentido, la música o los discursos sonoros siguen el mismo camino.

3.3 Necesidad y casualidad

En este caso particular, la vivencia "casual" genera la necesidad de elaborar un trabajo artístico usando del sonido como materia prima.

Es posible especular, como ejemplo, que la casualidad hizo que W. A. Mozart escuchara la *Sonata en Bb* de M. Clementi y que el impacto que el tema de la sonata causó en el salsburgués le generara la necesidad de emplear dicho tema para la construcción de su *Flauta mágica* diez años después.

Durante el proceso *poiético* para la elaboración de un discurso sonoro se encuentran elementos que "aparecen" dentro del material por *alea* y que se decide mantener para el trabajo, por considerarlos enriquecedores. Esta casualidad genera la necesidad de modificar el código, con la finalidad de conservar la coherencia en el discurso.

En cierta manera, es posible considerar el avance científico-técnico como una casualidad que, al ser aplicado a la música, resulta en la transformación necesaria de las gramáticas, y esto último es lo que lleva a la transformación de los lenguajes. Un ejemplo es el desarrollo de los instrumentos de teclado hasta llegar al piano-forte, que aportó a la gramática la posibilidad de controlar la dinámica. Este hecho evolucionó hasta convertir la dinámica en uno de los formantes fundamentales del lenguaje propio del serialismo integral.

3.4 Forma y contenido

Mucho se ha discutido sobre la capacidad de cualquier configuración melódica tonal para ser sujeto de fuga basada en el mismo lenguaje. Esta discusión viene más en función del examen de la capacidad del compositor que de las propiedades inherentes a un sujeto de fuga. Un sujeto de fuga requiere un diseño específico que le confiera la estructura pertinente para cumplir con los requerimientos de la forma, la posibilidad de modular del primer a quinto grado. Lo anterior es evidencia de la manera en que la forma determina el contenido en el lenguaje tonal.

Otro caso es la manera en que la forma sonata determinó la mayoría de los discursos musicales durante la última mitad del siglo XVIII y el XIX. En sentido contrario, el serialismo integral, la estocástica y el espectralismo codifican el total del discurso a partir de las características inherentes al material mínimo —las series, el comportamiento del sonido expresado en cálculos matemáticos complejos o la información extraída del espectro electromagnético—. Estas características delimitan el código dialéctico que derivará en el idiolecto.

3.5 Posibilidad y realidad

El análisis del material sonoro que será empleado para la elaboración de un discurso sonoro revela posibilidades que "chocarán" contra la realidad objetiva delimitada por elementos gramaticales, organológicos, acústicos, de situación espacial o simplemente del efectivo humano y técnico involucrado en la realización o reproducción del discurso



ya elaborado. Esta delimitación generará la diferencia clara entre la posibilidad representada en una partitura y la realidad resultante de la ejecución de la obra.

Las posibilidades estéticas que ofrece un estímulo sonoro natural estarán también delimitadas por la realidad que implican los protocolos sociales. Sin embargo, el ejemplo más claro es que cualquier apreciación estética sobre el sonido no altera la naturaleza de su origen, el movimiento vibratorio.

3.6 Singular, particular y universal

Las singularidades contenidas en un discurso sonoro que se identifican como los formantes empleados, se condensan en las particularidades que se encuadran en los códigos que delimitan la gramática y que derivan en lo universal que implica la obra, el objeto musical.

Si es universal, la comprensión de los estímulos sonoros-culturales-aleatorios como "ruido ambiental", entonces es particular la asociación semántica sobre los objetos que producen el "ruido", y será singular la distinción de cada objeto por su sonido característico, el timbre.

En sentido histórico e insistiendo en lo ya dicho: "el segundo nacionalismo musical —principios del siglo xx— incluía los elementos inherentes al compositor, así como los rasgos peculiares de cada región o nación (singular) y los lenguajes generales que convirtieron las obras producidas en ese periodo en formantes de la cultura mundial (universal). Al mismo tiempo forman parte de las manifestaciones artísticas producidas en la transición del siglo xix al xx (particular)".

3.7 Abstracto y concreto

La leyenda que se cuenta sobre la forma en que los "especialistas" apreciaban la música de W. A. Mozart: "Tiene más notas de las que el oído puede captar", es el momento en que el trabajo del "genio de Salzburgo" se encontraba calificado de abstracto, aunque no se tiene registro de que alguien haya criticado la obra de W. A. Mozart de esa forma, y es seguro que la frase provenga de la leyenda. Hoy, la obra de W. A. Mozart es una de las más concretas, incluso es el referente interpretativo antes de Beethoven, por eso la música de F. J. Haydn suena tan parecido a la de Mozart y no por el contenido de las partituras.

La frase: "El artista se adelanta a su tiempo" resulta un absurdo, ya que nadie puede crear nada sobre una base inexistente. El artista realiza su trabajo con base en la realidad objetiva que le comunica su entorno, con preponderancia del bagaje que adquiere de lo social. Al colectivo humano le parece que el profesional del arte elabora productos abstractos porque no está consciente de su propia realidad o simplemente se fuga de ella para evitar la responsabilidad que genera la conciencia. Sin embargo, el devenir hace que la obra hoy

abstracta se aprecie mañana como concreta; ésta es una transformación dialéctica. En otras palabras: abstracto y concreto se intercambian en el devenir, al momento que se objetivan las gramáticas y evolucionan las herramientas que permiten profundizar en el conocimiento de la realidad objetiva. Las vanguardias (en toda su diversidad) siempre parecen abstractas hasta que se adquieren los elementos culturales, e incluso técnicos, para objetivar la comprensión de sus contenidos y profundizar en su estructura y planteamientos, entonces se vuelven concretas.



3.8 Histórico y lógico

Sin iglesias góticas (que no fueron voluntad de los "músicos") no hubiera sido posible el desarrollo de la polifonía, como no habría sido posible la existencia de estas iglesias sin el desarrollo tecnológico que derivó en el contrafuerte con arbotantes y la cúpula estructurada a partir de arcos punteados.

El desarrollo de la cultura está determinado por el desarrollo de las fuerzas productivas y este desarrollo genera la transformación de los modos de producción en los que cada modelo impone sus parámetros culturales, determinan el derecho, la política, la educación, la ética, la filosofía y finalmente el arte. Esto representa el desarrollo histórico de la sociedad, que implica consecuencias lógicas en la forma del desarrollo de la superestructura.

Antes se ha dicho que el lenguaje modal correspondió al feudalismo como el tonal al capitalismo. y en función de su caducidad inminente, los especialistas se encuentran en la conformación del lenguaje propio de la formación económica que sustituirá al capitalismo, aunque todo apunta a que no será un único lenguaje.

Hoy es demasiado temprano para realizar una prospectiva acerca del lenguaje o de los lenguajes sobre los que se elaborarán los discursos sonoros de la sociedad futura, aunque es posible —especulativamente— aproximar premisas a partir del análisis de los datos que revela la lógica del mismo desarrollo histórico. Este hecho marca la necesidad de realizar una segmentación crítica al rededor de los objetos que socialmente se consideran música, con base en la premisa: no todo lo que suena es música ni todo lo que se considera música es arte, pero a esto correspondería primero delimitar, ¿qué es música?

4. Colofón

El proceso de investigación comprueba que el problema de las categorías exige una solución que no es pertinente en un texto como el presente; requiere más tiempo, profundidad y se encuentra en permanente transformación dialéctica. Para un ejemplo breve: la categoría "belleza" que durante el siglo xix y la mitad del xx era

suficiente para la estética, hoy resulta superflua para el arte, como consecuencia de la enajenación a que el mercado la ha sujeto.

El estudio de los fenómenos estéticos a partir de las categorías filosóficas les aporta calidad científica. En la medida que un objeto de estudio tan indeterminado y volátil como el que aparece propio de la estética se somete a examen en calidad de fenómeno cultural, semiótico y cognitivo adquiere concreción; se hace posible la aproximación a investigaciones científicas sobre los hechos considerados estéticos.

Tratar de encontrar un aparato *categorial* propio de la estética resulta inútil, en tanto se trata de elementos culturales sumamente interdisciplinarios y en la medida que la estética no tiene plena conciencia de su objeto de estudio. De acuerdo a los resultados de las investigaciones que derivan en artículos como el presente, ésta es la principal razón por la que parece más adecuado el uso de las categorías generales de la filosofía de la praxis para el estudio de los fenómenos estéticos.

Fuentes

- ABBAGNANO, Nicola (1999). *Diccionario de filosofía*, México: FCE.
- ADORNO, Theodor W. (2002). *Essays on music*, Berkeley: University of California Press.
- ADORNO, Theodor W. (2003 [1975]). *Filosofía de la nueva música*, Madrid: Akal.
- AFANASIEV, Viktor G. (1973). *Fundamentos de los conocimientos filosóficos*: México: El Caballito.
- ANDREAS, Jaime (1999). *Memorizando*, parte II. <<http://www.teoria.com/articulos/andreas/memoria2.htm>; 19-11-2010; Alejandro Vaisberg>.
- ARISTÓTELES (2000). *Poética*, Barcelona: Icaria; José Alsina Clota.
- ARISTÓTELES (1997). *Metafísica*, Madrid: Gredos; Tomás Calvo Martínez.
- BENJAMIN, Walter (1989 [1929-1940]). *Discursos interrumpidos*, Buenos Aires: Taurus; Jesús Aguirre.
- BOECIO (2004 [524]). *La consolación de la filosofía*, México: Porrúa.
- BOECIO (1491). *De institutione musica*, Venecia: facsimil digitalizado.
- BOSAL, Valeriano (1999). *El gusto*, Madrid: Visor.
- BOULEZ, Pierre (1992). *Hacia una estética musical*, Caracas: Monte Ávila, Jorge Musto y Hugo García Robles.
- BOULEZ, Pierre (1984). *Puntos de referencia*, Barcelona: Gedisa; Eduardo J. Prieto.
- BOULEZ, Pierre (1989). *Pasaporte para el siglo XX*, <<http://franganillo.es/boulez1988.pdf>>; 28 de septiembre de 2010; Jorge Franganillo.
- BRITTO GARCÍA, Luis (1991). *El imperio contracultural, del rock a la posmodernidad*, Venezuela: Nueva Sociedad.
- BROTONS Muñoz, Alfredo (2008 [1928-1962]). *Escritos musicales IV*, Madrid: Akal.
- BROTONS Muñoz, Alfredo y Antonio Gómez Schneekloth (2006). *Kierkegaard: Construcción de lo estético*, Madrid: Akal; Joaquín Chamorro Mielke.
- BURIN, Débora I. y Aníbal D. Duarte (2005). "Efectos del envejecimiento en el Ejecutivo Central de la Memoria de Trabajo", *Revista Argentina de Neuropsicología* 6 (1-11).
- CALA, Ricardo de (2007). *Música y emociones (con ilustraciones musicales)*, <<http://servicios.elcorreo.com/auladecultura/ricardo-cala4.html>>; 22 de octubre de 2010.

- CANTÚ, César (1999). *Compendio de la historia universal*, <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/80204064219571506322202/index.htm>>; 13 de agosto de 2010.
- CASTAÑOS Alés, Enrique (2010). *La "muerte del arte" y el problema de la poética, nota sobre un artículo de Umberto Eco*, <<http://www.telefonica.net/web2/enriquecastanos/umbertocco.htm>>; 22 de agosto de 2010.
- COSTA, Ricardo da (2006). "Las definiciones de las siete artes liberales y mecánicas en la obra de Ramón Llull", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 23, Madrid: Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 131-164.
- DAGAL Alonso, José Antonio (2003). *Estética general*, México: Porrúa.
- DÍAZ, Iñxu (2006). *Haciendo amigos, una visión crítica de la música comercial*, La Coruña: Dyal-Net.
- DÍEZ Martín, Fernando (2009). *Breve historia del homo sapiens*, Madrid: Nowtilus.
- ECO, Umberto (1984). *Apocalípticos e integrados*, Barcelona: Lumen; Andrés Boglar.
- ECO, Umberto (1999). *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona: Lumen; Elena Lozano Miralles.
- ECO, Umberto (1997). *Interpretación y sobreinterpretación*, España: Cambridge University Press; Juan Gabriel López Guix.
- ECO, Umberto (1983). *La definición del arte*, Barcelona: Martínez Roca (70').
- ECO, Umberto (1992). *Obra abierta*, Barcelona: Planeta-Agostini; Roser Berdagué.
- ECO, Umberto (1993). *Lector in fábula*, Barcelona: Lumen; Ricardo Pochtar.
- ECO, Umberto (1986). *La estructura ausente*, Barcelona: Lumen; Francisco Serra Cantarell.
- ENGELS, Federico (2004 [1876]). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Quito: Libresa.
- ESPINOSA, Pablo (2010). *Mi música posee vida propia en su relación con las imágenes* (entrevista a Michael Nyman), <<http://www.jornada.unam.mx/2010/08/28/index.php?section=cultura&article=a03n1cul>>; 20 de agosto de 2010.
- FASTL, Hugo y Eberhard Zwicker (2007). *Psychoacoustics, Facts and Models*, Berlín: Springer.
- FERNÁNDEZ, Cristina e Isabel Domínguez (2001). *La consagración de la primavera: toda una revolución*, <<http://aula2.el-mundo.es/aula/noticia.php/2001/05/23/aula990546371.html>>; 22 de octubre de 2010.
- FEYNMAN, Richard (1998 [1963]). *Seis piezas fáciles, la física explicada por un genio*, Barcelona: Grijalbo Mondadori; Javier García Sanz.
- FEYNMAN, Richard (1987). *¿Está usted de broma Sr. Feynman?*, Madrid: Alianza; Luis Bou.
- FIGUEROA, Rafael (1985). *Pasos sobre el silencio*, Toluca: Centro Toluqueño de Escritores.
- GARDNER, Howard (2001). *Estructuras de la mente*, Bogotá: FCE.
- GOROSTIZA, Jorge (1995). *Peter Greenaway*, Madrid: Catedra.
- GOYCOOLEA, Marcos; Ismael Mena y Sonia Neubauer (2004). "Estudios funcionales de la corteza auditiva humana, de la memoria auditiva y alucinaciones auditivas", *Alasbim Journal* 6(25); <<http://www2.alasbimjournal.cl/alasbim/CDA/imprime/0,1208,PRT%253D11061,00.html>>.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2005 [1817]). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza; Ramón Valls Plana.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1989 [1832]). *Lecciones de estética*, Barcelona: Península; Raúl Gabás.



- HAMPSON, Elizabeth (2002). "Sex Differences in Human Brain and Cognition", en *Behavioral Endocrinology*, MIT.
- HEIJINK, Hank; Peter Desain, Henkjan Honing y Luke Windsor (2000). "Make Me a Match: An Evaluation of Different Approaches to Score Performance Matching", en *Computer Music Journal*, vol. 24, núm. 1.
- HUET, Dulce (2009). *Haydn a fondo*, entrevista a Christine Schornsheim, <http://opus.imer.com.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=454:haydn-a-fondo&catid=64:notas-archivo&Itemid=151>; 20 de noviembre de 2010.
- IVIC, Ivan (1994). "Lev Semionovich Vygotsky", en *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, vol. XXIV, núms. 3-4, París, UNESCO-Oficina Internacional de Educación.
- JAQUES Pi, Jèssica (2007). *Picasso en Gosol 1906: un verano para la modernidad*, Madrid: Antonio Machado.
- JAQUES Pi, Jèssica (2008). "El sentido estético", en *Disturbis*, núm. 3, Barcelona.
- JARDOW-PEDERSEN, Max (1999). *La música divina de la selva yucateca*, México: Conaculta.
- JAUSS, Hans Robert (2002). *Pequeña Apología de la experiencia estética*, Barcelona: Paidós / ICE / UAB; Daniel Innerarity.
- JAUSS, Hans Robert (1986). *Experiencia estética y hermenéutica literaria, ensayos en el campo de la experiencia estética*, Madrid: Taurus; Jaime Siles y Ela María Fernández-Palacios.
- JIMÉNEZ, José (1981-1982). "Galvano Della Volpe, el marxismo y la estética", en *El Basilisco*, núm. 13, Oviedo.
- KOSUTH, Joseph (1969). *Art after Philosophy*, <http://www.ubu.com/papers/kosuth_philosophy.html>; 18 de agosto de 2010.
- LANDA, Josu (2005). "Reivindicación del gusto: sujeto, experiencia estética y recepción literaria", en *Signos Filosóficos*, núm. 14.
- LENIN, Vladimir I. (1974). *Materialismo y empiriocriticismo*, Pequín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- LOMBARDO Toledano, Vicente (1984). *De la cátedra al porvenir*, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- LÓPEZ López, José Manuel (2004). *Mapa y territorio, partitura y sonido*, <<http://www.tallersonoro.com/espaciosonoro/actual/JMLopez.htm>>; 06 de junio de 2009.
- LÓPEZ Rojo, Alfonso (2008). *Monográfico sobre John Cage*, <<http://www.mediatecaonline.net/Oberu/EP00006/swf/pdf/es/PDFcage.pdf>>; 04 de mayo de 2008.
- MAGGILOLO, Daniel (2003). *Psicoacústica*, <<http://www.eumus.edu.uy/docentes/maggiolo/acuapu/int.html>>; 19 de noviembre de 2010.
- MAINSTREAM SCIENCE ON INTELLIGENCE (1995). *Stalking the Wild Taboo*, <http://www.lrainc.com/swtaboo/taboo/wsj_main.html>; 19 de octubre de 2008.
- MARTÍNEZ, Eduardo (2003). *La conciencia humana se genera en la parte posterior del córtex cerebral*, <http://www.tendencias21.net/La-conciencia-humana-se-genera-en-la-parte-posterior-del-cortex-cerebral_a127.html>; 20 de noviembre de 2010.
- MARTY, Gisèle et al. (2003). "Dimensiones factoriales de la experiencia estética", en *Psicothema*, núm. 3, vol. 15.
- MARX, Carlos (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú: Progreso, Marat Kuznetsov.
- MARX, Carlos (1845). *Tesis sobre Feuerbach*, ><http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>>; 10 de septiembre de 2010.

- MICHAUD, Yves (2007). *El arte en estado gaseoso, ensayo sobre el triunfo de la estética*, México: FCE; Laurence le Bouhellec Guyomar.
- MICHAUD, Yves (2002). *El juicio estético*, Barcelona: Idea Books; Gerard Vilar.
- MORAWSKY, Stephan (1977). *Fundamentos de estética*, Barcelona: Península; José Luis Álvarez.
- MURAIL, Tristan (2005). "Spectra and Sprites", en *Contemporary Music Review*, vol. 24, núms. 2/3.
- NIETZSCHE, Friedrich (2008 [1887]). *El anticristo, maldición contra el cristianismo*, Buenos Aires: Biblos; Laura Carugati.
- NIETZSCHE, Friedrich (2004 [1888]). *Ecce Homo*, Nueva York: Dover; Anthony M. Ludovici.
- NIETZSCHE, Friedrich (1986 [1878]). *Humano demasiado Humano*, México: Editores Mexicanos Unidos; Jaime González.
- NIETZSCHE, Friedrich (1975 [1886]). *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Andrés Sánchez Pascual.
- ORTIZ Ibarz, José María (1988). "La justificación del mal y el nacimiento de la estética. Leibniz y Baumgarten", en *Anuario Filosófico*, vol. 21, núm. 1, Pamplona.
- PIAGET, Jean (1999). *La psicología de la inteligencia*, Barcelona: Crítica; Juan Carlos Foix.
- PLACK, Chris (2005). *The Musical Ear*, <<http://www.newmusicbox.org/article.nmbx?id=4077>>; 29 de septiembre de 2010.
- PLEJANOV, J. (1975). *Cartas sin dirección, el arte y la vida social*, Madrid: Akal.
- PUERTA Vélchez, José Miguel (2004). *Las ideas estéticas de Al Andalus*, <<http://www.webislam.com/default.asp?id=67>>; 12 de agosto de 2010.
- RÁBAGO Palafox, Mauricio (2010). *Sobre la crítica artística*, <<http://www.weblaopera.com/articulos/arti8.htm>>; 20 de noviembre de 2010.
- RANGIÈRE, Jacques (2005). *Sobre políticas estéticas*, Barcelona: Servei de Publicacions Universitat Autònoma de Barcelona.
- ROSENTAL M. y P. Iudin (1990). *Diccionario filosófico abreviado*, México: Quinto Sol.
- ROSENTAL M. y P. Iudin (1965). *Diccionario soviético de filosofía*, <<http://www.filosofia.org/enc/ros/index.htm>>.
- ROSENTAL, M. y G. M. Straks (1960). *Categorías del materialismo dialéctico*, México: Grijalbo.
- SADIE, Stanley (1991). *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Londres: Macmillan Publishers Limited; (psicoacustics).
- SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo (1992). *Invitación a la estética*, México: Grijalbo.
- SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo (2005). *Las ideas estéticas de Marx*, México: Siglo XXI.
- SANZ de Miguel, Eduardo (2010). *Belleza, ternura y gratuidad de Dios*, <<http://www.mercaba.org/eduardo/belleza.htm>>; 20 de agosto de 2010.
- SAOUD, Rabah (2004). *The Arab Contribution to Music of the Western World*, Manchester: FSTC Limited.
- SHELLENBERG, Glenn (2005). "Music and Cognitive Abilities", en *Current Directions in Psychological Science*, vol. 4, núm. 6, Toronto.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2009 [1819]). *El mundo como voluntad y representación I*, Madrid: Trotta; Pilar López de Santa María.
- SOKOLOV, Alexandr S. (2005). *Composición musical en el siglo xx, dialéctica de la creación*, Granada: Zöllner & Levy; Irina Kryazheva.
- TALBOT-Smith, Michael (2000). *Sound Engineer's Pocket Book*, Oxford: Focal Press.



- TATARKIEWICZ, Wladislaw (1992). *Historia de seis ideas*, Madrid: Tecnos; Francisco Rodríguez Martín.
- TOLSTOI, Leon (1992 [1898]). *¿Qué es el arte? y otros ensayos*, Barcelona: Península; María Teresa Beguiristain Alcorta.
- TRUAX, Barry (1996). *Paisaje sonoro, comunicación acústica y composición con sonidos ambientales*, <http://www.eumus.edu.uy/ps/txt/truax.html>; 31 de octubre de 2010.
- VILAR, Gerard (2005). *Las razones del arte*, Madrid: Antonio Machado Libros.
- VYGOTSKY, Lev (2006). *Psicología del arte*, Barcelona: Paidós; Carles Roche.
- VYGOTSKY, Lev (1995). *Pensamiento y lenguaje*, México: Paidós; José Pedro Tosaus Abadía.
- VYGOTSKY, Lev (1988). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Barcelona: Crítica; Silvia Furió.
- WEBER, Max (2003 [1904-1905]). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: FCE; Luis Legaz y Lacambra.
- WEST, M. L. (1994). "The Babylonian Musical Notation and the Hurrian Melodic Texts", en *Music & Letters*, vol. 75, núm. 2, Oxford.
- ZARLINO, Gioseffo (2000 [1558]). *Istituzioni harmoniche*, Utrecht: Institute for Information and Computing Sciences, Utrecht University.
- ZARLINO, Gioseffo (1558). *Istituzioni harmoniche*, Venecia; facsímil digitalizado.

La revista

dialéctica

comparte con sus lectores y los universitarios en general, que el jueves 6 de mayo de 2013 recibimos la lamentable noticia del fallecimiento del Maestro:

TOMÁS GONZÁLES DE LUNA

Maestro de la Universidad Autónoma de Nuevo León, ex director de la Facultad de Filosofía y Letras, organizador del Segundo Coloquio Nacional de Filosofía, amigo y difusor de la revista *dialéctica*.

ALGUNOS ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA DE LAS RELACIONES SOCIALES DE CORRUPCIÓN

victorino barrios dávalos
alfredo carlos victoria marín

Planteamiento preliminar

La intención de este trabajo es discutir la centralidad de la categoría *las relaciones sociales de corrupción*, tanto en su contenido político, económico, social y jurídico. La decisión de cerrarle el paso o combatir la corrupción es eminentemente política, la cual trae aparejadas consecuencias económicas que implicarían la construcción de un orden económico y social más equitativo y solidario.

¿Puede un país con altos niveles de corrupción, como México, salir del subdesarrollo? Dependiendo de la magnitud de los intereses creados entre las clases gobernantes y los particulares, en esa medida estará condicionada la disponibilidad de los recursos para el funcionamiento de las instituciones encargadas de garantizar su aplicación honesta, eficiente y eficaz.

La respuesta se encontraría en el tipo de acuerdos a los que estuvieran dispuestos a llegar las clases gobernantes para instrumentar acciones anticorrupción en el entramado institucional. Dado que la globalidad y las clases gobernantes influyen y condicionan el curso de las políticas económicas, las relaciones sociales de corrupción, no sólo operan en un ambiente restringido entre dos actores, ciudadanos y servidores públicos, sino que son la expresión más visible de cómo el sistema capitalista —en su versión neoliberal y financierista— permite y estimula el flujo ilícito de capitales promovido por la corrupción.

El impacto económico de las relaciones sociales de corrupción

La empresa *Global Financial Integrity* ha encontrado evidencia empírica a través de un modelo residual de simulación, aplicado por el Banco Mundial para el periodo 1970, en el que los flujos de dinero ilícito que pasaron por el sistema financiero mexicano alcanzaron 872 000 millones de dólares (véase la gráfica 1). Durante la primera década del siglo XXI, sus flujos salientes anuales medios ascendieron a 50 000 millones de dólares.¹ Es la propia desregulación financiera la que hace que el capitalismo opere sin controles y sin ninguna regulación —y apoyado por la complicidad de las autoridades de los Estados—. Por ende, las desigualdades sociales y la pobreza se exageran debido a la

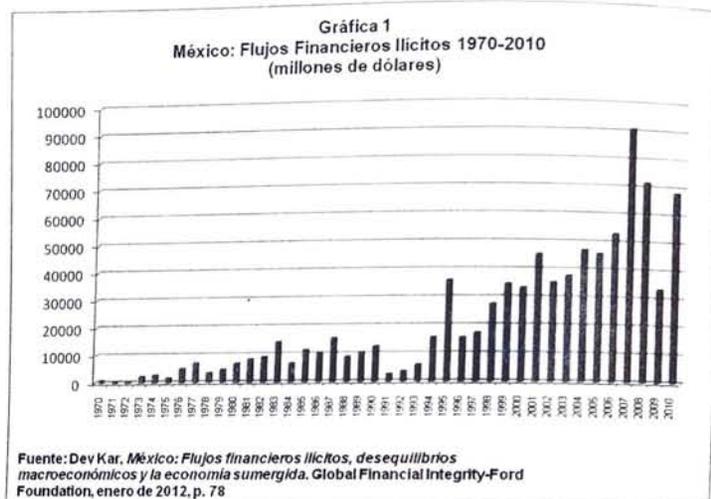
Victorino Barrios Dávalos

Economista por la UAEM y profesor de maestría en el Instituto Electoral del Estado de México.

Alfredo Carlos Victoria Marín

Economista por la UNAM y profesor de la Maestría en Hacienda Pública, del Instituto Hacendario del Estado de México.

incapacidad institucional del Estado para frenar la salida de fondos ilegales de México. Como lo señala *Global Financial Integrity*, "los flujos de capital saliente no registrados conllevan la acumulación de activos extranjeros por parte de residentes en contra de las leyes aplicables y del marco normativo del país" (Kar, 2012: 1).



¿Dónde ha quedado la responsabilidad del Estado? Hay un poder fáctico financiero paralelo al mismo Estado, el cual pone en riesgo la misma seguridad nacional y la capacidad de ejercer jurisdicción sobre los recursos ilícitos generados por personas con nombre y apellido. Los responsables de aplicar las leyes financieras, sin duda conocen bien los mecanismos mediante los cuales se reproduce el capital por esta vía. Aquí lo importante sería conocer las razones "políticas" que están detrás del *laissez faire, laissez passer*, del dinero ilícito que recorre el sistema financiero.

El estudio titulado *México: flujos financieros ilícitos: desequilibrios macroeconómicos y la economía sumergida* da cuenta de que en los años que siguieron a las crisis económicas de 1976, 1982, 1986 y 1994 la salida de divisas era mayor que en los años previos. Por ejemplo, en 1977, los flujos financieros ilícitos fueron equivalentes a 8.9% del producto interno bruto (PIB); en 1983, 9.7%; en 1987, 11.3% y en 1995 representaron 12.7%. En 2007, los flujos ilícitos equivalieron a 8.8% del PIB (véase la gráfica 2). El mecanismo ha sido tan funcional para los intereses de la oligarquía política y financiera mexicana, que las fugas de capital forman parte de las venas abiertas de América Latina. En este sentido:

Existe una relación estable entre el volumen de los flujos ilícitos salientes y la fase previa e inmediatamente posterior a las crisis macroeconómicas que ha sufrido México en estos 41 años. En lo que respecta a las seis crisis estudiadas, los flujos ilícitos se incrementaron en el año de la crisis en comparación con los dos años anteriores a la crisis. Especialmente durante: La crisis del precio del petróleo de 1973, en que los flujos ilícitos de salida representaron el 4.4% del PIB, casi 4 veces la media anual de los dos años anteriores a la crisis (1.15%).

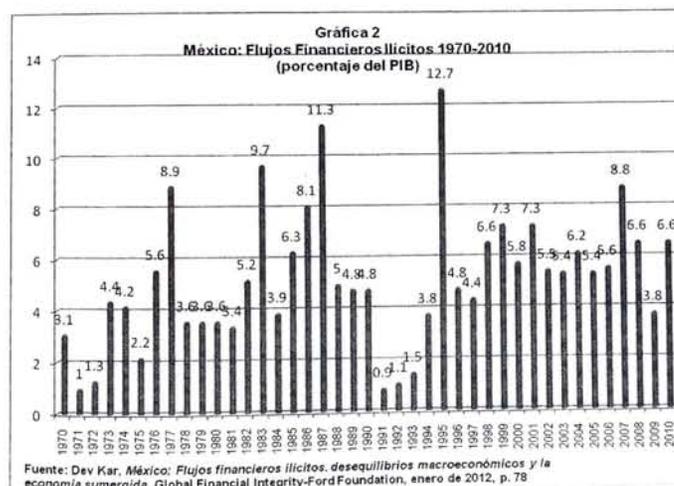
La crisis de la balanza de pagos de 1976, los flujos ilícitos ascendieron a 5.6% del PIB, lo que también supera la media anual de 3.2% registrada en 1974 y 1975.

La crisis de deuda de 1982, durante la cual los flujos salientes ascendieron a 5.3% del PIB, comparados con una media de 3.5% en 1980 y 1981.

La crisis del petróleo de 1986, en que los flujos ilícitos alcanzaron 8.1% del PIB, una cifra bastante superior a la media del 5.1% registrada entre 1984 y 1985.

La crisis del peso de 1994, en que los flujos de salida ascendieron a 3.8% del PIB, lo que prácticamente triplica la media de 1.3% del periodo 1992-1993.

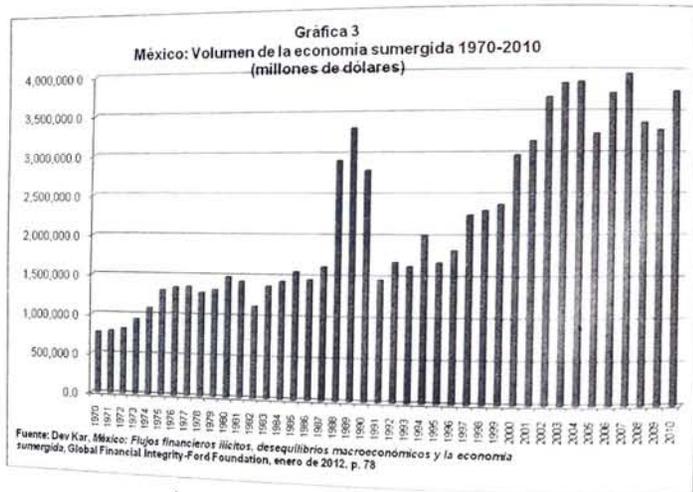
La crisis económica mundial de 2007, en que los flujos ilícitos se elevaron hasta 8.8% del PIB, mientras que la media anual entre 2005-2006 fue de 5.5%. (Kar, 2012: j)



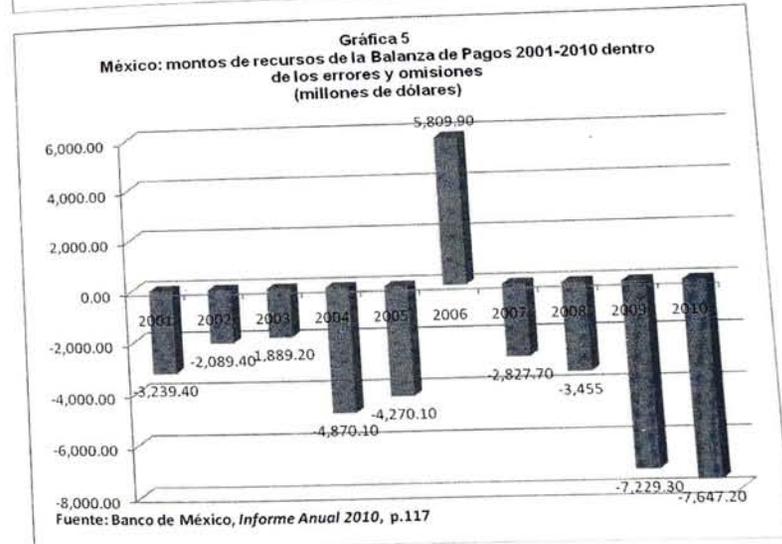
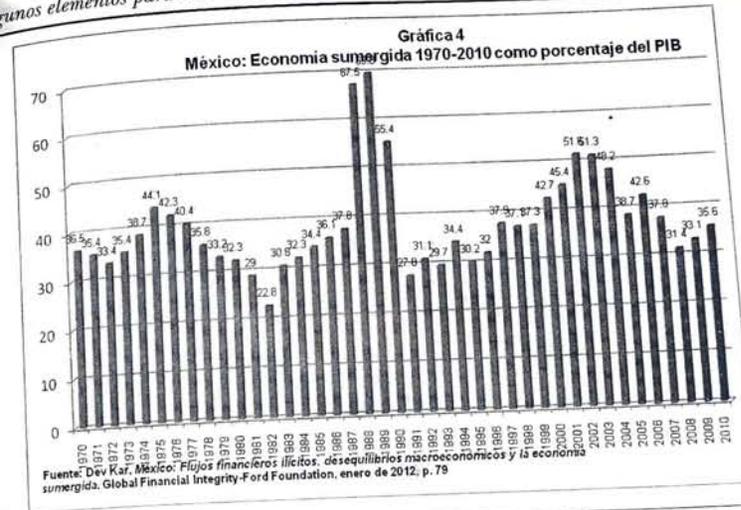
Si realmente existiera un verdadero clima de cooperación financiera binacional entre los Estados Unidos de Norteamérica y México, las clases gobernantes mexicanas habrían sido descubiertas

por el manejo ilegal de recursos públicos, lo cual desincentivaría el flujo de recursos hacia ese país, y ello no conviene a los intereses de la banca estadounidense, tan vapuleada por la actual crisis financiera originada por los créditos *subprime*. En tiempos no tan lejanos, como en la crisis de la deuda de los países latinoamericanos, los programas de refinanciamiento de la deuda y la transferencia de recursos netos al exterior que generaba su servicio, no dejó descubijados a los bancos comerciales de los Estados Unidos y de Europa occidental.

Si se considera la economía sumergida como el conjunto de actividades relacionadas con el comercio informal y con los empleos que no están registrados en los sistemas de seguridad social, entonces eso nos dice mucho respecto de la precariedad de la fiscalidad mexicana. Tan sólo en 2010 representó 35.6% del PIB. Sin embargo, en 2002, la economía sumergida llegó a 51.6% del PIB, pero el nivel más elevado en el periodo se registró en 1989, que fue de 70% del PIB (véase la gráfica 3).



En la balanza de pagos del Banco de México, particularmente en el rubro de errores y omisiones, están cuantificadas actividades ilícitas, como el contrabando y el lavado dinero, cuyas sumas alcanzaron, entre 2007 y 2010, alrededor de 21 159 millones de dólares (véase la gráfica 5). Estas cifras indican que las autoridades judiciales y hacendarias han sido incapaces de cortar los tentáculos financieros al crimen organizado, lo cual imposibilita atacarlo con relativo éxito.



Cómo entender las relaciones sociales de corrupción

La economía política que se construyó en Occidente, en particular por el marxismo occidental (Anderson, 1985), aun cuando no discutió a fondo los problemas ligados a la corrupción política, tiene ante sí el reto de develar los mecanismos mediante los cuales se reproduce la corrupción en los países en desarrollo. Según Alejandro Nadal, los

escritos de Marx son el único marco conceptual capaz de explicar la crisis por la que atraviesa el sistema capitalista. En este sentido,

La interpretación marxista de la crisis entreteje una iluminadora narrativa que va desde la lucha de clases en el interior del laboratorio secreto de la producción burguesa (fórmula de Marx al iniciar su análisis del proceso de producción capitalista) hasta la circulación general y la expansión del sector financiero, pasando por la evolución de la tasa de ganancia y la inversión. Este análisis integra también el papel del Estado y del gasto público en la reproducción del ciclo del capital. Se comprende así la naturaleza suicida de las políticas de austeridad que hoy se imponen en beneficio del capital financiero. (Nadal, 2012)

Es indiscutible que el capitalismo, como modo de producción, ha estructurado sus relaciones sobre la base de la explotación y expoliación del trabajo socialmente necesario, en el que los dueños de los medios de producción, al ser los capitalistas, requieren de la mano de obra de los trabajadores para producir mercancías (en su modalidad de bienes y servicios) y desde luego necesitan de un Estado burgués para que haga valer los derechos de propiedad y la regulación de las relaciones laborales entre los dueños del capital y los trabajadores.

El modo de producción capitalista estructura sus relaciones sociales sobre la base de la acumulación, mediante la plusvalía obtenida del trabajo. Al menos eso nos dice la teoría formulada por Marx en el tomo I de *El capital*. La economía subterránea de la que se habla en la Unión Europea y en los Estados Unidos es la otra cara de la moneda que sin duda sostiene el modo de producción capitalista. El hecho de que los trabajadores que emigran a estos países se ocupen en empleos de baja remuneración salarial, sin posibilidad de tener acceso a la seguridad social, fortalece los mecanismos ilegales de acumulación capitalista.

Los fenómenos contemporáneos ligados directamente con la corrupción político-administrativa, al estar insertos en el modo de producción capitalista, generan pautas de acumulación basadas en la apropiación indebida del presupuesto público o en la posición política administrativa para extraer renta y riqueza de los particulares, al margen de las disposiciones jurídicas que prohíben el enriquecimiento ilícito y el peculado.

En la amplificación de este proceso al ámbito de lo privado, tienen participación los empresarios quienes, al burlar la legislación laboral, van sumergiendo a las clases trabajadoras en procesos de expoliación y expropiación económica, con el contubernio de las autoridades del Estado, con lo que las relaciones sociales de corrupción tienen también su epicentro en este sector.

Las relaciones sociales de corrupción se reproducen donde existen los incentivos para obtener ilegalmente recursos públicos, propios de

ambientes que registran una alta permisividad del sistema político para operar bajo sus reglas. Los enfoques basados en los términos de la racionalidad económica, nos dicen que:

en la decisión de participar en la corrupción, los individuos están influidos tanto por sus características personales como por sus valores, expectativas, ambiciones y sus propias percepciones del riesgo de ser sorprendidos. Por ejemplo, un funcionario que piensa que no se le paga lo suficiente puede ser más propenso a la corrupción. Por otra parte, si percibe que el riesgo implícito es alto, la probabilidad de corrupción disminuirá. En otras palabras, las personas tienen diferentes valores y percepciones y, por ende, en condiciones similares pueden hacer cálculos de riesgo y ganancia diferentes y así tomar decisiones con respecto al soborno. (Del Castillo, 2001: 278-279)

Las mediciones que existen sobre la magnitud de la corrupción, en función del PIB por cada país, reflejan el estado en que se encuentran asentadas las relaciones sociales de corrupción. Algunas referencias aisladas señalaron el papel pernicioso de la corrupción política en la profundización de la crisis económica de México en 1982, ya que:

las estimaciones generales de las sumas desviadas en los casos más importantes que se develaron a principios de los ochenta se acercan a los veinte mil millones de dólares, cantidad suficiente, de acuerdo con un informe, para haber pagado los intereses de la enorme deuda externa de México en 1983, 1984 y los cinco primeros meses de 1985. (Murray, 1984, en Morris, 1991: 13)

Lo anterior viene a señalar que el agotamiento del modelo de sustitución de importaciones pudo haber generado bajas tasas de crecimiento económico, pero no la causa de la crisis de pagos, sino el resultado del endeudamiento exterior alentado por los bancos comerciales internacionales y los organismos financieros entre 1977 y 1981, siendo la corrupción el telón de fondo de dicho asunto. Esto advierte que las fugas de capitales, alentadas por la corrupción, tienen un efecto desarticulador de las finanzas públicas y de los procesos de acumulación productivos, lo cual retroalimenta las relaciones sociales de producción.

Según datos de los directivos del Foro Económico Mundial (FEM), el costo de la corrupción equivale a 9% del PIB, mientras que las empresas erogaron hasta 10% de sus ingresos en sobornos (*La Jornada*, 2010: 23). La teoría económica neoclásica señala que el dinero transferido —mediante sobornos en dinero y especie— del sector privado a los servidores públicos constituye un impuesto oneroso que pagan los más pobres, en virtud del traslado al costo de producción de un bien o servicio. Sin embargo, la experiencia y la evidencia empírica sobre el fenómeno nos indican que hay un tipo de corrupción que opera en contra del

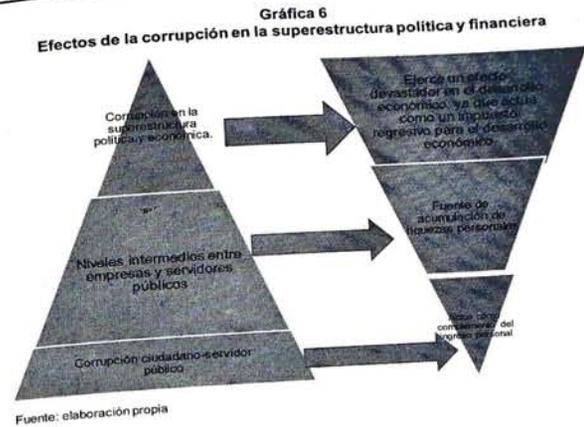


sector productivo cuando le son exigidos el pago de un soborno, y hay un tipo de corrupción en favor de las empresas cuando sus costos de operación al margen de la legalidad son menores en relación con las utilidades obtenidas debido al apoyo de los servidores públicos e instancias de gobierno.

La visión neoclásica despolitiza un fenómeno social y político cuyas consecuencias tienden a alterar la distribución de la riqueza, de los activos productivos y la capacidad institucional del Estado para atender las demandas básicas de la población. El modelo del agente-principal reduce a su mínima expresión un fenómeno con profundas secuelas sociales, ya que concibe dos jugadores en una situación de riesgo y no la totalidad de los componentes del ambiente sociopolítico. Nos señala el modelo que "un agente será corrupto cuando, a su juicio, los beneficios de corromperse superen los posibles riesgos. De igual manera, un cliente participará en el soborno u otras formas de comportamiento ilícito cuando los beneficios para él sean mayores que los costos" (Del Castillo, 2001: 279 y 280). Los fenómenos de corrupción susceptibles de presentarse a través de sobornos millonarios en las aduanas y los puntos fronterizos, por la introducción de mercancías que no son gravadas, además del beneficio que obtienen los contrabandistas y los servidores públicos, sin duda ocasionará un alto costo productivo y social sobre las industrias y el empleo.

La manera en cómo el sistema político protege, solapa, permite, alienta e incentiva la corrupción permite conocer la manera en que la producción capitalista genera contradicciones paralelas a su naturaleza socialmente excluyente. No sólo es un asunto de índole moral al asumir o no un costo moral por obtener o no sobornos. Los sistemas políticos atrapados en una *subcultura corrupta* suelen operar sin imperativos éticos, jurídicos o morales. Podemos señalar con seguridad que "la corrupción contribuye a la estabilidad organizacional al contribuir a propiciar una conciliación, un sistema 'cooperativo' estable de botín, y al desalentar la movilización de la oposición porque su lógica y sus incentivos hacen hincapié en lo divisible más que en lo compartido, en lo tangible, más que en lo intangible, y en lo inmediato más que en lo de largo plazo" (Morris, 1991: 35 y 36).

La corrupción orquestada en las superestructuras económicas y políticas ocasiona los más grandes daños a la hacienda pública, dado los impactos que ésta conlleva, tal como se ha señalado anteriormente. (Véase la gráfica 6)



La experiencia nos dice que en los gobiernos locales, donde hay gobiernos unificados, se antoja difícil suponer que el titular del Poder Ejecutivo pudiera ser sujeto de investigación por incurrir en posibles responsabilidades de índole administrativa, ya que las instituciones encargadas de iniciar investigaciones o formar comisiones legislativas deciden no accionar el andamiaje jurídico vigente, con el objetivo de no alterar el *statu quo*.

Cuando los sistemas políticos funcionan bajo la base de formas de dominación patrimonialista y de liderazgos carismáticos, usando las tipologías weberianas, el modelo agente-principal-cliente ya no ofrece mayores soluciones a la dinámica económica relacionada con la corrupción. Sin embargo, las conclusiones del modelo nos advierte la presencia de enormes cantidades de recursos que obtiene un solo agente por sus actividades ilícitas.

Las actividades ilícitas serán mayores cuando los agentes tengan un monopolio de poder sobre los clientes, tengan un mayor margen de discreción y no existan mecanismos eficaces de rendición de cuentas. Por su parte, los clientes serán más propensos a pagar sobornos cuando los beneficios que obtengan por medio del acto ilícito sean mayores que si siguen los procedimientos legales. Beneficios que pueden verse en términos de tiempo, dinero, esfuerzo, calidad de servicio, etcétera. El principal —es decir el *policy maker*— debe analizar el alcance de los diferentes tipos de corrupción, valorar sus costos y posibles beneficios, y luego emprender medidas correctivas (que siempre implicarán un costo), hasta el punto en que los beneficios marginales de reducción de la corrupción sean iguales a los costos marginales de las medidas correctivas. (Morris, 1991: 282)

Si el sistema político decide no aplicar medidas correctivas que implican cerrar la llave del dinero que fluye de forma ilegal, difícilmente podrán obtener beneficios socialmente productivos.

Muchos de los procesos sociales en los que han aparecido los indignados de España en 2011 (15-M) o los levantamientos campesinos, como el de Chiapas, México,² en 1994, son acciones de reivindicación y protesta contestataria contra el secuestro del carácter público de la política orquestada por el sistema de representación predominante.

La acumulación de riqueza a través de la corrupción vuelve más intolerable las disparidades sociales. Empleando el método de análisis de la crítica de la economía política de Marx, detrás de las relaciones sociales de corrupción encontramos los entes —instancias públicas, servidores públicos y actores privados— que realizan *motu proprio* las acciones de acumulación de capital utilizando medios de saqueo deliberado, coacción, persuasión o intimidación, por la posición jerárquica y por la relación y trato con el público.

El debilitamiento fiscal del Estado, al tener sus orígenes y causas en la subordinación de los intereses financieros globales y en la interacción de la clase política con las élites locales, no puede superar esta condición hasta en tanto no exista una reversión y desmantelamiento de las relaciones sociales de corrupción.

La existencia de los paraísos fiscales no es más que una concesión que el Estado burgués otorga al capitalismo financiero para afianzar los mecanismos e instrumentos de especulación que, en condiciones de regulación y rectoría democrática del Estado, no existirían.

El debate sobre el establecimiento de las fronteras del Estado y el mercado ocurrido en los años ochenta, no ha hecho más que esconder el lado oscuro y retorcido de la corrupción. Entre el estatismo y la privatización siempre han existido las relaciones sociales de producción, con diferentes manifestaciones, contextos y circunstancias. El estatismo permitió que una alta burocracia tomara el control de las empresas públicas, con lo que se benefició mediante contratos, arreglos y concesiones, aprovechando su posición privilegiada para hacer negocios privados con dinero público. La apertura de la economía y las privatizaciones transfirieron activos a los particulares en contextos de opacidad gubernamental, lo cual advierte la existencia de márgenes de discrecionalidad derivados de la enajenación de activos públicos.

En cierto sentido, la frase “más Estado y mejor mercado”, pero “bajo la rectoría del Estado”, sin que sea propietario, merece una discusión aparte. Las empresas públicas de los países desarrollados no han sido responsables de los problemas financieros de los Estados, ya que los mecanismos de control y supervisión impiden que sean cajas chicas.

La distinción que se ha hecho entre Estado y mercado —como actores rivales— ha conducido a minimizar la naturaleza política y económica de la corrupción. Los mercados no son asépticos ni el

Estado tendría que estar en su interior —gobierno y administración pública— totalmente corrompido. Sin embargo, cuando las estructuras de poder y sus relaciones con el mundo de la producción convierten la esfera de lo público en vehículo de expoliación, promueven un estilo de acumulación capitalista a niveles que violentan la vida laboral de las personas y comunidades enteras. Por ende, “la evaporización de la confianza ocasiona daños profundos que desprestigian a las instituciones públicas e impiden el cumplimiento razonable de las metas sociales y económicas” (Uvalle, 2004: 31).

La aparición de formas de gobierno de corte kakistocrático, oclocrático, kakistocrático y opacidocrático,³ reproduce con mayor rapidez y extensión las relaciones sociales de corrupción, por la manera en cómo está ausente la aplicación del Estado de derecho. Esto no quiere decir que en las monarquías constitucionales, en las repúblicas liberales y en las democracias parlamentarias no se presenten las relaciones sociales de corrupción, sin embargo, los mecanismos de publicitación de la información a través de los medios de comunicación, tienden a denunciar su presencia en la vida colectiva.

Norberto Bobbio nos indicaba en su momento, en la obra *Ni con Marx ni contra Marx*, que el propio filósofo y economista alemán, al referirse a que las relaciones jurídicas ni las formas de Estado pueden comprenderse ni por sí mismas ni por la así llamada evolución general del espíritu humano, sino que tienen sus raíces, más bien, en las relaciones materiales de existencia (Bobbio, 1999: 133), el propio Estado estaba condenado a desaparecer en una futura sociedad sin clases sociales. Ésta es una de las razones por las no pudo desarrollarse una teoría marxista del Estado y mucho menos una teoría marxista del derecho, por lo que derivó en la desvalorización política del derecho entendido como un conjunto de reglas, límites y controles al poder político (Ferrajoli, 2005: 99).

A todas luces, quien debiera frenar toda forma impura de gobierno y las manifestaciones de las relaciones sociales de corrupción, sería una versión democrática y social del derecho, a través de un Estado capaz de someterse a controles ciudadanos y a defender la representación social que le dio origen. El Estado no debe ser visto como instrumento de los mercados —laborales y financieros— para la especulación y la expoliación. La preocupación de la socialdemocracia europea, como es el caso de un sector del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), expresa un manifiesto pronunciamiento por revisar las omisiones en que incurrió el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero para frenar la evasión fiscal. Al respecto, han señalado diversos militantes del PSOE, entre ellos la exministra de Defensa del Gobierno Español, Carmé Chacón lo siguiente:



En el contexto de la globalización, cualquier acción política eficaz ha de desartrollarse ya a escala europea. El sueño europeo se desdibuja ante la hegemonía de los poderes financieros y el regreso de egoísmos nacionales, en especial la prepotencia de la derecha alemana. Los ataques al modelo europeo de producción, de democracia y de cohesión social, en gran medida obra de la socialdemocracia europea. Una fuerza con líderes europeos y un programa europeo que reivindique un gobierno económico democrático de Europa capaz de enfrentarse a la especulación financiera, la corrupción, los paraísos fiscales y el fraude. (*Mucho PSOE por hacer*, s/f: 3)

Las relaciones sociales de corrupción, si bien advierten el espíritu de una época y un contexto histórico específico, también socavan los valores democráticos que rigen la administración pública.

El valor político e institucional de la administración pública es la senda que la convierte en palanca de institucionalidad democrática y en válvula de seguridad para que la sociedad y el Estado no rompan la confianza que deben tener, evitando con ello las distancias insalvables e innecesarias que se generan cuando las esferas privada y pública desarmen los puentes del entendimiento y la cooperación social. (Uvalle, 2004: 31)

Las relaciones sociales de corrupción cumplen un objetivo para quienes consiguen colocarse por encima de la legalidad y atentan contra los intereses de la voluntad general, dado que consiguen expropiar la política y conculcar cualquier forma de participación de la sociedad. En otras palabras, las clases trabajadoras y los sectores excluidos y marginales pierden la posibilidad de beneficiarse del capital social necesario para romper el círculo vicioso de la pobreza, la marginación y la ignorancia.

Conclusiones

La corrupción aprovecha el sistema capitalista, como socio y vehículo, para movilizarse en diferentes momentos, dentro del orden liberal imperante. En las experiencias de crisis financieras ocurridas en México, particularmente entre 1976 y 2010, había cierto consenso en relación con el papel que había desempeñado la corrupción política en dicho proceso. Las salidas de capitales —en forma de evasión fiscal y producto de la corrupción— son la representación monetaria de la plusvalía obtenida por medios ilícitos, la cual toma forma como transferencias de recursos al exterior, reproduciendo el modo de acumulación capitalista, en beneficio de las sedes del capitalismo financiero.⁴

Diversas voces y opiniones durante ese periodo señalaron que las fugas de divisas al exterior habían sido generadas por los famosos “sacadolares”, altos exfuncionarios de la administración pública

durante el periodo presidencial de José López Portillo (1976-1982), quienes tenían información privilegiada sobre los movimientos del tipo de cambio, antes de las devaluaciones abruptas registradas a lo largo de 1982.

Las salidas de capital en forma de fondos ilícitos, al no estar sujetos al pago de impuestos que puedan utilizarse para el desarrollo económico, constituyen los impuestos regresivos más lesivos para la sociedad. Las relaciones sociales de corrupción propiciadas por las superestructuras económica y política dejan poco margen de maniobra para el funcionamiento de las instituciones democráticas, siendo terreno propicio para la aparición y funcionamiento de las formas impuras de gobierno.

Las relaciones sociales de corrupción fracturan todo tipo de interlocución con el Estado y las instituciones del mercado. Y esto termina generando un clima irreconciliable entre la minoría gobernante y las mayorías.

Referencias

- ANDERSON, Perty (1985). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México: Siglo XXI Editores.
- BOBBIO, Norberto (1999). *Ni con Marx ni contra Marx*, México: FCE.
- FERRAJOLI, Luigi (2005). “Norberto Bobbio. De la teoría general del derecho a la teoría de la democracia”, en Lorenzo Córdova Vianello y Pedro Salazar Ugarte (coords.), *Política y derecho. [Re]pensar a Bobbio*, México: Siglo XXI / UNAM-II, pp. 89-101.
- KAR, Dev (2012), *México: Flujos financieros ilícitos, desequilibrios macroeconómicos y la economía sumergida*, Global Financial Integrity-Ford Foundation.
- MARX, Karl (1992). *El capital*, t. 1, México: FCE.
- MORRIS, Stephen (1991). *Corrupción y política en el México contemporáneo*, México: Siglo XX.
- MUCHO PSOE por hacer, <<http://imagenes.publico.es/resources/archivos/2011/12/20/1324400647598psoe.pdf>>, p. 3. Consulta: 22 de diciembre de 2011.
- RODRÍGUEZ Araujo, Octavio (2002). *Izquierdas e izquierdismo. De la Primera Internacional a Porto Alegre*, Siglo México: XXI.
- UVALLE BERTONES, Ricardo (2004). *La responsabilidad política e institucional de la Administración Pública*, México: IAPEM.
- VICTORIA MARÍN, Alfredo Carlos (2008). *La transparencia, el derecho de acceso a la información, la rendición de cuentas y el combate a la corrupción a debate. Consideraciones políticas, jurídicas y sociales en el Estado de México*, Toluca: Instituto de Transparencia y Acceso a la Información Pública del Estado de México.
- WEBER, Max (2010). *El político y el científico*, México: Ediciones Coyoacán.

Notas

- ¹ Este monto habría sido obtenido por actos de corrupción “propiciada por la economía sumergida, así como por la evasión de impuestos; no se incluye el dinero del tráfico de drogas, la trata de seres humanos ni algunas formas de facturación fraudulenta”, con base en información generada por el Banco Mundial (BM) y por el Fondo Monetario



Internacional (FMI). El modelo de simulación de los flujos financieros ilícitos de México destaca las interacciones entre las políticas macroeconómicas (oferta monetaria, gasto público, ingresos públicos, impuestos directos y el nivel de precios determinado en el modelo), los factores estructurales (representados por la liberalización comercial y la desigualdad de la renta, que son exógenos) y la gobernanza en general (representada por la economía sumergida, como aproximación, que es endógena) (Kar, 2012: c-k).

² Octavio Rodríguez Araujo, en su momento, señaló que las comunidades indígenas de Chiapas se habían levantado en armas, "no porque hayan sido víctimas de la individualización de la sociedad moderna propiciada por la larga crisis económica, ni tampoco víctimas de las agresiones del capital en los centros de trabajo y fuera de ellos a los trabajadores asalariados urbanos y a sus organizaciones", sino porque comprendieron que "sin organización y sin unidad no podrían emanciparse como personas ni como pueblos indios explotados desde siempre" (2002: 10).

³ En algún momento la palabra "opaco" derivó en la construcción del término "opacocracia", que define el gobierno de los opacos o de aquellos que niegan el acceso a la información pública de oficio a los ciudadanos. A partir de ahora, y para evitar confusiones sobre el término, denominaremos "opacocracia" a esta forma impura de gobierno. Véase Alfredo Carlos Victoria Marín (2008).

⁴ "Los depósitos bancarios internacionales de los que se ha informado al Banco de Pagos Internacionales (BPI) indican que los Estados Unidos, los centros financieros internacionales o los paraísos fiscales en el Caribe y los paraísos fiscales en Europa son los tres principales destinos de los depósitos del sector privado de México". (Kar, 2012 : j)

INTELIGENCIA SOCIAL: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA GESTIÓN DE LA ORGANIZACIÓN¹

*luis felipe triana casallas
luis gabriel forero herrera*

Introducción

*Nunca he hecho una pintura en la que el hombre no esté presente,
Si el hombre no está ahí, están sus huellas.*
ANTONIO SEGUÍ

En la actualidad, la gestión que se realiza en las organizaciones se ha enfocado especialmente en el cliente externo,² asimismo su responsabilidad social generalmente se ha orientado de manera asistencial, lo cual ha conllevado el olvido del cliente interno,³ de tal forma que no se considera importante el grado de satisfacción de sus necesidades como medio para generar bienestar, equidad, cohesión social, motivación y aumento de calidad de vida, con el propósito de optimizar de manera sistémica la dinámica empresarial.

Es así como en la actualidad, luego de estudiar este fenómeno, autores como Leonardo Schvarstein, Karl Albrecht, Daniel Goleman e Ignacio Morgado, entre otros, han basado sus propuestas en el tema de la *inteligencia social*, como una herramienta que permita una nueva perspectiva y prospectiva, con el ánimo de dirigir las organizaciones con habilidades propias del pensamiento complejo, buscando la racionalidad política, económica y social basada en principios y valores universales o de orden superior, para formular alternativas más allá de los requisitos mínimos y de las exigencias normativas de ley.

De acuerdo a esto, el objetivo principal de este artículo es reflexionar acerca de la gestión de la inteligencia social en las organizaciones colombianas, y cómo podría ser una herramienta útil para los empresarios, los futuros administradores y las personas que a través de este texto puedan tomar conciencia de las causas, responsabilidades e implicaciones que se logran al dirigir empresas socialmente inteligentes; asimismo, pretende realizar una meditación acerca de lo que la organización puede hacer más allá de lo que le exigen, por norma, las leyes y, por lo tanto, proponer de manera heurística nuevos pensamientos sobre la gestión de las organizaciones mediante la inteligencia social.

Luis Felipe Triana Casallas

Administrador de empresas de la Universidad de la Amazonia, con especialización en Alta Gerencia, por la Universidad Militar Nueva Granada y especialización en Docencia Universitaria por la Universidad Cooperativa de Colombia.

Luis Gabriel Forero Herrera

Ingeniero industrial de la Pontificia Universidad Javeriana, magíster en Seguridad y Defensa Nacionales por la Universidad Militar Nueva Granada.

Este artículo se estructura en cuatro partes: *Primero*: definir qué es la inteligencia social y cuáles son sus antecedentes. *Segundo*: determinar los puntos de convergencia y de divergencia entre la inteligencia social y la responsabilidad social. *Tercero*: proponer alternativas de solución en la gestión de las organizaciones, en materia de inteligencia social, liderazgo y buen gobierno. *Cuarto*: identificar el acercamiento hacia la inteligencia social en la gestión de la organización a través de un ejemplo (organización *Best Buddies*) y, para finalizar, se presentan las conclusiones.

1. La inteligencia social

El tema de la *inteligencia social* es bastante reciente en nuestra época; en efecto, su estudio no se remonta a más allá de un siglo de investigación: "durante casi nueve décadas, los investigadores han tenido dificultades con la definición, construcción y dimensiones de la inteligencia social, a través de la cual buscaban determinar cómo los individuos se relacionaban con ellos mismos y con otros" (Elenkov y Pimentel, 2008: 291); esto se debe, principalmente, al hecho de que su origen se encuentra en la evolución del concepto "inteligencia", el cual ha sido ampliamente indagado por varios teóricos. Por tal razón, es necesario primeramente definir este concepto para comprender el significado y la extensión de la inteligencia social en las organizaciones.

1.1 ¿Qué es la inteligencia?

Existen muchas definiciones de este término, una de las razones, es el hecho de que la palabra "inteligencia" puede entenderse de dos maneras distintas. La primera se relaciona con la capacidad de los individuos para aprender y razonar; La segunda hace referencia a un cuerpo de información y conocimiento, como la Agencia Central de Inteligencia Estadounidense (CIA, por sus siglas en inglés)(Kihlstrom y Cantor, 2000). Teniendo en cuenta esto, cabe aclarar que en este artículo, ambos conceptos son válidos para referirse a la inteligencia social.

Considerando lo anterior, se puede definir *inteligencia* como "la capacidad agregada o global del individuo para actuar intencionalmente, pensar racionalmente y tratar eficazmente con su entorno" (Wechsler, 1944: 3). Pero también se podría decir que es una capacidad que permite al hombre ser racional, obrar con propósito, enfrentar su medio ambiente y procesar información, con el fin de resolver problemas o crear productos destinados para una cultura (Gardner, 1999).

Entonces, al seguir este planteamiento, se puede comprender que la inteligencia es más que una propiedad de la mente humana y que por esta razón, según Gardner (1999) existen "múltiples inteligencias", es decir, diferentes tipos de inteligencia que son independientes, pero

que a su vez están interrelacionadas; ahí se ubica lo que hoy conocemos como inteligencia social.

1.2 La inteligencia social desde una perspectiva histórica

El término "inteligencia social" fue utilizado primero por John Dewey en *Moral Principles of Education* (1909) y luego por H. G. Lull, en *Moral Instruction Through Social Intelligence* pero, a pesar de esto, el origen del concepto se atribuye a Edward Thorndike (Kihlstrom y Cantor, 2011), quien lo definió en el año 1920, en el artículo de *Harper's Monthly Magazine*, como "la capacidad de comprender y manejar a los hombres, a las mujeres, a los niños y a las niñas" (Goleman, 2006: 15), "para actuar sabiamente en las relaciones humanas" (Kihlstrom y Cantor, 2011:564).

A su vez, cabe señalar que el aporte de E. Thorndike se considera más representativo que los de Dewey y Lull debido a que fue él quien señaló el origen de la inteligencia social a partir de la división de la inteligencia en tres facetas: "*Primera*: la perteneciente a la capacidad de entender y manejar ideas (inteligencia abstracta). *Segunda*: a la capacidad de manejar objetos concretos (inteligencia mecánica). Y *tercera*: la capacidad de manejar a las personas (inteligencia social)" (Kihlstrom y Cantor, 2000).

Los años siguientes a esa definición (entre 1920 y 1930), investigadores y psicólogos aceptaron ampliamente el concepto "inteligencia social", y ellos fueron los pioneros en intentar una medición (Matthews, Zeidner y Roberts, 2004) que fuera análoga al cociente intelectual, la cual calculara el desempeño en la vida social (Goleman, 2006). El primer test, *George Washington Intelligence Test* (GWSIT), lo realizaron Moss y Hunt en 1927. Tiempo después surgió *Stanford-Binet Intelligence Test* (WAIS); sin embargo, estas pruebas no tuvieron éxito por la alta correlación entre el test y las medidas generales de inteligencia y, debido a esto, el creciente estudio del tema pasó al completo olvido. (Kihlstrom y Cantor, 2011).

Un claro ejemplo puede observarse, a finales de 1950, cuando el psicólogo David Wechsler rechazó el tema de la inteligencia social, señalando que simplemente era una cuestión particular de la inteligencia que se aplicaba a las ciencias sociales (Goleman, 2006). Casi diez años después (a finales de la década de 1960) el psicólogo estadounidense J. P. Guilford planteó nuevamente la discusión acerca de su existencia, postulando un sistema con aproximadamente 120 capacidades intelectuales, que eran el resultado de combinar cinco operaciones, cuatro contenidos (entre ellos, el contenido conductual, en el que se hallaría la inteligencia social) y seis productos (Kihlstrom y Cantor, 2011).

Luego de esto, J. P. Guilford y sus colegas buscaron realizar una medición de la inteligencia social y, al mismo tiempo, O'Sullivan,



considerando este planteamiento, desarrolló un test que permitiera evaluar la inteligencia social a partir de su dimensión conductual, pero aparecen reiteradamente correlaciones significativas con las medidas de inteligencia, lo que ocasionó de nuevo dificultades para su estudio (Kihlstrom y Cantor, 2000) y conllevó otro periodo de relativa inactividad en su investigación, que se mantuvo hasta la década de 1980, cuando surgen y se desarrollan los planteamientos de Sternberg y de Gardner (Matthews *et al.*, 2004).

Los años subsiguientes (entre 1980 y 2000), impulsado por investigaciones como las de Gardner y su postulado sobre inteligencias múltiples y el aporte de Sternberg y Barnes con la teoría triárquica, se busca una mejor comprensión del tema y, a su vez, se intenta nuevamente evaluar la inteligencia social, aunque también sin mucho éxito (Kihlstrom y Cantor, 2011). A pesar de esto, tiempo después y retomando estos estudios surgen nuevos planteamientos. Es así como más adelante "Ford y Tisak identificaron un dominio de la inteligencia social que aparece empíricamente coherente" (Matthews *et al.*, 2004: 556), lo que permite más avances en el tema.

De esta manera, en la actualidad se podría afirmar que el tema de la inteligencia social ha retomado un especial interés, y no solamente desde el punto de vista psicológico, sino también una parte muy importante se ha relacionado con el tema de la gestión en las organizaciones. Es de esta forma como durante estos últimos años aparecen nuevas investigaciones y postulados de autores, tales como Albrecht (2006), Goleman (2006), Kihlstrom y Cantor (2000, 2011), Morgado Bernal (2007) y Schvarstein (2006), entre otros.

1.3 ¿Qué es la inteligencia social?

Tal como se ha señalado previamente, el tema de la inteligencia social es bastante reciente en nuestra época y, a pesar de esto, ha sido ampliamente definido por distintos autores, los cuales señalaremos a continuación, teniendo en consideración fundamentalmente a aquellos que se relacionan y contribuyen al propósito de este artículo: reflexionar acerca de la manera en que la inteligencia social puede llegar a ser una herramienta óptima en la gestión de las organizaciones, en términos más allá de lo que la ley exige.

Se considera la definición de Albrecht, quien señala que "la inteligencia social es la capacidad de llevarse bien con los demás y conseguir que cooperen entre sí" (2006: 277). Schvarstein indica que "es un conjunto de competencias necesarias para el cumplimiento de la responsabilidad social de las organizaciones" (2006: 68) y Thorndike comenta que "la falta de inteligencia social puede convertir al mejor de los mecánicos de una fábrica en el peor de los capataces" (1920, citado en Goleman, 2006: 126).

Asimismo, si se considera este último planteamiento, se podría interpretar que en algunas ocasiones los problemas de los líderes en las organizaciones se deben a la falta de inteligencia social, lo que también consideran Williamsen y Colledge: "la inteligencia social implica las destrezas y habilidades que intervienen en la creación y mantenimiento de la comunidad" (2012). Morgado señala que la inteligencia social es "la capacidad de un individuo para relacionarse satisfactoriamente con los demás, generando apego, cooperación y evitando conflictos [...] Las personas más poderosas no son siempre las de más dinero o fuerza física, sino aquellas que son capaces de movilizar sentimientos ajenos" (2007: 7).

De esta manera podemos terminar la definición de inteligencia social con lo dicho por Serna: "la inteligencia social se refiere a la sensibilidad social de las personas a la gerencia de sus relaciones con otros" (2012), y finalmente concluir, a través de todas estas definiciones, señalando que la inteligencia social es la capacidad de comprender, entender e interactuar con todas las personas y el medio ambiente, en situación de crisis y resolviendo el conflicto.

1.4 La inteligencia social y las inteligencias múltiples

Tal como mencionábamos anteriormente, uno de los aportes a la inteligencia social estuvo relacionado con la investigación de Howard Gardner, quien publica en 1983 una investigación acerca de lo que llamó "inteligencias múltiples". Son aquellas diferencias individuales de las construcciones mentales en las que algunos individuos tienen más habilidades que otros y se dividen en los siguientes tipos: inteligencia lingüística, inteligencia lógicomatemática, inteligencia espacial, inteligencia cenestésica (o corporal), inteligencia musical, inteligencia interpersonal e inteligencia intrapersonal (Verma, 2009).

Karl Albrecht (2006), teniendo en cuenta el modelo de inteligencias múltiples, propuso una nueva organización mediante las siglas ASPEAK, derivadas de las palabras en inglés: *abstract* (resumen), *social* (social), *practical* (práctico), *emotional* (emocional), *aesthetic* (estético), *kinesthetic* (cenestésico). En el acrónimo simplificó las seis dimensiones que consideró principales: *inteligencia abstracta* (razonamiento simbólico), *inteligencia social* (trato con la gente), *inteligencia práctica* (busca conseguir resultados), *inteligencia emocional* (autoconciencia y autogestión), *inteligencia estética* (sentido de la forma, el diseño, la música, el arte y la literatura), *inteligencia cenestésica* (habilidades concernientes al deporte, la danza o la música) (Kihlstrom y Cantor, 2000).

Aunque esto no fue todo, más adelante Albrecht (2006) desarrolla el perfil de inteligencia social, por medio del cual destaca tres dimensiones: la primera hace referencia a *las habilidades sociales* e indica que la inteligencia social posee un conjunto de cinco competencias primordiales (habilidades básicas) para la vida y el liderazgo, las



identifica con las siglas *SPACE* (véase la tabla 1). Las siglas hacen referencia a las siguientes palabras en inglés: *situational awareness*, *presence*, *authenticity*, *clarity* y *empathy* (Albrecht, 2007: 35-36.); la segunda se relaciona con la *apreciación personal*: evalúa la forma en que los demás pueden ver a la persona y el modo en que ésta influye en los demás. La tercera hace referencia al *estilo de interacción* o la interacción con el propio ser y con los demás (Albrecht, 2006).

Tabla 1: perfil de inteligencia social

Habilidades sociales o S.P.A.C.E	<i>Situational Awareness</i> = situaciones: personas, interacciones y contextos.
	<i>Presence</i> = presencia: cómo se presenta a sí mismo en diversas situaciones
	<i>Authenticity</i> = autenticidad: comportarse honestamente, integridad, claro sentido de sí mismo
	<i>Clarity</i> = claridad: habilidad de persuadir y conseguir las propias ideas en las mentes de los demás.
	<i>Empathy</i> = empatía: la habilidad de conectarse con la gente, conseguir que se muevan con y hacia usted en vez de alejarse o estar contra usted.
Apreciación Personal	Evalúa de cómo los demás pueden ver a la otra persona y cómo ésta influye en los demás.
Estilo de interacción	Interacción consigo mismo y con los demás.

2. La inteligencia social y la responsabilidad social

Para continuar y acercarnos a un análisis y a una discusión del tema, es relevante entender, además de la forma en la que se gestionan las organizaciones, qué tan cercanos o lejanos (diferencias y semejanzas) están los términos "inteligencia social" y "responsabilidad social", tanto en la reflexión académica como en la praxis.

2.1 Responsabilidad social

Si se desea entender claramente el significado de responsabilidad social, es necesario primeramente comprender de dónde surge la palabra "responsabilidad". En el idioma inglés existen dos palabras diferentes (*responsability* y *accountability*). Leonardo Schvarstein (2006: 47) las define así: *responsability*, también conocida como *responsabilidad interna*, es aquello por lo cual uno se siente responsable e involucra

el juzgarse a sí mismo con relación a los propios ideales y conciencia; *accountability* o *responsabilidad exigible* es la rendición de cuentas que se debe hacer ante otro, debido a una obligación o compromiso asumido.

Al llegar aquí, si continuamos con este planteamiento, también es necesario definir la palabra "social" que, según Schvarstein (2006: 47), es una característica de las relaciones humanas que nos convierte en seres sociales o sociables. Podríamos decir que la *responsabilidad social*, al unir el significado de ambas palabras, es "el compromiso que tienen todos los ciudadanos, instituciones y organizaciones en general, para contribuir al aumento del bienestar de la sociedad local y global" (Fernández García, 2009). Al respecto, conviene decir que en el ámbito empresarial el término "responsabilidad social" cambia un poco y se transforma en lo que conocemos como "responsabilidad social", "responsabilidad empresarial" o RSE (forma de pensamiento que toma la empresa hacia los negocios y que se refleja en la incorporación voluntaria de grupos de interés (*stakeholders*) a su gestión y promueven la búsqueda de resultados óptimos entre la rentabilidad económica y el bienestar social). A su vez, el término "responsabilidad social corporativa" o RSC es la ampliación de la RSE para incorporar los entes gubernamentales y otras entidades (Fernández García, 2009). Se podría decir que son términos que denotan las obligaciones internas o externas que tienen las empresas y las organizaciones con la sociedad.

A partir de las consideraciones anteriores, podemos entonces establecer que cuando nos referimos a la responsabilidad social de una organización, debemos distinguir entre la responsabilidad interna (hacia sus integrantes y los miembros de su comunidad) y la responsabilidad exigible (por la cual debe rendir cuentas frente a alguien que tiene la autoridad para exigir su cumplimiento, por ejemplo, en la preservación del medio ambiente). Según Schvarstein (2006), esta distinción entre lo interno y exigible (obligatorio y voluntario) de estas prácticas estaría relacionada, a su vez, con lo establecido por Michel Foucault en referencia a los conceptos "moral" y "ética", lo que a también podríamos entender como inteligencia social en la organización.

2.2 Responsabilidad social y ámbito legal

En Colombia, en el preámbulo de la Constitución política se puede inferir la obligación legal de la responsabilidad social, específicamente en la parte que señala que se debe garantizar un orden económico y social justo. Además, en el Artículo 333 se establece que, como base de desarrollo, las empresas tienen una función social que implica sus obligaciones, así como el apoyo del Estado para fortalecer las organizaciones. En otras palabras, la responsabilidad social es una obligación de los empresarios para perseguir políticas, tomar decisiones



o seguir las líneas de acción que son deseables en términos de objetivos y valores para la sociedad (Bowen, 1953:6)

La importancia que tienen todos los empresarios con respecto a asumir un compromiso voluntario, que los incentive a desarrollar la responsabilidad social desde sus negocios, a través de actividades y políticas relacionadas con sus procesos, repercute en la contribución para minimizar aspectos negativos de la sociedad, maximizando beneficios a las empresas, sin olvidar que "el ejercicio de la responsabilidad social se ubicaría en la gestión del gobierno de las organizaciones [...] impulsando a un desarrollo sustentable que resulta insoslayable o ineludible en el entorno macrosocial más amplio" (Schvarstein, 2006: 20).

2.3 Responsabilidad social empresarial e inteligencia social

En algunas oportunidades la responsabilidad social empresarial y la inteligencia social en una organización podrían verse contrapuestas, lo que ocurre generalmente debido a que divergen en varios aspectos, tal y como lo señala la siguiente tabla:

Tabla 2: Diferencias entre la responsabilidad social y la inteligencia social

Aspectos	Responsabilidad Social	Inteligencia Social
Enfoque	Responsabilidad	Inteligencia
Comprende	Obligación	Compromiso
Estrategias	Corporativa	Misional
Posee	Barreras de entrada	Inclusión social
Resultados	Resultados a corto plazo	Resultado a largo plazo
Administración	Por objetivos	Holística
Pensamiento	Determinista	Complejo
Normas reguladoras	Norma certificación SA 8000, Norma ISO 26000, y Norma ICONTEC	Sin norma reguladora (es voluntario)
Reglamento	Disposiciones legales	Concienciación propia
Modelo	Capitalismo	Filantropía
Basado en	Ética y valores	Principios universales

Aspectos	Responsabilidad Social	Inteligencia Social
Tipo de desarrollo	Sostenible	Sustentable
Su objetivo	Hacia el mejoramiento de la calidad de vida	Desde el desarrollo de la calidad de vida
Otra faceta	Medio ambiente	Medio ambiente
Nueva definición de	"Stakeholder" definición : acepción restringida	"Stakeholder" definición : acepción amplia



Una de las enseñanzas de la inteligencia social es el hecho de que su desarrollo debe partir de adentro hacia afuera (el ejemplo debe comenzar en casa); en otras palabras, se busca considerar el hecho de que una empresa u organización, antes de pensar en desarrollar un proyecto externo para cumplir con lo estipulado por la responsabilidad Social Empresarial, deberá realizar una serie de acciones encaminadas a lograr el desarrollo social interno (con grupos de interés o "stakeholders", tales como colaboradores, empleados, clientes, proveedores o accionistas). Si se pensara con inteligencia social, entenderíamos que no es correcto desarrollar primero un proyecto o iniciativa de responsabilidad social empresarial en un ente diferente a la empresa u organización cuando se presentan problemas tales como:

- Salarios inadecuados: no son justos ni competitivos cuando las condiciones de trabajo no son las más dignas ni adecuadas; cuando el trato que se da a los colaboradores y subordinados no es el mejor.
- Incumplimiento de la seguridad social y demás obligaciones del empleador: cuando no se paga a tiempo el salario o las demás obligaciones que se tienen para con los trabajadores, cuando no se da la dotación necesaria para llevar a cabo el trabajo.
- Falta de suministro de los elementos mínimos de protección y seguridad industrial.
- Ausencia de trato digno al trabajador en todos los aspectos.
- Retraso en el pago a proveedores, falta de calidad en los productos, materias primas inadecuadas, contaminantes o dañinas.
- Precios demasiado altos, falta de garantías al cliente, comercialización de productos nocivos para la salud o daños para la humanidad.
- Procesos productivos contaminantes del ambiente. La responsabilidad social empresarial debe incluir la responsabilidad social ecológica y ambiental, para contribuir al bienestar del planeta, evitando todo tipo de contaminación y daño al ecosistema,

y aportar algo para que el ser humano sea cada día más humano, más integral y más espiritual; en otras palabras, para que sea un ser integralmente feliz y trascienda dejando un legado positivo a la humanidad.

Antes de pensar en la realización de un proyecto de responsabilidad social empresarial con un ente externo, la empresa debe cumplir de manera interna con todos los parámetros legales, sociales, éticos, ecológicos y medioambientales, pues de nada sirve ayudar a otros y descuidar a los propios (el amor, la solidaridad, la lealtad y la caridad comienza en casa; no podemos ser luz de la calle y la oscuridad de la casa). Tal como dice Sennet, "La lealtad es una relación de participación; ningún plan empresarial, por bello y lógico que sea, puede por sí solo conseguir la lealtad de aquellos a quienes se impone, simplemente porque los empleados no han participado en su gestación" (2006: 59).

En este punto cabe resaltar que el propósito no es señalar que el tema de la responsabilidad social empresarial no es adecuado, es malo o no es necesario en las empresas; más bien, el objetivo que se propone al considerar lo anteriormente señalado, es fomentar la reflexión acerca de la importancia que tendría en las empresas el desarrollarlo de un modelo que incluyera, no solamente la responsabilidad social empresarial (dirigida al cliente externo), sino también la gestión de la inteligencia social (dirigida al cliente interno).

Es preciso que las organizaciones ejerzan la responsabilidad social que les reclama la sociedad y que algunas de ellas declaman, siempre y cuando desarrollen las competencias requeridas para el efectivo ejercicio de esta responsabilidad, además deben ser capaces de forjar propósitos sociales, de movilizar sus recursos para el logro de dichos propósitos y de establecer relaciones solidarias entre sus integrantes y con los miembros de la comunidad. De esta forma pueden llegar a ser organizaciones socialmente inteligentes, en las que esta inteligencia se convierte en una condición de existencia, porque sin ella no podrán superar el mínimo de cohesión social interna ni externa necesaria para que puedan operar (Schvarstein, 2003).

2.4 Necesidades y los satisfactores de las necesidades

Generalmente se habla acerca de "las necesidades universales", las que "han trascendido los ámbitos de la filosofía y la psicología, para convertirse en el centro de atención de las disciplinas políticas, económicas y sociales en general" (Max-Neef, Elizalde y Hopemhayn, 1997: 27). Esto ocurre por la creencia de que las necesidades humanas son infinitas, que se encuentran en constante cambio, que varían de una cultura a otra y que son diferentes en cada periodo histórico, pero esto no es cierto. Este tipo de pensamiento y mentalidad ha conllevado

diferentes problemas de criterio, ya que no se diferencia entre lo que es una necesidad y los satisfactores de esa necesidad. Es por eso que lo que está determinado culturalmente no son las necesidades humanas fundamentales, sino los satisfactores de esas necesidades (Max-Neef, Elizalde y Hopemhayn, 1997:29).

Las *necesidades*, según Max-Neef, Elizalde y Hopemhayn (1997: 30), son un sistema que puede desagregarse conforme a múltiples criterios; un ejemplo de esto es dividir las *categorías existenciales* (las necesidades de ser, tener, hacer y estar) y dividir las conforme a las *categorías axiológicas*, (necesidades de subsistencia, protección, afecto, participación, identidad y libertad).

Los *satisfactores* "son la forma en que se expresan las necesidades, es decir son los que definen la modalidad dominante que una cultura o sociedad imprimen a las necesidades" (Arteaga y Solís, 2005: 135 y136).

La aclaración es muy importante para la gestión de la inteligencia social, ya que si se conocen cuáles son las necesidades y cuáles son los satisfactores, se puede llegar a posibles soluciones para el problema, y al tomar conciencia de ello, se podrá avanzar hacia un buen gobierno organizacional que se preocupe, no solamente por el beneficio económico, sino también por el bienestar común.

2.5 Organizaciones, inteligencia social y análisis por redes para el desarrollo de programas

Es necesario entender que generalmente se desarrollan programas (en su mayoría asistenciales) que trascienden el ámbito de las organizaciones y que se centran en la satisfacción de las necesidades sociales que luego se consideran parte del ejercicio de la responsabilidad social. Muchas veces en el desarrollo de esos programas se olvida la importancia de la inteligencia social. Muchos de los programas dependen del carácter de las organizaciones, ya sean públicas o privadas.

Las organizaciones privadas con fines de lucro suelen adoptar estrategias asistenciales, y con frecuencia se mueven internamente en el marco de las estrategias de partidismo, independientemente de que su misión se relacione con propuestas de un proyecto comunitario.

Las organizaciones estatales, en virtud de ser el objetivo de otras instancias institucionales externas, suelen aplicar para sus funcionarios estrategias asistenciales, con el propósito de cumplir con los requerimientos mínimos y sólo en casos de iniciativa aislada podrá verificarse en ellas la intención de ir más allá. Por otra parte, cuando no corresponde a su misión, difícilmente hacen extensivas esas estrategias a los miembros de su comunidad inmediata, salvo en situaciones de crisis externas, como en catástrofes naturales o sociales.

Al reflexionar sobre lo anteriormente señalado, al observar la correspondencia con las estrategias, los cambios y los aprendizajes



hasta aquí presentados y al integrar la importancia del concepto "inteligencia social" se pueden comprender los planteamientos de Schvarstein (2006) acerca de las categorías de análisis por redes, para desarrollar programas de diversa índole: *asistencial* —que buscan la satisfacción de las necesidades básicas de sus comunidades al mismo tiempo que tienden a guardar el medio ambiente—; *paritaria* —que incluyen propuestas que van más allá de los límites organizacionales, propendiendo a la búsqueda del desarrollo sustentable—; *comunitaria* —que incluyen cambios de paradigmas en los contratos sociales y el planteamiento de estrategias para proyectos comunitarios—.

3. La gestión de la inteligencia social en las organizaciones, el liderazgo y el buen gobierno

La inteligencia social de las organizaciones y el buen gobierno son parte de cada individuo, por lo que se requiere de una estructura de formación integral del ser humano, con bases sólidas de principios y valores, para llegar a un modelo de gestión social inteligente, un liderazgo efectivo y al fundamento de buen gobierno, lo cual se podría ver reflejado de tal manera que la responsabilidad social pueda sobrepasar las exigencias mínimas de ley.

3.1 Organizaciones y actualidad

Nuestra actual sociedad se ha enfrentado a cambios importantes que no se habían imaginado un siglo atrás. Uno de esos cambios radicales es el uso de las tecnologías y los sistemas masivos de comunicación; de hecho, hace poco más de un siglo no existía el teléfono y la comunicación escrita no podía entregarse rápidamente, mientras que hoy podemos estar comunicados las veinticuatro horas del día desde cualquier lugar, incluso con los sitios más alejados que nos pudiéramos imaginar. Así como hemos podido vivenciar estos radicales cambios, el continuo funcionamiento empresarial y nuestro propio planeta también lo han experimentado.

En el caso del planeta, estos cambios han conllevado el deterioro en el desarrollo sostenible y sustentable en el nivel mundial, creando la disparidad entre lo económico y el medio ambiente. Ahora bien, el ámbito organizacional tampoco está muy atrás de estos avances. Todo esto ha contribuido no solamente a la creación de nuevas organizaciones —inexistentes a principios de siglo—, sino que también ha conllevado la globalización de la economía y nuevos modelos empresariales. El efecto es que en la actualidad vivimos en una sociedad cuya gestión del conocimiento, cuyo capital intelectual y el aprendizaje organizacional se han convertido en importantes nuevos conceptos en la teoría de la gestión (Capra, 2012).

Según Fritjof Capra (2012), las organizaciones actuales se han vuelto bastante complejas y los empresarios se enfrentan a un nuevo tipo de

economía ligada a la comunicación, en la que el procesamiento de la información y la creación de conocimiento son la principal fuente de productividad. Señala Capra que la comprensión de la vida implica cuatro lecciones sobre la gestión de las organizaciones: (1) la vitalidad de una organización reside en sus redes informales o de comunidades; (2) nunca se puede dirigir un sistema social, sólo se puede perturbar; (3) toda organización humana contiene dos estructuras diseñadas y emergentes, el reto es encontrar el equilibrio entre la creatividad de la emergencia y la estabilidad del diseño; (4) el liderazgo consiste en facilitar la emergencia de la novedad por la construcción y nutrir las redes de comunicaciones.



3.2 El liderazgo en la gestión de la inteligencia social

El liderazgo para satisfacer las necesidades básicas sociales, antes ser participativo, es distributivo. Cuando la literatura organizacional clásica habla de liderazgo, en singular o en plural, parte de supuestos básicos (tales como la identidad de los criterios y el acuerdo acerca de los objetivos) que tal vez son válidos para las estrategias asistenciales, en las que existe una dirección que toma decisiones. Los prestadores y los prestatarios actúan en función de esas decisiones.

Las estrategias paritarias y las de un proyecto comunitario, junto con la aplicación del principio de justicia distributiva, en el marco de las necesidades básicas sociales satisfechas asimétricamente, conducen a una puja distributiva entre los distintos grupos de interés, cada uno de los cuales legítimamente ocupa una posición de liderazgo en relación con el tema en cuestión.

Cabe aclarar además que en las estrategias paritarias la negociación es el modo privilegiado de resolución de conflictos; el factor crítico es el reconocimiento de las necesidades básicas sociales de cada una de las partes como punto de partida, y la voluntad de todas ellas de satisfacerlas por encima del umbral mínimo necesario para la cohesión social; mientras que en las estrategias del proyecto comunitario el punto de partida es diferente. Es el reconocimiento de la "común unidad" de las partes y de su solidaridad para el logro de los fines que trascienden a los de la organización y de los propios participantes, dado que ambas estrategias requieren de la configuración de redes, "liderazgo distributivo" (Schvarstein, 2003).

Según Karl Albrecht (2006), el líder es inteligente socialmente si sabe administrar el poder, desarrollándolo como una capacidad de influir en los demás. Para entenderlo mejor, señaló que se puede establecer que la gestión de la inteligencia social está basada en la capacidad de ejercer "PODER", siglas que provienen de posición (posicionamiento corporativo), oportunidad (del entorno), dinero (como capacidad económica), experiencia (endógena) y relaciones públicas (internas y externas).

3.3 El liderazgo con principios y valores

Acercas del tema del liderazgo, Covey (1990) señala que es bueno centrar la vida y el liderazgo de las organizaciones en personas con principios, que brinden un verdadero norte o visión empresarial. Indica esto señalando, además, que la importancia de los principios está en que son leyes naturales, enseñanzas que guían a las personas. Los principios son leyes y verdades profundas de aplicación universal, son inquebrantables. Si un líder se centra en ellos, se caracterizará por tener rasgos muy importantes para la organización. De esta manera, los rasgos que poseen los líderes centrados en principios, constituyen indicadores o símbolos de progreso y de éxito en cualquier persona y, a su vez, se ven reflejados en sus actitudes y comportamientos frente a la vida y al mundo en general, ya que pueden ver la vida como aventura. Esos líderes son capaces de dirigirla con equilibrio mediante un proceso de aprendizaje continuo, que es algo muy importante en las relaciones sociales, puesto que el líder se debe caracterizar por su vocación de servicio, porque tiene confianza en los demás; irradia y contagia energía positiva a través del trabajo sinérgico en equipo (más que en grupo) y, finalmente, sus relaciones consigo mismo están en un proceso de autorrenovación constante (Forero, 2010).

3.4 El buen gobierno y las organizaciones socialmente inteligentes

La palabra "gobierno" proviene del griego *kybernetes* (tímón, timonel), término que se relaciona con el arte de la dirección, de la autodirección y, a su vez, con las nuevas ciencias de la información y el control (Emmerich y Alarcón, 2007). Podemos decir que el buen gobierno es la base sobre la que se constituye cualquier organización. Su existencia es la prueba de que se tienen las herramientas necesarias para asegurar la credibilidad, la integridad y la autoridad. A través de la existencia de gobierno, la organización mantiene la confianza de sus miembros, mejora su reputación e influencia positivamente a los individuos o instituciones con quienes interactúa (OIT, 2005).

Así como en las inteligencias múltiples de Gardner las organizaciones pueden poseer dimensiones que le permiten ser inteligentes socialmente; hay siete rasgos de la organización inteligente: (1) visión estratégica; (2) destinos compartidos; (3) apetito por el cambio; (4) alineación y congruencia; (5) búsqueda de rendimiento; (6) implementación o gestión del conocimiento; (7) corazón (es decir, consciencia de que no solamente deben interesar en sus beneficios económicos, sino que también debe buscarse el bienestar común). Al aplicar estos siete rasgos a la organización, hay posibilidad de aproximaciones sociológicas o culturales que conllevan un mayor énfasis en la experiencia de compartir conocimiento, lo que se convierte en un factor de riqueza para la empresa (Albrecht, 2002).

La implementación de normas de calidad, tales como las normas ISO o la norma AA1000,⁴ sirve de incentivo en el proceso de desarrollo de las organizaciones socialmente inteligentes, ya que son herramientas útiles para guiar a los gobiernos organizacionales; esto se debe a que promueven el orden en las empresas, las que deben conocer factores tales como su estructura, composición, liderazgo, visión, misión y valores, entre otros, para satisfacer requisitos, lo que al final contribuye a la gestión inteligente de las organizaciones, porque el conjunto de calificaciones profesionales y los requisitos de gobierno configuran el sistema de competencias, cuya posesión permite calificar a la organización como socialmente inteligente (Schvarstein, 2003).



3.5 Los aspectos económicos, políticos y sociales

Con el fin de entender la relación entre los aspectos económicos y la inteligencia social, es necesario señalar que, en el estudio de las ciencias económicas, existe un tipo de hombre muy particular, conocido como *Homo Economicus* (hombre económico). Este individuo es un modelo del hombre racional, que generalmente busca mayor satisfacción, a pesar de las restricciones económicas que enfrenta (Rodríguez-Sickert, 2009), lo que en ocasiones podría suponer que este modelo de ser (hombre), siempre se comporta de manera egoísta, actuando solamente con el fin de obtener su bienestar propio, en contra de la inteligencia social, lo que no es siempre verdad, ya que existen algunos modelos económicos en los que este individuo se comporta de maneras altruistas (Bishop, 2004: 17).

Asimismo debe tenerse en cuenta que existe un área de la economía que se une a la psicología llamada economía del comportamiento (*behavioural economics*), que se encarga del estudio del *Homo Economicus* en sus distintas facetas, incluyendo la toma de decisiones, en la que este ser podría privarse de sus propios beneficios (Bishop, 2004), lo que a su vez podría demostrar que, incluso en el modelo de ser más racional de la economía, este individuo también podría actuar de manera socialmente inteligente, a través de incentivos que lo impulsen a la búsqueda de un bienestar común.

Lo que señalábamos anteriormente también sirve para demostrar que si hay la posibilidad de que ocurran hechos como éste en el nivel económico e incluso en la realidad del mercado (oferta, demanda, mano invisible y capitalismo, entre otros), también se podrían obtener políticas sociales que no se vean empobrecidas y trivializadas con excusas económicas que solamente benefician a unos cuantos, sino que además se tomen decisiones que incluyan la inteligencia social para llegar a óptimos sociales y económicos en beneficio de la comunidad.

Con respecto a la inteligencia social y su relación con los aspectos políticos, J. Dewey enseñaba que poseer inteligencia social implicaba el desarrollo de una perspectiva cultural, la cual permite al individuo construir un significado social amplio, que facilitaría la comprensión

de la parte contextual necesaria para desplegar acciones democráticas transformadoras (Kincheloe, 2004: 29). Albrecht (2006) indica que para comenzar a mejorar las posibilidades de vivir en un estado de paz razonable se necesitan dirigentes representativos de una elevada inteligencia social, un sistema educativo que honre los principios, los valores y los comportamientos y, finalmente, un entorno mediático que sirva a los valores más elevados de la cultura y no a los meros intereses comerciales.

4. La responsabilidad social y el acercamiento a la inteligencia social en la gestión de la organización

Para los fines del argumento de este artículo, y con el propósito de entender a cabalidad este tema, se muestra a continuación un ejemplo que permite contextualizar el acercamiento de la gestión de la inteligencia social, a través de la organización Best Buddies, de Colombia, con sede en Bogotá.

4.1 La Fundación Best Buddies⁵

Best Buddies Colombia es una organización Internacional sin ánimo de lucro, cuyo objetivo consiste en abrir caminos a la integración social de las personas con discapacidad cognitiva, para que puedan desarrollar herramientas necesarias para integrarse a la sociedad, establecer relaciones de amistad y sostener un empleo productivo en el país, debido a que, casi universalmente, esta situación ha estado rodeada de una cultura de exclusión y segregación, que ha negado a las personas oportunidades fundamentales de socialización, integración y participación.

Su misión es transformar la percepción de la discapacidad en Colombia, impulsando la participación social, educativa y laboral de las personas en situación de discapacidad cognitiva para mejorar su calidad de vida, promoviendo el trabajo de voluntariado y de responsabilidad social, mientras que su visión es "trabajar por hacer indiferente la diferencia".

La fundación surge tras la iniciativa de Anthony Kennedy, en el año 1987, quien se inquietó sobre la vida y la socialización de las personas en situación de discapacidad cognitiva, por lo que decide empezar con sus compañeros universitarios el primer capítulo de amistades con las personas que viven en esa realidad. En el año 1989 decide crear Best Buddies en los Estados Unidos, expandiéndose en cuatro años. Funda, en 1992, Best Buddies Internacional con la apertura de un lugar en Grecia.

Hoy, después de más de veinte años de su fundación, esta iniciativa ha logrado conjuntar voluntarios de los cincuenta estados de los Estados Unidos de Norteamérica y de más de 42 países. En Colombia, actualmente la fundación trabaja con dos programas: (1) Amigos

del Alma promueve amistades personales e individuales entre los estudiantes en situación de discapacidad cognitiva y los estudiantes voluntarios; (2) Oportunidad Laboral provee entrenamiento individual en el puesto de trabajo a personas en situación de discapacidad cognitiva.

4.2 Aplicaciones del modelo de inteligencia social

Se pueden destacar algunos hechos y relacionarlos con lo propuesto sobre la inteligencia social, entre éstos encontramos:

1. Acercamiento a la inteligencia social a través de beneficios: trabajar para lograr la inclusión de un sector necesitado de la sociedad tiene muchos beneficios; algunos son tangibles y otros intangibles, pero todos son de gran utilidad para el desarrollo de líderes emprendedores, con conciencia social, que trabajen por la construcción de un mundo más equitativo, incluyente y justo para todos.
2. Implementación del sistema de redes a través del programa Amigos del Alma.
3. Aplicación del buen gobierno en la organización a través del programa Oportunidad laboral.
4. Las personas involucradas en Best Buddies (voluntarios, Amigos del Alma, empresas amigas, empleados y personas cercanas a Best Buddies Colombia) han recibido distintos beneficios particulares, tangibles e intangibles, fundamentales para su desarrollo integral y espiritual. En lo que además se pueden observar las habilidades de interacción, del modelo SPACE, (situación, presencia, autenticidad, claridad, empatía).
5. El fomento individual de las habilidades de interacción que usualmente no se enseñan en la academia, como: conciencia situacional, presencia, autenticidad, claridad, empatía, apoyo comunitario, responsabilidad hacia sí mismos y los demás.
6. La capacidad de reconocer las diferencias y de apreciar la vida desde una perspectiva más abierta, así como conocer y valorar las capacidades y habilidades de personas con discapacidad cognitiva, más allá de sus dificultades.
7. La búsqueda y el logro de elevar el grado del satisfactor de las necesidades como beneficios para las personas en situación de discapacidad cognitiva.
8. Enseñar y aplicar la importancia de la adquisición y mejoramiento de las habilidades sociales y la capacidad de comprender, entender e interactuar con todas las personas y el medio ambiente en situación de crisis, resolviendo el conflicto.



9. Las empresas involucradas con Best Buddies Colombia señalan haber obtenido beneficios a raíz de su trabajo holístico compartido en áreas tales como:
- Talento humano:* disminución en la rotación de personal, mejoramiento del clima organizacional, cooperación, mayor sentido de pertenencia y orgullo por su empresa, sensibilidad, liderazgo por valores y compromiso.
 - Cliente externo:* mejoramiento de la imagen corporativa, pensamiento complejo, inclusión social, filantropía, voluntad y concienciación propia stakeholder.
 - Financiero:* beneficios tributarios, desarrollo sustentable y resultados a largo plazo.

Todo esto es tan sólo una muestra de los beneficios que conlleva la aplicación de la gestión de la inteligencia social, no solamente para las organizaciones, sino también para nuestra vida personal, nuestra familia y nuestro entorno.

5. Conclusiones

Actuar de manera contraria a la expuesta en este artículo sería limitar la organización y caer en el juego del asistencialismo clásico, como modelo de responsabilidad social.

Al inicio de este documento se señaló que el objetivo era presentar una propuesta que invitara al lector a reflexionar acerca de la gestión de la inteligencia social en las organizaciones colombianas, no solamente a través de lo que se podía rescatar sobre este tema sino también a partir de algún ejemplo práctico que se pudiera señalar. Luego de realizar este ejercicio, para finalizar este texto presentamos a continuación las conclusiones a las que se llegó:

Debe haber una relación directa-sistémica entre los principios, los valores y la racionalidad política, económica y social, buscando eficiencia y eficacia para lograr beneficios, evaluados en los indicadores como resultados, lo que se traduce en rentabilidad económica o social, dependiendo del tipo de organización.

Con respecto a las múltiples discusiones que presentan, se podría llegar a pensar que mientras se discute si la que la inteligencia es una sola o que si el talento humano tiene una sola inteligencia, se puede llegar a aceptar son las múltiples capacidades o habilidades que dependiendo del contexto social, de la cultura, subcultura, posición geográfica, clima, nivel de educación, de formación, capacitación, etc., las desarrolla o no. Y es lo que lo hace inteligente socialmente y poder gestionar organizaciones inteligentes.

Aun cuando el ejemplo ha sido elegido arbitrariamente, se logró evidenciar la práctica de las disciplinas de aprendizaje de responsabilidad social en el desempeño del personal con autoridad

de los diferentes niveles jerárquicos y las estrategias de redes sociales con la proyección empírica de la gestión de inteligencia social y buen gobierno en el caso Best Buddies. Lo que permite que las opiniones del lector no sean excluyentes, por el contrario, alimentan y enriquecen la discusión en el tema presente.

Podemos considerar además que estudiar las opciones que ofrece el enfoque de las organizaciones inteligentes, sería una herramienta útil para mejorar la gestión de los nuevos egresados de la maestría con currículo integral, basado en principios y valores, lo que permite dejar el espacio abierto a la discusión de las nuevas promociones y futuras generaciones para consolidar una propuesta cada día más ajustada a la realidad social

De igual manera se presentaron algunas de las consideraciones teóricas que sustentan el análisis. Las mismas están referidas, entre otras, a la gerencia y a la gestión integral, a las disciplinas de aprendizaje y al enfoque de las organizaciones inteligentes y el buen gobierno, como alternativa de solución en la gestión de las organizaciones, por lo que se propone fundamentar y desarrollar la estrategia del liderazgo por valores en los nuevos directivos y magíster en gestión de organizaciones, como eje principal para la gestión de inteligencia social y buen gobierno en las organizaciones.

No debe olvidarse la importancia de los siguientes elementos: los stakeholders "internos" y "externos", la construcción de relaciones, la toma de decisión, la disminución de riesgos (por ejemplo, el financiamiento), la colección de información, la mejora de la reputación, el aprendizaje y la innovación, la creación de sinergias y las alianzas, la construcción de confianza, la búsqueda de consensos, la participación, la prevención y la resolución de conflictos.

Se debe meditar acerca de la verdadera importancia de la responsabilidad social no desde la perspectiva en la que se infiere como un comportamiento de evasión de impuestos, convirtiéndose en una cultura de actividad ilícita de la persona.

Considerar una nueva relación entre el Estado, los empresarios, la sociedad y la academia deberá ser fortalecida en pro de la cohesión social como reto de la gestión de inteligencia social en las organizaciones.

Hay que recordar que la gestión de inteligencia social debe contribuir al cumplimiento de las normas de buen gobierno, de los códigos deontológicos del sector, de los códigos éticos propios de los principios y valores (virtudes cardinales) con énfasis en la minimización de errores. También debe llevarse a cabo un seguimiento de mejora continua permanente.

Los ejecutivos que ocupen cargos de gestión y liderazgo en una organización con inteligencia social deben ser garantes de la imparcialidad, la equidad y la justicia en la resolución de conflictos



sociales entre los distintos actores o grupos de interés (incluidos los accionistas minoritarios, los clientes internos y externos, así como los proveedores, todos los integrantes de la sociedad civil y militar, los entes públicos y privados y las organizaciones sin ánimo de lucro). Además, será necesario que tengan en cuenta las racionalidades económica, política, social, tecnológica y cultural de los clientes internos y externos de la organización.

Bibliografía

- ALBRECHT, K. (2002). *Power of Minds at Work: Organizational Intelligence in Action*, Nueva York: AMACOM Books.
- ALBRECHT, K. (2006). *Inteligencia Social*, Barcelona: Vergara.
- ALBRECHT, K. (2007). *Practical Intelligence: The Art and Science of Common Sense*, San Francisco: Jossey Bass.
- ARTEAGA BASURTO, C. y S. Solís San Vicente (2005). *Necesidades sociales y desarrollo humano: un acercamiento metodológico*, México: Plaza y Valdés.
- BISHOP, M. (2004). *Essential Economics*. Princeton: Bloomberg Press.
- BOWEN, H. (1953). *Social Responsibilities of the Businessmen*, Nueva York: Harper & Row.
- CAPRA, F. (2012). *Vida y liderazgo: un enfoque de sistemas*. *Seminarios de gestión de Fritjof Capra*, disponible en <<http://www.fritjofcapra.net/seminars.html>>, consulta: 5 de abril de 2012.
- CONSTITUCIÓN Política de Colombia (2011). 25 ed. Bogotá: Legis.
- COVEY, S. R. (1990). *Principle-Centred Leadership*, Nueva York: Covey Leadership.
- ELENKOV, D. S. y J. Pimentel (2008). "Social Intelligence, Emotional Intelligence, and Cultural Intelligence: An Integrative Perspective", en S. Ang y L. Van Dyne, *Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement, and Applications*, Armonk: ME Sharpe, pp. 289-305.
- EMMERICH, G. E. y V. Alarcón Olguín (2007). *Tratado de ciencia política*. España: Anthropos.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, R. (2009). *Responsabilidad social corporativa*. España: Club Universitario
- FORERO Hertera, L. G. (2010). *Liderazgo por valores*, 3a ed. Diagnostica Internacional.
- GARDNER, H. (1999). *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*, Nueva York: Basic Books.
- GOLEMAN, D. (2006). *Inteligencia social*, México: Planeta Mexicana.
- KIHLSTRÖM, J. F., y N. Cantor (2000). "Inteligencia social", en R. J. Sternberg, *Handbook of Intelligence*, 2 ed., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 359-379.
- KIHLSTRÖM, J. F. y N. Cantor (2011). "Social Intelligence", en R. J. Sternberg y S. B. Kaufman, *The Cambridge Handbook of Intelligence*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 564-581.
- KINCHELOE, J. L. (2004). "Fundamentos de una psicología educativa democrática", en J. L. KINCHELOE, S. R. Steinberg y L. E. Villaverde, *Repensar la inteligencia* Madrid: Ediciones Morata, pp. 19-39.
- MATTHEWS, G.; M. Zeidner y R. D. Roberts (2004). *Emotional Intelligence: Science and Myth*. Massachusetts: MIT Press.

- MAX-NEEF, M.; A. Elizalde y M. Hopemhayn (1997). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*, Medellín: Alianza CEPFAUR / Fundación Dag Hammarskjöld / Proyecto 20 Editores.
- MORGADO Bernal, I. (2007). *Emociones e inteligencia social: las claves para una alianza entre los sentimientos y la razón*. Barcelona: Ariel.
- OIT, OI (2005). *Una organización de empleadores eficaz. Guía 1: Buen Gobierno*, Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo.
- RODRIGUEZ-SICKERT, C. (2009). "Homo Economicus", en J. Pell e I. Van Staveren, *Handbook of Economics and Ethics*, Glos: Edward Igar Publishing Limited, pp. 223-229.
- SCHVARSTEIN, L. (2006). *La inteligencia social en las organizaciones*, Buenos Aires: Paidós.
- SENNET, R. (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- SERNA, H. (2012). *La inteligencia social para el éxito del manejo gerencial*, circular informativa núm. 93, Suárez y Asociados. Consultoría Empresarial, disponible en <http://www.suarezconsultoria.com/newsletter/2008/mensaje_2008_15_14.htm>, consulta: 6 de abril.
- VERMA, S. (2009). *Soft Skills for the BPO Sector*. India: Pearson Education.
- WECHSLER, D. (1944). *La medición de la inteligencia del adulto*, 3a ed., Baltimore: Williams & Wilkins.
- WILLIAMSEN, K. y G. A. College (2012). *Emotions and Social Intelligence: Jane Braaten and Antonia Damasio. Paper-March 1995*, Gustavus Adolphus College, disponible en <<https://gustavus.edu/philosophy/kaaren.html>>, consulta: 4 de abril.



Notas

- 1 Artículo de grado Maestría en Gestión de Organizaciones, MGO UMNG.
- 2 Se refiere a las personas que se encuentran por fuera de la organización, tales como los proveedores, los usuarios finales, etcétera.
- 3 Señala todo el talento humano que forma parte de la organización.
- 4 La norma AA1000 es equivalente a AccountAbility1000.
- 5 Extractado de <http://www.bestbuddies.com.co/html/i_portals/index.php>. Best Buddies Internacional (BBI).

Consejo para la Acreditación de Programas Educativos en Humanidades
COAPEHUM



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

CONSEJO PARA LA ACREDITACIÓN DE PROGRAMAS EDUCATIVOS EN HUMANIDADES
 Calle 26 Oriente No. 1614, esquina con 18 Norte, Altos de San Francisco (B. Xonacal),
 C.P. 72280, Puebla, Pue. (México).

KARL MARX DESPUÉS DE LA EDICIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA (MEGA²): UN NUEVO OBJETO DE INVESTIGACIÓN

roberto fineschi
 traducción de carlos soriano

Introducción

La exégesis marxiana tiene un larga historia: nace con el propio Engels, a quien correspondió en primer lugar el deber de “defender” la obra del amigo, y ha continuado hasta nuestros días, a través de las interpretaciones más diversas, la mayor parte de las cuales se etiqueta genéricamente con el término de “marxismo”. Sería inútil dar una lista de autores que a los lectores resultaría previsible, ya que se trata, en efecto, de nombres célebres.

Todas estas lecturas se han basado, como no podía ser de otro modo, en textos ya conocidos de Marx. Es por ello que ha habido puntos de ruptura, por ejemplo, con la publicación de *Theorien über den Mehrwert*, o de *Grundrisse*: su aparición proporcionó nuevos instrumentos indispensables para la comprensión crítica del pensamiento del autor, cambiando el objeto de la investigación y sancionando definitivamente la implausibilidad de algunas interpretaciones precedentes.

Por éste y otros motivos, lo que sucede en Alemania desde 1975 tiene un significado fundamental para toda la exégesis marxiana. Se trata de la publicación completa de todas las obras, y en todos los niveles de su desarrollo, de los dos autores alemanes. El nombre del proyecto es *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) y las novedades son tales y tantas, que acreditan cuanto se ha dicho en el título; esto es, que nos encontramos ante un momento de ruptura: *el objeto de investigación se ha visto modificado por la publicación de una parte fundamental del legado que hasta hoy era inaccesible*. Se puede aventurar el término de “revolución científica”.¹

A continuación se suministra información básica para entender la naturaleza de un proyecto tan importante, como poco conocido en nuestro país,² trazando una breve historia (§§ 1-3) y dando algunas indicaciones generales sobre los resultados obtenidos (§§ 4-5).

Uno de los resultados más importantes de la exégesis filológica que quizá conviene advertir que es sólo a partir del Manuscrito 1857-8 (*Grundrisse*) cuando Marx posee una teoría del valor propia; que aún no se había elaborado a principios de los años cincuenta, cuando retomó los estudios de economía en Londres. Prueba de ello, en Italia, son

Roberto Fineschi
 Ha estudiado filosofía y economía en Siena, Berlín y Palermo. Ganador del premio Rjazanov. Es miembro del International Symposium on Marxian Theory, con el cual ha publicado varios ensayos y libros.

los pocos textos traducidos de *Marx-Engels-Forschung*, que han tenido además una difusión limitada.³ Este análisis de la “cesura” subraya la voluntad editorial de los redactores de la *MEGA* de privilegiar la conclusión de la II sección de la obra dedicada a *El capital* y a los trabajos preparatorios.

Así las cosas, la concepción de la historia del *Manifiesto* no puede ser más que un esbozo, una gran línea ideal del curso histórico del que todavía no se tiene una teoría orgánica de la sucesión de las formaciones socioeconómicas. Por lo demás, dicha teoría ni siquiera se posee con *El capital*, en el que sin embargo se sientan las bases para comprender el modo de producción capitalista a través de la elaboración de la *teoría del valor* en su estructura compleja.

A fin de cuentas, con la perspectiva de un siglo, la investigación filológica no ha hecho más que dar la razón a Labriola quien, en su escrito *In memoria del Manifiesto dei comunisti*, ya evidenciaba cómo en esta obra de Marx y Engels no existía una teoría de la historia más que a nivel “intuitivo”.⁴ Y el retorno a *El capital*, como punto de partida para la comprensión de la filosofía marxiana, en el debate iniciado en la posguerra, es un mérito atribuible a Luporini, reconociendo así su deuda con Labriola.⁵ Ello no significa que los autores aquí citados hubieran cerrado el debate, sino que habrían entendido por qué nodos cruciales se habría desarrollado.

Por todo lo expuesto, en absoluto hay que pensar en la exclusión *a priori* de la lectura política de la obra marxiana, mucho menos del *Manifiesto*, en tanto obra de vital importancia en la historia del movimiento obrero⁶ y en la formación intelectual de Marx y Engels. Sin embargo, el *Manifiesto* debe contextualizarse y redimensionarse en cuanto a su alcance teórico. Por lo demás, una “política” sólo puede desarrollarse sobre la base de una teoría que comprenda la formación socioeconómica a la que se refiere y ésta no existe en el *Manifiesto* por que falta la teoría del valor.

Todas estas consideraciones se fundamentan en la publicación de la *MEGA*² y en estudios ya realizados en torno a ella. Veamos entonces brevemente de qué se trata.

1. La *MEGA*, de los orígenes al colapso del socialismo real⁷

1.1. Prehistoria de la *MEGA*

La idea de una edición crítica de las obras de Marx y Engels surgió en 1914, pero no tuvo continuidad. En el Moscú de 1917, después de la Revolución de Octubre, se retomó la idea gracias a Rjazanov. En 1921, al ser nombrado director del recién fundado Instituto Marx-Engels se empezó a preparar la obra, con la ayuda del Partido Socialdemócrata Alemán que estaba en posesión de gran parte de los manuscritos originales de Marx. En 1927 apareció en Frankfurt el primer volumen

roberto jasso

de los 42 previstos de la *MEGA* —denominada después *MEGA*¹ para distinguirla de la actual. Entre 1929 y 1932, la editorial Marx-Engels-Verlag Berlín publicó otros ocho volúmenes.

Después de la toma del poder por parte de Hitler y al recrudecerse el terror estaliniano —que, entre otros, golpeó también a Rjazanov⁸ y muchos colaboradores suyos— la edición quedó postergada. No obstante, entre 1933 y 1935, aparecieron otros cuatro volúmenes en Moscú-Leningrado, a través de la Casa Editorial para la Literatura Extranjera. Entre 1939 y 1941 fue editado por Pavel Veller en dos volúmenes *Grundrisse der politischen Ökonomie* (como es sabido, título del manuscrito marxiano de 1857-58), formalmente no incluidos en la *MEGA*, pero recopilados con los mismos principios filológicos.

Después de la segunda guerra mundial, a finales de los años cincuenta, surgieron iniciativas para una nueva edición, tanto en Moscú como en Europa del este y del oeste. Sin embargo, enseguida se descartó una cooperación europea de amplias miras, a causa de la situación política internacional, y la problemática continuación de la edición de Rjazanov que, aun siendo meritoria como primer esfuerzo filológicamente y críticamente fundado de las obras completas de ambos autores, estaba marcada por determinadas carencias, además de adoptar criterios filológicos hoy ya superados.

1.2. La nueva *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (*MEGA*²)

El proyecto *MEGA*² se inició “tipográficamente” en 1975, gracias a los Institutos de Marxismo-Leninismo (IML) del Comité Central de Partido Comunista de la Unión Soviética y del Comité Central de Partido Socialista Unificado de la Alemania Oriental (SED); a partir de 1990 se publica a cargo de la Fundación Internacional Marx-Engels (IMES). Antes de entrar en el contenido que supuso este paso, marcado por el colapso del socialismo real, es necesario conocer las fases que han conducido a su publicación.

1.2.1. El periodo 1955-1969

Durante los años de las dictaduras de Hitler y de Stalin, el legado marxiano estuvo custodiado en Ámsterdam, donde en 1935 se había fundado el Instituto de la Historia Social. A pesar de ello, no fue posible organizar una *MEGA* en Europa occidental, ya fuera por problemas de medios económicos o por intereses políticos de los Estados burgueses. En 1931, el Instituto Marx-Engels de Moscú fue absorbido por el Instituto Lenin, y el uso ideológico de la edición devino predominante, ya que éste estaba bajo el control directo del Comité Central del partido. La edición crítica pudo proseguir únicamente con cánones científicos, gracias al esfuerzo de investigadores que aprovecharon la incompetencia burocrática y no se ciñeron al utilitarismo político.



Para la reemprender la *MEGA*¹, las iniciativas podían provenir sólo de Moscú y tras la muerte de Stalin (1953), más en concreto con Kruscev, recién ascendido al Secretariado y tras el XX Congreso (1956). Desde 1955 los investigadores moscovitas intentaron establecer relaciones, ya fuera con Berlín o en la esfera internacional. Dicha continuación permitiría la publicación integral de los escritos de Marx y Engels. Esta voluntad encontró apoyo en Berlín en el periodo comprendido entre 1955 y 1958: se pensaba reelaborar lo ya publicado (I.1-I.7) y proseguir a partir de I.8. De los 42 volúmenes previstos originalmente, se pasarían, en un primer estadio, a 50; y en un segundo, de 55 a 60. También se conjeturó sobre una eventual sección dedicada a los extractos y apuntes de los dos autores, sin que se tomara una decisión definitiva. Sin embargo, el veto del Partido Comunista de la Unión Soviética no se hizo esperar. Los estudiosos rusos promovieron que los colegas berlineses propusieran una iniciativa a través del partido alemán, lo cual sucedió en 1956. No obstante, el partido ruso rechazó la resolución, y únicamente aceptó una ampliación de la edición rusa (1957).

La iniciativa pasó entonces al Instituto Alemán de Marxismo-Leninismo, desde el inicio de los años sesenta, los dirigentes de la República Democrática Alemana (RDA) sentían la necesidad de construir una nueva identidad nacional que era factible en torno a las figuras de Marx y Engels. Así, se habló de una nueva edición crítica completa que continuaría y finalizaría *Werke-Ausgabe*. Según el proyecto de los ideólogos, constituía un instrumento esencial para comprender y modificar la realidad; representaba un soporte fundamental del programa político. Sin embargo, el instituto berlinés no tenía ni fuerzas ni experiencia para llevar a cabo tal iniciativa, y por ello se decidió posponerla hasta el final de la edición de *Marx-Engels Werke* (1963). En 1964 el secretario general alemán Ulbrich solicitó formalmente a Kruscev el permiso para realizar el proyecto, para obtener la colaboración del instituto ruso y para la expedición de los microfilms de los manuscritos. La solicitud fue aceptada (1964). Pero el presidente del Instituto de Marxismo-Leninismo ruso, Pospelov, tenía una idea de la *MEGA* muy distinta a la de los estudiosos alemanes: pensaba en una suerte de "pendant" de la segunda edición rusa de las obras, en 39 volúmenes, finalizada en 1965. Según este proyecto, el número de volúmenes se limitaba a cincuenta y a tres secciones, sin la cuarta sección correspondiente a los extractos y apuntes. El proyecto debería recopilarse en Moscú y se enviarían los microfilms a Berlín sólo en circunstancias ocasionales. En ese momento también en la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS) se comenzó a hablar de la superación de este angosto modo de proceder. La caída de Kruscev no tuvo repercusiones notables sobre el proyecto.



Entre 1965 y 1968 hubo cuatro reuniones organizativas de los comités alemán y ruso de los Institutos de Marxismo-Leninismo, en las que se acometió la discusión sobre el tipo de edición y sus líneas. En la primera, los alemanes conjeturaron acerca de una edición histórico-crítica pero no presentaron ideas concretas, mientras que los moscovitas sostuvieron que la *MEGA*¹ había sido superada científicamente por la segunda edición rusa de las obras. Se consideró que era necesario un trabajo de amplias miras, ya que los criterios de Rjanazov quedaban anticuados y que se debía proceder con una nueva edición que tuviera en cuenta los resultados recientes de la germanística, obtenidos de la publicación de las obras de los grandes clásicos de la literatura alemana llevada a cabo en aquellos años. Teniendo en cuenta el programa de trabajo de Marx-Engels-Werke (MEW) se consideró que para el diseño del proyecto habría sido necesario todo el periodo hasta 1970. En 1972 se publicaría un volumen de prueba para su discusión a nivel internacional. A tal efecto era también necesario el apoyo de importantes instituciones del oeste, en concreto del Instituto de la Historia Social de Ámsterdam.

Los estudiosos de Moscú podían aceptar semejante proyecto, pero limitándose a considerarlo una edición completa en lengua original y rechazando el carácter histórico-crítico. Sin embargo, también ellos deseaban una edición completa que efectivamente incluyera toda la obra de Marx, con extractos, esbozos, etcétera.⁹ No se reformularon hipótesis sobre la limitación de los volúmenes ni de las secciones: se ratificó la necesidad de una cuarta sección que incluyera extractos, esbozos y marginalia que ocuparían de 30 a 40 volúmenes. En total se preveían unos cien volúmenes, a publicar en un tiempo indeterminado. La responsabilidad de la redacción de un esquema general de la división se confió al sector de Moscú que acababa de concluir la edición rusa. En el instituto berlinés recayó la responsabilidad de la elección de las líneas editoriales, pues el idioma escogido para la edición era el alemán, idioma en que estaban escritos la mayoría de los textos.

La oposición rusa a una edición crítica llegó de nuevo mediante Pospelov, quien pretendía evitar el carácter científico-académico y relegarla a una edición política; sus repetidas iniciativas desde el Comité Central del partido ruso para la reestructuración del proyecto, en defensa de la segunda edición rusa de las obras (1966). Se obtuvo al fin una resolución que preveía tres secciones, cincuenta volúmenes y diez años de trabajo. En el nivel político no sucedió nada más hasta la segunda reunión de las comisiones (febrero de 1967). Ambas partes trataron de reconducir la discusión en los términos de la primera reunión: los rusos aportaron el esquema de la mayoría de las dos primeras secciones, los alemanes la primera redacción general de las líneas editoriales según las indicaciones del germanista Bruno Kaiser.

Con el ascenso de Fedoseev a la presidencia del Instituto de Marxismo-Leninismo moscovita las cosas cambiaron, ya que, una vez analizado el proyecto, optó por una edición crítica y reconoció la necesidad de una amplia sección para extractos (mayo de 1967). Las otras dos reuniones (julio de 1967 y 1968) se mantuvieron siempre bajo tales directrices sancionando formalmente estas posiciones. En la cuarta reunión se decidió que la editorial Dietz Verlag Berlin se encargaría de la impresión.

Antes de plantear la cuestión fundamental de la reproducción completa de las obras sin selecciones arbitrarias por parte del editor, era preciso realizar, dado el carácter histórico-crítico de la obra, la revisión de los manuscritos y de los textos a imprimir, mediante el riguroso cotejo con el original. La tarea de descifrar el material fue ardua, incluso se recurrió a expertos criminalistas con una larga experiencia en materia caligráfica, de este modo se elaboró un texto base para la interpretación de los signos, pero el cotejo con el original se reveló necesario para todos los escritos publicados. Este aspecto suscitó diversas discusiones, ya que gran parte de la *MEGA*¹ había sido elaborada trabajando sobre fotocopias, que constituían las dos terceras partes del fondo moscovita. Era preciso un acuerdo con el Instituto de la Historia Social de Ámsterdam que poseía gran parte de los originales. Desde 1969 se intentó llegar a un acuerdo, que se alcanzó después de diversas tentativas infructuosas. Dicho acuerdo se cimentó en un intercambio de materiales: los dos institutos de Marxismo-Leninismo, a cambio de los manuscritos originales, pusieron a disposición del Instituto de la Historia Social una parte importante del propio archivo. El carácter rigurosamente científico de la edición era una *conditio sine qua non*. El instituto holandés, de todos modos, no quiso participar directamente en la preparación de la obra. Aun así, el proyecto era interesante, ya que en el oeste no se encontraban editores que quisieran imprimir obras de Marx; existían algunas ediciones, pero ninguna completa y orgánica. El acuerdo supuso un momento crucial en la historia de la edición, pues sancionó el final de la prehistoria de la *MEGA*; ahora, una vez reunidas todas las condiciones necesarias, era posible proceder con la parte operativa propiamente dicha.

1.2.2. Desarrollo de la *MEGA*² como edición histórico-crítica (1969-1973)

Al concluirse *Werke-Ausgabe* se liberaron fuerzas para la *MEGA*²; los dos institutos de Marxismo-Leninismo colaboraron dividiéndose el trabajo: para Berlín, la primera sección, para Moscú la sección tercera; la segunda y la cuarta para ambos.

Los condicionantes políticos surgieron de nuevo en 1969, cuando el Partido Socialista Unificado Alemán expresó la voluntad de emprender una campaña ideológico-política de apoyo a las iniciativas del gobierno. Llegó incluso a poner en discusión el carácter histórico-crítico de

la obra, limitando además la disponibilidad de tiempo a diez años. Tal operación fue juzgada ilegítima y absurda por los institutos de Marxismo-Leninismo; tras largos debates, el partido alemán reconoció la necesidad de garantizar un lapso mayor; en la URSS, debido a la subordinación a las instancias políticas, no fue posible admitirlo durante años. Sin embargo, se trataba de un vasto proyecto y los diversos sectores pronto advirtieron que se necesitaban más estudiosos de cuantos había disponibles. En Alemania existía además un problema de preparación: faltaba personal cualificado. En Moscú, donde por el contrario sí existía, estaba ocupado en la publicación de los extractos de la edición rusa. Sobre todo en la RDA se consideró necesario solicitar la colaboración de estudiosos que no pertenecieran al Instituto de Marxismo-Leninismo; se dirigieron en concreto a la Academia de Ciencias de Berlín, a la Universidad de Halle y a la Escuela Superior de Pedagogía Erfurt/Mühlhausen. Además del personal cualificado, se introdujeron estudiosos que no dependían estrechamente del Partido Socialista Unificado de la Alemania Oriental.

Como se ha mencionado, el principio fundamental fue el de totalidad. Por ello, catalogar y estructurar la integridad del legado de los dos pensadores requirió mucho tiempo. También la *MEGA*¹ había distinguido obras de cartas y reservado una sección propia para *El capital*; en la *MEGA*² se añadió la famosa cuarta sección sobre extractos. En las diversas secciones se estableció internamente un orden cronológico. Veamos en primer lugar los contenidos generales:

Primera sección: obras, artículos y esbozos excepto *El capital*, que fueron rigurosamente separados de las cartas, colocadas en la tercera sección; se distinguió con precisión entre los esbozos que debían figurar y los extractos de la cuarta sección. Quedaron excluidos los volúmenes temáticos. Para esta sección fueron previstos 32 volúmenes.

Segunda sección: *El capital* y trabajos preparatorios. Conforme a la planificación, 16 volúmenes en 24 tomos —según la modificación de 1983—.

Para las secciones tercera y cuarta, respetar el principio de totalidad era más delicado, sobre todo a causa de la amplitud del material. Por ese motivo, la elaboración del esquema final ha progresado más lentamente y se ha demorado hasta la mitad de los años ochenta, cuando se ha optado finalmente por la totalidad, y se ha revocado la limitación del número de volúmenes. Por lo tanto:

Tercera sección: epistolario. A diferencia de *Werke*, donde figuraban sólo las cartas de Marx y Engels, aquí se publican también las cartas a ellos dirigidas. Este criterio fue innovador con respecto a la *MEGA*¹ hasta el punto que en un apartado se querían insertar las cartas entre terceros que los concernían de manera cercana (esto no fue posible después del redimensionamiento del proyecto). Fueron previstos 45 volúmenes.

Cuarta sección: extractos, anotaciones y marginalia. La situación era problemática por lo que respecta al esquema final y al principio de totalidad, dada la variedad y generalidad de los materiales.

Tras el análisis global del trabajo, el proyecto final alcanzó 133 volúmenes (144 tomos), excepto marginalia, todos dobles, al estar acompañados de aparato crítico. ¡Se trataría, pues, de 284 tomos en total!

En 1972 apareció el volumen de prueba, que tuvo una buena acogida y suscitó la atención en torno al proyecto. La cuestión de los comentarios devino central: originalmente se había decidido evitar introducciones o prefacios como los de la *MEW* para no comprometer ideológicamente la edición. Este extremo fue muy criticado no sólo por los moscovitas, sino también en el extranjero, al considerar que, de este modo, la edición sería inferior a la *MEW*. Por ello se introdujeron notas aclaratorias sobre partidos, personajes, hechos, y se enriquecieron con comentarios sobre las personas citadas. El problema más relevante continuó siendo el de las introducciones. Resultaba difícil distinguir con precisión entre aclaraciones y juicios de valor, pues los primeros, ya de por sí se ajustaban poco a una edición académica. Era imposible que los investigadores no estuvieran influenciados por la visión del mundo marxista-leninista y por la ideología del partido al cual pertenecían. Este aspecto se insinuaba en la parte crítica.

1.2.3. Inicio de la publicación y organización del trabajo de la *MEGA*² (1973-1976)

Durante la quinta (1973) y la sexta (1974) reuniones comunes de los dos grupos se perfeccionaron detalles en función de las críticas y comentarios vertidos sobre el volumen de prueba. Se fijaron los siguientes criterios generales de la edición:

- reproducción absolutamente completa de todo el legado literario;
- reproducción completa de todos los niveles de trabajo (bocetos, esbozos, manuscritos, etcétera);
- reproducción en lengua original, manteniendo la ortografía y puntuación originales;
- notas aclaratorias al texto y de carácter histórico, político y filosófico.

La publicación de la *MEGA*² se inició con el primer volumen de cada sección: I.1 y III.1 salieron en otoño de 1975; II.1 y IV.1, en 1976. Los demás volúmenes salieron y salen a medida que están listos. Debido al carácter de la cuarta sección, desde mediados de los años ochenta se decidió coordinar el trabajo, no con criterios de sucesión numérica, sino en función de la elaboración de las obras de la primera sección; así se decidió también para las cartas, contrariamente a como se había hecho con anterioridad (1984).

Los editores advirtieron enseguida que el trabajo progresaba más lentamente de lo previsto: a inicios de los años ochenta no salían más que dos volúmenes por año, que aumentaron a tres, y a un máximo de cuatro a finales de los años ochenta. Conforme a ese ritmo, las secciones primera y segunda se completarían entre 2005 y 2010; las secciones tercera y cuarta, en 2020.



1.3. Exigencia científica y credo marxista-leninista a la luz de los resultados del trabajo editorial

Con la caída del llamado socialismo real, también se cuestionaron las razones para la lectura ideológica propuesta en las notas aclaratorias. Los aspectos canónicos de esta interpretación eran la coincidencia de las ideas de Marx y Engels, continuadas y completadas después por Lenin. Este proceder llevaba al dogmatismo y al abandono total del análisis del capitalismo real; se acababa aplicando a éste la teoría general de *El capital* sin mediación alguna. Dicha ausencia de crítica condujo necesariamente a una división maniquea del mundo, en función de que el objeto de análisis fuera, más o menos, del agrado de Marx; se tomaban iniciativas a partir de sus juicios particulares y circunstanciales que se convertían en mandatos para una recta moralidad socialista. Las actuales líneas editoriales han eliminado este aspecto, sin negar el valor filológico y científico de la obra.

2. Historia de la *MEGA* bajo la dirección de la Fundación Internacional Marx-Engels (IMES)

El colapso del socialismo real puso en duda la existencia misma de los institutos de Marxismo-Leninismo; inmediatamente se inició la búsqueda de institutos que pudieran continuar el proyecto, quizás redefiniendo los caracteres generales al nivel político-ideológico; se pensó en el Instituto de la Historia Social y en Karl-Marx-Haus de Trier. Después de todo, Marx y Engels eran considerados grandes pensadores de su tiempo, independientemente del papel que tuvieron en la historia del marxismo; y despertaban un interés mundial que rebasaba las contraposiciones ligadas al desarrollo de aquel movimiento, tanto internamente —entre los diferentes “marxismos”— como externamente —las contraposiciones ideológicas entre este y oeste—.

En el transcurso de los encuentros internacionales se alcanzaron las siguientes conclusiones generales: (i) el proyecto debía realizarse en un ámbito y con miras internacionales; (ii) se debía eliminar cualquier interferencia político-ideológica.

En 1990 el Instituto de la Historia Social, el Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú, la Academia de las Ciencias de Berlín (que sustituía al Instituto de Marxismo-Leninismo de Berlín) y Karl-Marx-Haus de Trier fundaron Internacional Marx-Engels-Stiftung (IMES).

sociedad basada en el derecho holandés. Rápidamente se organizó una oficina de redacción con la tarea de la coordinación general del proyecto: control de la totalidad del trabajo, control del carácter único de los volúmenes, de su calidad científica y preparación del consejo de dirección.

La financiación del proyecto, que hasta a aquel momento había contado con las aportaciones del Partido Comunista de la Unión Soviética y del Partido Socialista Unificado Alemán, se reveló como el problema más acuciante.

En lo que respecta a los grupos de trabajo, se decidió dejar los ya existentes operativos en la ex Alemania Oriental (Berlín, Leipzig, Jena, Erfurt/Mühlhausen) y en Moscú. Después de la unificación, se cancelaron los fondos prometidos tras la caída del muro de Berlín. Hubo además una fuerte reducción de personal. Otro tanto sucedió en la URSS después de la tentativa fallida de golpe de Estado en 1991; El recién fundado Instituto de la Teoría e Historia del Socialismo fue cerrado y en su lugar se creó el Instituto de Investigación de Problemas Sociales y Nacionales como fundación apolítica. El archivo del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) fue asignado al Centro de Conservación y Estudio de Documentos de la Historia Reciente. El Instituto de Investigación de Problemas Sociales y Nacionales, y el Centro de Conservación y Estudio de Documentos de la Historia Reciente mostraron su disposición a continuar el trabajo de la MEGA².

Fue relevante que el consejo científico alemán reconociera la importancia y validez de la obra, que fue asumida como una iniciativa propia y contó con la aportación de siete colaboradores. Los ministerios franceses de Cultura y de Tecnología e Investigación también reconocieron la importancia del proyecto y contribuyeron a su financiación aportando cuatro colaboradores durante dos años. A principios de 1992, gracias al acuerdo entre Karl-Marx-Haus de Trier y una fundación francesa con sede en Aix-en-Provence, se formó un grupo franco-alemán, si bien no limitaba sus tareas únicamente a la MEGA². Una notable financiación para los dos grupos rusos llegó también de la Organización Holandesa de la Investigación Científica (1992). El comité ejecutivo central estaba formado por: Bagaturija (Moscú), Grandjone (Aix-en-Provence), Hundt (Berlín) y Rojahn (Ámsterdam). Mediante estos fondos se aseguró la financiación suficiente para la continuación de los trabajos.

El cometido específico de la Fundación Internacional Marx-Engels consistía en continuar un proyecto iniciado veinte años atrás bajo condiciones distintas y en distinta forma. Ahora no se publicaban ya los clásicos del marxismo-leninismo, sino las obras de dos grandes pensadores del siglo XIX. La valoración del trabajo previo se puede sintetizar en tres puntos:

1. A pesar de la instrumentalización política, el proyecto había sido científicamente serio. Después de 1990 se decidió internacionalizar la investigación y liberarla de las implicaciones políticas e ideológicas del pasado, pero sin interrumpir su publicación.
2. El conocimiento de este recorrido evolutivo permitiría comprender mejor las líneas adoptadas actualmente.
3. Se mantuvieron los volúmenes antiguos, ya que habría sido imposible someterlos individualmente a revisión o crítica; se juzgaron como instrumentos válidos, tomando en consideración lo anteriormente dicho con respecto a las infiltraciones ideológicas.

El problema actual era de tiempo: dada la reducción de personal, el tiempo para la producción de un volumen se estimó en siete años, con grupos de cinco personas por volumen. Se habló entonces nuevamente de la posibilidad de reducir el programa o de las estrategias para disminuir el tiempo de producción, todo ello sin que se afectara el principio de totalidad o de la calidad. Las modificaciones podían afectar los siguientes ámbitos: concepto de la edición; principios editoriales; organización del trabajo; modernización tecnológica; método de trabajo.

Se decidió continuar con la publicación de los dos autores sin sostener la coincidencia de pensamiento. Resultaba difícil acometer una división editorial, ya fuera porque diversos textos son obras escritas conjuntamente o porque los volúmenes hasta entonces publicados preveían una solución unitaria, y el proyecto, precisamente, consistía en continuar la obra. De todos modos se renunció a los treinta volúmenes de marginalia; éstos se ubicarían en tomos distintos de los originalmente previstos. El proyecto, en cuanto a su totalidad, también fue redimensionado. En la siguiente tabla, tomada de la sede oficial de la Mega-Abteilung de la Academia de Ciencias de Berlín y Brandemburgo, figura la lista de los volúmenes publicados (negrita), los volúmenes en preparación (cursiva) y de aquellos opcionales, seguidos de las siglas de los supervisores. Se trata en total de 114 volúmenes en 122 tomos. De la primera sección se han publicado 20 de 32; de la segunda, 24 de 2; de la tercera, 12 de 35; y finalmente de la cuarta, 12 de 32 (diciembre 2012).



Primera sección: obras, artículos y esbozos	Segunda sección: El capital y trabajos preparatorios	Tercera sección: epistolario	Cuarta sección: extractos, apuntes y marginalia
I/1 IMLB 1975	II/1.1 IMLM 1976 II/1.2 IMLM 1981	III/1 IMLM 1975	IV/1 AdW Berlin 1976
I/2 IMLB 1982	II/2 IMLM 1980	III/2 IMLM 1979	IV/2 IMLM 1981
I/3 IMLB 1985	II/3.1 IMLB 1976 II/3.2 IMLB 1977 II/3.3 Halle 1978 II/3.4 Halle 1979 II/3.5 IMLB 1980 II/3.6 IMLB 1982	III/3 IMLM 1981	IV/3 RGASPI/IISG 1998
I/4 Opción BBAW	II/4.1 IMLM 1988 II/4.2 IMES 1992 II/4.3 BBAW	III/4 IMLM 1984	IV/4 IMLM 1988
I/5 BBAW	II/5 Erfurt 1983	III/5 IMLM 1987	IV/5 RGASPI
I/6 Opción BBAW	II/6 IMLB 1987	III/6 IMLM 1987	IV/6 AdW Berlin 1983
I/7 BBAW	II/7 AdW Berlin 1989	III/7 IMLM 1988	IV/7 Halle 1983
I/8 BBAW	II/8 Erfurt 1989	III/8 IMLM 1990	IV/8 Halle 1986
I/9 BBAW	II/9 Berlin 1990	III/9 RGASPI/IISG 2003	IV/9 Halle 1991
I/10 IMLB 1977	II/10 IMES 1991	III/10 RGASPI 2000	IV/10 BBAW
I/11 IMLB 1985	II/11 RGASPI/JT/BBAW 2008	III/11 RGASPI/BBAW 2005	IV/11 BBAW
I/12 IMLB 1985	II/12 JS 2005	III/12 RGASPI	IV/12 BBAW 2007
I/13 Leipzig 1985	II/13 JS 2008	III/13 RGASPI 2002	IV/13 Opción BBAW
I/14 BBAW 2001	II/14 BBAW 2003	III/14 RGASPI	IV/14 D/NL
I/15 BBAW	II/15 BBAW 2004	III/15 Opción RGASPI	IV/15
I/16 BBAW		III/16 Opción RGASPI	IV/16 BBAW
I/17 Opción BBAW		III/17 Opción RGASPI	IV/17 JH/BBAW
I/18 Halle 1984		III/18 Opción RGASPI	IV/18 JT/BBAW
I/19 Opción BBAW		III/19 Opción RGASPI	IV/19 JW/BBAW
I/20 IMES 1992		III/20 Opción RGASPI	IV/20
I/21 BBAW 2009		III/21	IV/21 FR
I/22 IMLB 1978		III/22	IV/22 RGASPI
I/23 Opción BBAW		III/23	IV/23
I/24 IMLB 1984		III/24	IV/24 Opción TU Braunschweig
I/25 Jena 1985		III/25	IV/25 BBAW
I/26 Berlin 1985		III/26	IV/26 BBAW 2011
I/27 IMLB 1988		III/27	IV/27 USA/RGASPI/NL
I/28 RGASPI/FR		III/28	IV/28 RGASPI
I/29 AdW Berlin 1990		III/29 D/I	IV/29 FR
I/30 BBAW 2011		III/30 DK/RGASPI	IV/30
I/31 BBAW 2002		III/31	IV/31 IMES 1999
I/32 BBAW 2010		III/32	IV/32 BBAW 1999
		III/34 Bremen	
		III/35 Bremen	

AdW Berlin = Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlín.

BBAW = Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Akademienvorhaben

MEGA, Berlín.

Berlín = Humboldt-Universität zu Berlín.

Bremen = Universität Bremen.

D/I = Deutsch-italienische Editorengruppe, Marburg und Venedig.

DK/RGASPI = Dänisch-russische Editorengruppe, Kopenhagen y Moskau.

D/NL = Deutsch-niederländische Editorengruppe, Berlín y Amsterdam.

Erfurt = Pädagogische Hochschule Erfurt-Mühlhausen.

roberto fineschi

karl marx después de la edición histórico-crítica (MEGA²)...

FR = Französische Editorengruppe an der Universität Paris VIII.

Halle = Universität Halle-Wittenberg.

IMLB = Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen

Einheitspartei Deutschlands Berlín.

IMLM = Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen

Partei der Sowjetunion, Moskau.

JH = Japanische Editorengruppe, Hokkaido.

JS = Japanische Editorengruppe, Sendai.

JT = Japanische Editorengruppe, Tokyo.

JW = Westjapanische Editorengruppe.

Jena = Universität Jena.

Leipzig = Universität Leipzig.

RGASPI = Editorengruppe am Rußländischen Staatlichen Archiv für Sozial- und

Politikgeschichte, Moskau.

RGASPI/FR = Russisch-französische Editorengruppe, Moskau und Toulouse.

USA/RGASPI/NL = Amerikanisch-russisch-niederländische Editorengruppe, New York,

Moskau und Amsterdam

3. El rol de las publicaciones especializadas

3.1. Las publicaciones en la Alemania del Este

Paralelamente a la publicación de la MEGA² se editaban algunas revistas especializadas, en las que se presentaban y discutían los problemas surgidos durante el desarrollo del trabajo filológico. Estas revistas eran coordinadas por los estudiosos que se ocupaban de la publicación de la obra y servían para divulgar los resultados de la investigación. La divulgación se desarrollaba en varios niveles: desde la indispensable y preliminar reconstrucción de los textos, basada en la confrontación de los libros en imprenta, pasando por las variaciones y la verificación de los progresos en los distintos manuscritos, hasta una fase críticamente más avanzada en que se tomaba partido sobre las cuestiones más candentes del debate histórico y contemporáneo con respecto a la interpretación marxiana.

El objetivo de este apartado no es presentar este debate, sino ofrecer unas indicaciones generales sobre las revistas en cuestión.

Los argumentos tratados cubrían toda la gama de temas inherentes a la MEGA², del valor a las obras juveniles, de las cartas a los manuscritos de apuntes que Marx había recopilado para uso personal, por no mencionar la obra de Engels. El rol de estas revistas ha sido, pues, tan importante cuanto poco considerado, ya que en ellas, por primera vez en la historia de la exégesis marxiana, se exponían los resultados obtenidos del análisis textual de manuscritos y obras nunca antes publicados. Estas novedades no podían sino ofrecer una perspectiva distinta sobre la interpretación de las obras ya publicadas y, por lo tanto, renovar radicalmente capítulos que se habían considerado cerrados de forma



precipitada. Es pertinente mostrar en qué medida los resultados de este debate han sido importantes para profundizar en las temáticas de los textos de Marx, aspecto que aquí sólo puede ser vagamente tratado en el § 5.

Las revistas más importantes en que se discutían los resultados de la *MEGA*² se coordinaban en las mismas ciudades donde residían los comités de trabajo. Nos centraremos en las publicaciones de la ex RDA, dejando de lado lo que sucedía contemporáneamente en la URSS. Ello no excluye, sin embargo, la comprensión global del debate desarrollado también en la Unión Soviética, pues entre los institutos de Marxismo-Leninismo de las dos naciones existía una estrecha colaboración; de este modo, los resultados obtenidos en la URSS se difundían en la RDA, precisamente gracias a las mencionadas revistas, y otro tanto sucedía con las respectivas publicaciones soviéticas. Así, aunque autores como Vygotskij o Kogan son rusos, han desarrollado sus posturas en del debate alemán y por encima de todo han ejercido una influencia fundamental sobre el mismo.

Veamos ahora los aspectos generales y particulares. Las principales ciudades de la ex RDA. Donde se desarrollaba la investigación y se editaban las revistas eran Berlín del Este, Halle y Leipzig. La revista de esta última ciudad, *Marx-Engels-Forschungsberichte* de Karl-Marx-Universität tiene, sin embargo, menor peso debido a su discontinuidad.

Por el contrario, son mucho más interesantes y sistemáticas las publicaciones de los centros de investigación de Berlín y Halle. Empecemos con Halle. Los trabajos de la *MEGA*² se desarrollaban en Martin-Luter Universität Halle-Wittenberg, en la sección Marxismo-Leninismo. La revista en la que se divulgaban los resultados de la investigación llevaba por título *Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung* y su impresión estaba a cargo de la misma universidad, en la sección Difusión Científica, con resultados tipográficos objetivamente de baja calidad. La publicación comenzó en 1976 y se prolongó hasta 1988, con un total de 23 números; su carácter periódico no implicaba sin embargo entregas fijas, de modo que hubo años con un solo número frente a otros con hasta cinco números; no se han constatado años sin publicación.

En Berlín, el equivalente de *Arbeitsblätter* era *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, editados por el Instituto de Marxismo-Leninismo del comité central del Partido Socialista Unitario 11 de Alemania Oriental y la sección Marx-Engels-Forschung. La publicación, iniciada en 1978, se prolongó hasta 1989, con un total de 28 números. Aquí la periodicidad también era libre. El motivo probable es la estrecha cercanía de la investigación y publicación de la *MEGA*² con la publicación de la revista: en ésta se exponían los resultados a medida que se iban obteniendo y era, por lo tanto, imposible fijar plazos regulares.

Arbeitsblätter y *Beiträge* constituían un verdadero laboratorio en curso, donde a menudo las cuestiones se presentaban de forma inmediata, sin particulares preámbulos. Dichas revistas tenían, efectivamente, un carácter divulgativo, pero sólo en la medida en que el público estaba constituido por especialistas, o al menos por personas con un conocimiento medio-alto de la obra de Marx y Engels, que sin embargo no participaban directamente en la investigación filológica. Esta característica comportaba ciertos límites expositivos y un tratamiento conciso que podía remitir al número anterior o al siguiente para las premisas y para la continuación, respectivamente, o que aludía a un debate interno de la revista que sólo podía seguirse si se conocía la problemática de forma global.

Por otro lado, la publicación anual *Marx-Engels-Jahrbuch*, editada conjuntamente por los institutos de Marxismo-Leninismo de Berlín y Moscú, por cuenta de la Dietz Verlag Berlin, estaba concebida para una difusión más amplia, aunque conservaba un alto grado de especialización, como lo testifica la calidad tipográfica decididamente mejor. En ésta se ofrecía una formulación unitaria de los procesos de investigación que habían sido desarrollados en las revistas anteriormente mencionadas; a menudo se trataba de una formulación clara y orgánica de los resultados ya obtenidos; los problemas tratados se retomaban y ofrecían al lector de manera accesible, rica en citas y contenía las referencias —que en las otras revistas debían seguirse externamente—. Estas características y el carácter anual permitían una periodicidad fija; de hecho, la publicación comenzó en 1978 y continuó hasta 1991, con 13 números completos. Sólo el número 13 no respetó dicha regularidad, pues se editó en 1991 y no en 1990.

Como habrá notado el lector, se habla de estas revistas en pasado; esto es así porque actualmente no se publican o cuando menos han cambiado su formato. Las causas hay que buscarlas en los acontecimientos políticos que han caracterizado la historia de Alemania a partir de 1989 y que ciertamente no es necesario recordar. Nos limitaremos a subrayar que la crisis progresiva y la consiguiente desaparición de la RDA han significado una falta de fondos para la investigación y, por lo tanto, aún más para las revistas en cuestión, interrumpiéndose así la publicación, a excepción del decimotercer volumen de *Marx-Engels-Jahrbücher*, que no ha tenido continuidad.

La situación actual ha vuelto extremadamente difícil la continuación de este importantísimo trabajo. Ha sido necesaria una restructuración que ha conducido a la reducción tanto de las revistas como de los números anuales. Actualmente los únicos vigentes son *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, editados por Argument Verlag de Hamburgo-Berlín, desde 1991, con carácter anual. Éstos han recogido la herencia y, en gran medida, los estudiosos de los viejos *Beiträge*, garantizando así un alto nivel cualitativo.¹⁰



Además de las revistas especializadas, también se publicaban en la RDA otras revistas de carácter político-cultural más general, o económico, en las que se aludía a las problemáticas desarrolladas en *Arbeitsblätter* y *Beiträge*; en éstos, sin embargo, las posiciones críticas interpretativas abordaban casi siempre cuestiones más amplias, ya fuera desde el punto de vista histórico-político o desde el filosófico.¹¹ Me refiero a publicaciones fundamentales para comprender el desarrollo cultural de la RDA, como *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*.

3.2. Las publicaciones en la Alemania del Oeste

En Alemania Occidental no había centros filológicos que trabajasen directamente en la elaboración de la *MEGA*²; aun así, la atención hacia este proyecto ha sido constante. La postura contraria inicial se ha diluido progresivamente, gracias a la convergencia sobre las líneas de fondo, derivada de los resultados filológicos. Ciertamente esto no vale para todo el panorama editorial, sino sólo para algunas publicaciones especializadas interesadas en cuestiones exegético-interpretativas. Una de las más importantes fue *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie*, editada por Backhaus y otros en Frankfurt, a cargo de Suhrkamp, en la célebre colección "Edition Suhrkamp". Esta publicación tenía periodicidad libre; en total aparecieron 13 volúmenes —1 (1974)-13 (1979)—. En ella se abordaron problemas que abarcaban diversas temáticas marxianas, ya fuera de carácter específicamente filosófico, histórico, o económico gracias a artículos, por ejemplo, sobre la cuestión de la transformación de los valores en precios. Mediante las contribuciones, sobre todo de Backhaus, se han sentado las bases para una nueva interpretación de Marx que ha encontrado continuidad y confirmación, con algunos matices necesarios, en los resultados filológicos y los estudios de la ex RDA.

Siempre en la misma colección de Suhrkamp aparecieron, entre 1973 y 1974, dos volúmenes, que después no tuvieron continuidad, titulados *Aspekte der Marxschen Theorie*, respectivamente 1 y 2. En ellos también se proponía una reconstrucción del sistema marxiano y el primero, a cargo de Eberle, es particularmente interesante: se trata de una monografía dedicada al tema de la transformación, considerado desde el punto de vista metodológico.

Otro importante centro de investigación marxiana es *Marx-Engels-Stiftung*, con sede en Wuppertal. Desde hace algunos años se promueven estudios y debates sobre Marx y Engels acerca de los aspectos más diversos de su pensamiento. Por lo que respecta a la exégesis marxiana, la fundación ha publicado cuatro volúmenes titulados *Marx-Engels-Forschung heute*: el III y el IV autónomamente, este último aparecido en Frankfurt en 1992; los dos primeros como volúmenes XIII y XIV de *Schriften der Marx-Engels-Stiftung*, editados, respectivamente, en Neuss en 1989 y en Wuppertal en 1990. Hojeando

roberto fineschi

karl marx después de la edición histórico-crítica (MEGA²)...

los índices se aprecia de inmediato que hay contribuciones tanto de investigadores exoccidentales como exorientales, que demuestran el diálogo antes mencionado.

Otro importante instituto de investigación sobre estas temáticas es *Institut für Marxistische Studien und Forschung*; fundado en 1968 con sede en Frankfurt, después de veinte años de actividad, cerró en 1989 por las repercusiones económicas de la caída del muro de Berlín. Para esta fundación también vale cuanto se ha dicho de las precedentes: en ella colaboraban provechosamente exponentes de ambas "partes". La publicación oficial del instituto eran *Marxistische Studien - Jahrbuch des IMSF*, que han alcanzado un total de 15 números. La serie 1 (1978)-7 (1984) ha tenido una periodicidad anual, para después pasar a ser semestral en la serie 8 (1985)-15 (1989). Además de estos 15 volúmenes se ha publicado también *Sonderband* en 1983, con ocasión del centenario de la muerte de Marx.

Finalmente merece atención *Argument-Verlag*, con sede en Berlín-Hamburgo. Su fundador, Wolfgang Fritz Haug, exprofesor de Filosofía en Freie Universität Berlin, ha sido uno de los marxistas más influyentes en Alemania Occidental, sobre todo en Berlín, donde es también editor de la revista *Das Argument*. Dicha revista comenzó a publicarse en los años sesenta y todavía esta activa. Se publican artículos de temas diversos, de carácter filosófico, político, cultural y de costumbres, con una atención especial al movimiento feminista. De ella ha surgido la casa editorial homónima.

Argument-Verlag es digna de especial atención porque, después de la caída del muro y del llamado "socialismo real", ha sido el referente principal de todos aquellos estudiosos, muchos de la ex RDA, que continúan trabajando sobre textos marxianos. Véase, por ejemplo, los citados *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, herederos de los viejos *Beiträge*, que precisamente los edita *Argument-Verlag*. El otro gran proyecto de esta editorial, todavía en curso, es la publicación de *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, en 15 volúmenes.¹²

El vocabulario continúa el proyecto francés de Labica,¹³ con la intención de superarlo en cuanto calidad, valiéndose sobre todo de los resultados obtenidos en la elaboración de la *MEGA*². Como se deduce de los términos mencionados en el título de los volúmenes, el espectro de la investigación es muy amplio; además, el vocabulario es histórico-crítico; se interesa por temáticas que no son actuales pero que han tenido su importancia en la historia del movimiento.¹⁴

4. Cuatro ejemplos para valorar la "revolución"

Para comprender el alcance de la novedad que supone la *MEGA*² en la historia de la exégesis marxiana, considero útil ofrecer cuatro ejemplos que ilustran que cuanto se ha dicho hasta ahora de Marx prescindía



necesariamente de la lectura completa de una *parte fundamental* de sus textos.

Como es sabido, Marx trabajó incesantemente en la elaboración de su obra principal, *El capital*: se trata de un esfuerzo que duró treinta años y se condujo en silencio, con una abnegación que comprometió irreparablemente la salud del autor. El fruto de tanto trabajo consiste en una cantidad impresionante de páginas escritas, entre manuscritos, apuntes, anotaciones, extractos, etcétera. la *MEGA* es, en el fondo, el intento de impedir la deriva de este continente. Mediante la división en secciones y la clasificación del material posibilita, por vez primera en la historia de la crítica, la lectura completa de los textos marxianos y, por lo tanto, una interpretación plausible y orgánica.

Hay que recordar que Marx elaboró tres grandes manuscritos preparatorios de *El capital*: el primero en 1857-1858 (conocido como *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*); el segundo en 1861-1863; el tercero en 1863-1865. El primero era accesible gracias a la edición de 1953 mencionada. Su nueva publicación en la *MEGA*² presenta novedades, pero no altera sustancialmente el significado global. Las cosas cambian para los otros dos manuscritos.¹⁵

4.1. El manuscrito de 1861-1863

La primera limitación importante para el conocimiento histórico de este manuscrito estriba en que hasta fines de los años setenta se habían publicado sólo las *Theorien über den Mehtwert* (*Teorías sobre el plusvalor*). Éstas habían aparecido al inicio del siglo pasado en la tristemente famosa edición de Kautsky¹⁶ y después en la década de 1960, en una reproducción más fiel al manuscrito, en *Marx-Engels-Werke* como vigesimosexto volumen en tres tomos.¹⁷ Sin embargo, *Theorien* constituyen tan sólo la parte central del Manuscrito de 1861-1863.

La segunda limitación importante para dicha recepción histórica es la interpretación de *Theorien* como cuarto libro de *El Capital*, adoptada, por cierto, por la misma *Marx-Engels-Werke*. Si para ciertos aspectos se puede sostener la plausibilidad de tal postura,¹⁸ ésta no es aceptable en los términos reduccionistas en que ha sido históricamente propuesta, porque se pierde la especificidad del manuscrito como fase de desarrollo de la teoría marxiana del capital.

Ahora identificamos mejor el objeto de la investigación. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (*Para la crítica de la economía política*) es el texto publicado por Marx en 1859 como primera parte de su sistema. Éste contiene dos capítulos: "Mercancía" y "El dinero, o sea, la circulación de las mercancías". Según los esquemas del plan completo de la obra de aquellos años,¹⁹ a éstos les debería haber seguido el tratamiento del "capital en general" como tercer capítulo y, de hecho, el *Manuscrito de 1861-1863* empieza exactamente como tercer capítulo de *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, con el título de "El capital en general". Después de

una primera parte en que sigue el esquema, Marx inicia sin embargo una "divagación" sobre la economía política que deviene la parte más importante del manuscrito y que interrumpe definitivamente el tratamiento del "capital en general" hasta el punto de significar su desaparición en la continuación de la obra marxiana. Esta divagación son *Theorien*; a las que aún siguen cuadernos que no son ni la reanudación del "capital en general" ni el inicio de la exposición de *El Capital*. Con ellos concluye el segundo manuscrito, al término del cual Marx ha entendido cómo debe escribir *El capital*, cosa que hará en el manuscrito de 1863-1865.

Espero tener la posibilidad en otra ocasión de entrar a valorar la importancia de estos cambios, no es posible hacerlo ahora. Lo que aquí me interesa destacar es que la *parte que precede a Theorien* y la *parte que las sigue se publican por vez primera en la MEGA*². Sólo ahora es posible considerar el manuscrito como un todo orgánico, la segunda fase preparatoria de la redacción completa de *El capital*.²⁰

4.2. Los manuscritos del libro segundo y tercero

Igualmente, son de gran relevancia las novedades por lo que respecta los manuscritos de los libros segundo y tercero. El tercer gran manuscrito, el de 1863-1865 constituye la primera redacción entera de *El Capital* basada en el proyecto definitivo; aquí tenemos el manuscrito fundamental del tercer libro y el primero del segundo.²¹ Como es sabido, la primera parte del manuscrito, la relativa al primer libro, no ha sido dada a conocer, con excepción del *Capítulo sexto inédito* que ya es accesible para los estudiosos.

Sin embargo, es *fundamental* para la valoración de *El Capital* como tal la publicación de los otros muchos manuscritos marxianos del segundo y tercer libro sobre los cuáles trabajó Engels para las versiones enviadas por él a la imprenta tras la muerte de Marx. Todos estos manuscritos han finalmente aparecido, como los trabajos editoriales por Engels, en los tomos 11-15 y en el tomo 4.3 (último publicado) de la segunda sección. Se trata en total de miles de páginas inéditas. Gracias al tomo 4.3, la segunda sección de la *MEGA*² es la primera en haber sido completada.

Es necesario abrir un paréntesis acerca de cuanto está sucediendo en el debate filológico. Anteriormente se ha aludido a la dogmatización e ideologización del pensamiento marxiano: se ha dicho que una de sus características más importantes era la identificación del pensamiento de Marx y Engels. Dejar a un lado este dogma ha llevado a una revaloración sustancial de lo que ha sido la lectura histórica de *El Capital*, fundada sobre los resultados filológicos de la *MEGA*². Como es de sobra conocido, Engels publicó, tras la muerte de Marx, tanto el segundo como el tercer libro basándose en los manuscritos marxianos antes citados.²² En el "Prefacio" del tercer libro el mismo Engels



expone los criterios que ha seguido en la selección —por otra parte no siempre respetados— y da una descripción del material sobre el que ha trabajado. Por lo tanto, la suya ha sido necesariamente una obra de interpretación personal del texto marxiano: el pensamiento de ambos no es idéntico.

Estas consideraciones conducen a conclusiones extraordinarias:

(i) *históricamente no se ha leído sino la reelaboración de Engels*; (ii) la teoría de Marx es una *obra incompleta*, no sólo por lo que respecta al planteamiento global de los seis libros, sino también por lo que respecta al *tratamiento puro de la teoría del capital*.

La publicación de los manuscritos marxianos permite afrontar tanto la cuestión de las distorsiones marxistas como la reconstrucción de la coherencia interna de la teoría en sí. Ténganse en cuenta, por ejemplo, los problemas ligados al tercer libro de *El Capital*, en concreto el problema de la transformación. De acuerdo con esta distinción, en un punto se había pensado hasta en cambiar el título del segundo y tercer libro histórico de *El Capital*, adoptando aproximadamente la siguiente solución: "Texto publicado por Engels como segundo (respectivamente tercero) libro de *El Capital* sobre la base del manuscrito marxiano de 1863-1865". *El capital* "por Marx," como ha sido leído en la historia del debate *no existe*. Existen, por un lado, los manuscritos por Marx, que son esbozos, por el otro lado, las ediciones por Engels, quien ha finalizado textos que no estaban listos.²³

4.3. Las diversas ediciones del libro primero de *El capital autorizadas por Marx y Engels*

Tradicionalmente se ha considerado que la elaboración de la teoría del valor estaba concluida con la primera edición alemana del primer libro de *El Capital*. Sin embargo, parece que eso no es del todo cierto, y una vez más el mérito corresponde a los resultados filológicos.

Efectivamente, en la *MEGA*² se reproducen de manera integral todas las ediciones supervisadas o autorizadas por Marx y Engels del primer libro, que en total son seis: 1) primera edición alemana, 1867; 2) segunda edición alemana, 1872; 3) edición francesa, 1872-1875; 4) tercera edición alemana, 1883; 5) edición Inglesa, 1887; 6) cuarta edición Alemana, 1890.

Una vez más, no hay espacio para entrar en el contenido de las modificaciones; nótese sin embargo que entre la primera y la segunda edición hay cambios fundamentales. Como es sabido, en la primera edición existían dos tratamientos distintos de la forma de valor: uno en el texto principal y otro en el apéndice para los "no dialécticos"; en la segunda edición, por el contrario, tenemos una sola exposición unitaria. Para un análisis más detallado de los cambios en la categoría central y en la aún largamente incomprendida "forma de valor" es muy importante un manuscrito que Marx redactó en la preparación de la

segunda edición y que ahora se publica por vez primera en la *MEGA*²: titulado *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des Kapitals*. Es esencial para comprender la conexión entre sustancia y forma de valor.

La reproducción completa de las diversas ediciones permite por primera vez obrar una confrontación textual orgánica y valorar en su totalidad el ulterior desarrollo que la teoría del valor tiene en esta fase. No obstante, históricamente se ha leído la cuarta edición alemana de 1890, a cargo de Engels.²⁴



4.4. La cuarta sección

La cuarta sección, junto a la tercera, es la que se resentirá en mayor medida de la crisis financiera del proyecto *MEGA* tras la caída del muro. Como se ha señalado anteriormente, por ahora sólo se han publicado unos pocos volúmenes y es difícil aventurar la finalización a corto plazo de la sección.

Esta sección debería contener los extractos, trabajos de análisis y las fichas que Marx y Engels realizaron a lo largo de sus vidas. En ella se encuentran sobre todo las investigaciones preparatorias de Marx para el proyecto completo de los seis libros. Dicho proyecto, que no fue más allá de un estadio preliminar, por lo que respecta a su elaboración sistemática, estaba sin embargo más avanzado en lo que respecta a la fase de catalogación y lectura de textos. Esencialmente la cuarta sección permitirá investigar en los textos marxianos inéditos los rasgos de su planteamiento global en el análisis de la sociedad burguesa. Recientemente han aparecido también apuntes y extractos sobre química, mineralogía y geología.

Entre los volúmenes publicados hasta ahora, son de gran interés los manuscritos londinenses de 1850-1853, cuando Marx retomó los estudios de economía política, dedicándose sobre todo a los problemas de la teoría del dinero. Estos textos son también importantes para la periodización del trabajo marxiano y para la valoración de su madurez. Lo que interesa evidenciar es que, *desde el punto de vista del planteamiento global, el análisis de la obra de Marx es sólo posible ahora*.

5. Más allá de la filología

Es preciso bosquejar algunas consideraciones. La primera es que la división "geográfica" de las revistas en la sección 3 no obedece a una contraposición ideológica entre dos bloques. Dicha contraposición existió al principio pero, gracias a los resultados del trabajo filológico, disminuyó progresivamente: consiguiéndose al final una convergencia sobre las cuestiones fundamentales.

La segunda consideración parte de lo mencionado al inicio: la *MEGA*² es la demostración de que el Marx leído "históricamente" es otra cosa que el Marx "actual". Con todo, el valor de la edición, en cuanto primera publicación completa de sus textos, no debe dejar

en un segundo plano el carácter histórico-crítico del proyecto. Con respecto al debate sobre los resultados del trabajo filológico desarrollado en las publicaciones antes mencionadas: nos enfrentamos a las interpretaciones históricas de la obra de Marx, llegando a conclusiones que, por una parte, cierran determinados capítulos, en el sentido de que despejan dudas sobre lecturas de textos que se han vuelto insostenibles y, por la otra parte, abren nuevas perspectivas, pues resulta necesario responder adecuadamente a las cuestiones formuladas. Los temas tratados son muchos y no es posible entrar aquí en su contenido. Valgan los ejemplos propuestos a continuación como indicaciones de carácter general.

- i) Se ha llegado a conclusiones compartidas por los investigadores más importantes, sobre todo en lo respectivo al análisis del valor. En concreto nos referimos a la cuestión de la "forma de valor", en lo que concierne a su relación con la "sustancia de valor" y, por lo tanto, a un nivel más desarrollado, a la relación mercancía-dinero. La demostración de la conexión entre estas categorías permite, entre otras cosas, rechazar definitivamente la reducción de "valor" a simple cantidad de trabajo incorporado en el producto, prescindiendo de la "forma de valor".²⁵
- ii) Otro ejemplo es la cuestión de la relación Marx-Hegel. Como resultado de la reconstrucción histórico-crítica se ha reformulado la estéril contraposición entre el pensador "idealista" y el pensador "materialista", para buscar en los textos —y sólo en ellos— la presencia y la función de determinadas categorías hegelianas en la teoría de Marx. Los conceptos de "forma-contenido" y "contradicción" han sido, por ejemplo, centrales. La operatividad de estas categorías se ha demostrado indudable.²⁶
- iii) La tesis de Rodolsky sobre el "capital en general" y sobre la estructura del planteamiento global de *El capital* se ha criticado a fondo. Dicha tesis prescindía del análisis riguroso del *Manuscrito de 1861-1863* como momento constitutivo en la historia de la formación de la obra principal de Marx.²⁷

Estos tres ejemplos no tienen otro objetivo que el de mostrar que, "más allá" de la filología, el debate histórico-crítico ha llegado a importantes conclusiones en el ámbito interpretativo.

A la luz de los resultados de la *MEGA*², es posible distinguir el discurso teórico del autor alemán de aquello que ha sido su interpretación en determinadas circunstancias histórico-políticas, es decir, de lo que genéricamente se entiende con el término "marxismo". Así, se ha podido proceder a la identificación de una serie de "dogmas" en el debate histórico que han condicionado fuertemente las líneas interpretativas fundamentales y que no parecen ya sostenibles. De ellos

se ofrece una síntesis muy ilustrativa, que también puede considerarse una "introducción" a los resultados de la *MEGA*², en un artículo de Vygodskij aparecido en 1993.²⁸



6. Conclusiones

A la luz de cuanto se ha dicho se abre un nuevo campo de investigación: después de la experiencia histórica vivida por el movimiento marxista tras la caída del muro de Berlín, es necesario repensar las bases teóricas. Esta difícil tarea sólo puede fundarse, a mi entender, en la comprensión crítica del legado del pensador alemán. Actualmente esto es posible gracias a la *MEGA*². No se trata de reinventar a Marx, sino, en primer lugar, de leer cuanto nos ha dejado, de volver a los textos.

Para sostener la propia coherencia interna, el debate desarrollado en el pasado sobre estos temas, tanto en Italia como en el extranjero, debe confrontarse con los resultados del trabajo filológico y con la reconstrucción crítica realizada, sobre todo en Alemania, a partir de estos supuestos, porque la obra de Marx ahora es otra cosa con respecto a la que se ha leído hasta nuestros días.²⁹

Notas

- ¹ Leyendo el § 4 nos podemos dar cuenta de cuántos y qué textos de Marx aún no se habían publicado. Véase también la parte final del segundo párrafo, donde se reproduce el proyecto completo para juzgar el alcance excepcional de la obra.
- ² Antes de 1999, año de la primera publicación de este artículo, las únicas excepciones verificadas en el curso de mis investigaciones en que se utilizaba la *MEGA*², eran N. Badaloni, *Dialectica del capitale*, Roma: Editori Riuniti, 1980, L. Calabi, *Introduzione a K. Marx, Manoscritti del 1861-1863*, Roma: Editori Riuniti, 1980, y A. Mazzone, "La temporalità specifica del modo di produzione capitalistico", en Aa. Vv., *Marx e i suoi critici*, Urbino: Quattroventi, 1987. Durante los años siguientes aparecieron otros libros: una compilación por A. Mazzone (*MEGA*², *Marx ritrovato*, Roma: 2002, que va pronto ser reeditada), otra compilación y una monografía por M. Musto (respectivamente: *Sulle tracce di un fantasma*, Roma: 2005; *Ripensare Marx e i marxismi*, Roma: 2011) y tres libros míos: *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del capitale* (Napoli, 2001), *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura* (Roma, 2006) y *Un nuovo Marx. Filologia ed interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica* (Roma, 2008).
- ³ Los más importantes son W. Vygodskij, *Introduzione ai "Grundrisse"*, Florencia: La Nuova Italia, 1974; título de la edición alemana de 1967: *Geschichte einer grossen Entdeckung* y W. Tuchscheerer, *Prima del "Capitale"*, Florencia: La Nuova Italia, 1980.
- ⁴ Véase Antonio labriola, "In memoria del Manifesto dei comunisti", en *Saggi sul materialismo storico*, Roma: Riuniti, 1977, pp. 31-32: "Pero aquel escrito que era el Manifesto [] si fue tantas y tantas cosas como sedimento de ideas diversas reducidas por primera vez a unidad intuitiva de sistema, y como cosecha de gérmenes capaces de un largo desarrollo, no fue ni pretendió ser, ni el código del socialismo, ni el catecismo del comunismo, ni el vademécum de la revolución proletaria [] El comunismo crítico, en

- verdad, comenzaba apenas con el *Manifiesto*; tenía que desarrollarse, y en efecto se ha desarrollado. El conjunto de doctrinas que hoy se suele llamar marxismo no ha alcanzado realmente la madurez hasta los años 60 y 70".
- ⁵ Véase C. Luporini, *Dentro Marx, il presente e la prospettiva*, ahora en F. Cassano (ed.), *Marxismo e filosofia in Italia, 1959-1971*, Bari: De Donato, 1976, p. 389.
- ⁶ Piénsese, por ejemplo, en los importantes estudios sobre *Wirkungsgeschichte* de G. M. Bravo.
- ⁷ Para la reconstrucción completa de la historia de la MEGA nos hemos basado en R. Jürgen, "Und sie bewegt sich doch! Die Fortsetzung der Arbeit an der MEGA unter dem Schirm der IMES", en *MEGA-Studien 1994/1*, Berlín, 1994, pp. 5-29 y R. Dlubek, "Die Entstehung der zweiten Marx-Engels-Gesamtausgabe im Spannungsfeld von".
- ⁸ Véase J. Rokitijskij, "Das tragische Schicksal von David Borisovic Rjasano", en *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1992*, Hamburgo.
- ⁹ Téngase en cuenta que la MEW, por ejemplo, contenía sólo parte de los manuscritos preparatorios de *El capital*.
- ¹⁰ Véase <<http://www.marxforschung.de/>>.
- ¹¹ Compárese, por ejemplo, *Beiträge zur Geschichte Arbeiterbewegung*, o bien *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*.
- ¹² Véase <<http://www.inkrit.de/hkwm/hkwm-index.htm>>.
- ¹³ También traducido y publicado en alemán, siempre por Argument-Verlag, con el título *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, en ocho volúmenes, aparecidos entre 1983 y 1989.
- ¹⁴ Se puede encontrar más información sobre las publicaciones y los sitios Web alemanes aquí: <<http://marxdialecticalstudies.blogspot.it/2010/12/german-websites-on-marx-sitografia.html>> y <<http://marxdialecticalstudies.blogspot.it/2010/12/recent-german-publications-on-marx.html>>. Nótese, además, que Argument-Verlag también ha iniciado la publicación en alemán de las obras completas de Gramsci.
- ¹⁵ En el debate occidental, en las últimas décadas sólo pocos libros intentan reconstruir la teoría del capital más en general (es decir, no limitándose sólo a la forma-valor), teniendo en cuenta las novedades de la MEGA²: E. Dussel, *La producción teórica del Marx* (México, 1985), *Hacia un Marx desconocido* (México, 1988) y *El último Marx* (México, 1990); J. Bidet, *Que faire du 'Capital'* (París, 1985) y *Explication et reconstruction du 'Capital'* (París, 2004); M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert* (Münster, 1999); R. Fineschi, *Ripartire da Marx* (Nápoles, 2001) y *Un nuovo Marx* (Roma, 2008).
- ¹⁶ Que ha servido de base para la traducción de la editorial Einaudi: K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, Turín: Einaudi, 1953.
- ¹⁷ Que ha servido de base para la traducción de Editori Riuniti: K. Marx, *Storia dell'economia politica. Teorie sul plusvalore I-III*, Roma: Editori Riuniti, 1993.
- ¹⁸ W. Jahn, "Werden die Theorien über den Mehrwert zu recht als der 4. Band des 'Kapitals' von Karl Marx betrachtet?", en *Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung*, núm. 1, Halle (Saale), 1976, pp. 55-63. Por otro lado, sobre esta cuestión se ha desarrollado un intenso debate en el cual no se puede entrar.
- ¹⁹ Véase la carta de Marx a Lasalle del 22 de febrero de 1858 en MEW 29, pp. 553-555, del 11 de marzo de 1858, en MEW 29, pp. 553-555.

- ²⁰ En italiano está disponible la parte que precede a *Theorien*, a cargo de Calabi, y traducida por la Compagnoni: K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- ²¹ Véase la carta de Marx a Kugelmann del 13 de octubre de 1866, en MEW 31, p. 534.
- ²² En realidad esto es exacto sólo para el tercer libro, pues para el segundo existían hasta siete manuscritos de Marx sobre los que Engels trabajó, y no únicamente el de 1863-1865.
- ²³ Sobre estos asuntos, véase R. Hecker, "New Perspectives Opened by the Publication of Marx's Manuscripts of Capital, Vol. II", y R. Roth, "Karl Marx's Original Manuscripts in the Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)", ambos en *Re-Reading Marx. New Perspectives after the Critical Edition*, R. Belloriore y R. Fineschi (eds.), Londres, 2009.
- ²⁴ En su edición en castellano, tuve en cuenta varios de estos asuntos. En Italiano, en las *Opere Complete*, vol. 31, en mayo ha parecido una nueva versión en la que se presentan todos los textos que Marx escribió para el primer libro, incluido el mencionado manuscrito inédito: K. Marx, F. Engels, *Opere Complete*, vol. 31: *Il capitale, libro I (1863-1890)*, R. Fineschi (ed.), Nápoles: La città del sole, 2012.
- ²⁵ A este tema se han dedicado ensayos como los de H. G. Backhaus, "Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 3", en *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 11*, Frankfurt: M., Suhrkamp, 1978, pp. 16-117; y R. Hecker, "Zur Entwicklung der Werttheorie von der 1. zur 3. Auflage des ersten Bandes des 'Kapitals' von Karl Marx (1867-1883)", en *Marx-Engels-Jahrbuch 10*, Berlín RDA, Dietz Verlag, 1987, pp. 147-198. Las contribuciones fundamentales de Backhaus están recogidas de forma unitaria en el volumen publicado recientemente: *Dialektik der Wertform*, Freiburg, 1997. Véase una reseña de este debate en R. Fineschi, "Dialectic of the Commodity and Its Exposition: The German Debate in the 1970s - A Personal Survey", en *Re-reading Marx*, Londres, 2009; y más en general, véase I. Elbe, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlín, 2008.
- ²⁶ Éstos figuran entre los temas centrales de la reflexión de V. Vygotskij—entre sus numerosas contribuciones, véase la ya citada *Introduzione ai "Grundrisse" di Marx*, Florencia: La Nuova Italia, 1974—y de W. Jahn, "Die Entwicklung der Ausgangstheorie der politischen Ökonomie des Kapitalismus in den Vorarbeiten zu Marx' -Kapital-", en "... unserer Partei einen Sieg erringen". *Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des "Kapitals" von Karl Marx*, Berlín DDR, 1978. Quisiera subrayar que no se está sosteniendo que el debate sobre la relación Marx-Hegel esté cerrado, sino que sólo ahora, a la luz de la filología marxiana y hegeliana, se puede plantear correctamente.
- ²⁷ Véase una reconstrucción del debate alemán sobre el "Capital en general" en mi "*Capital in general and 'Competition' in the Making of Capital: The German Debate*", en *Science & Society*, núm. 1, vol. 73. En cuanto a posiciones más recientes, véase M. Heinrich, "Capital in General and the Structure of Marx's Capital: New Insights from Marx's 'Economic Manuscripts of 1861-63'", en *Capital & Class*, 38, 63-79; C. Arthur, "Capital in General and Marx's Capital, in the Culmination of Capital", en *Essays on Volume III of Marx's 'Capital'*, Londres, 2002; F. Moseley, "The Development of Marx's Theory of the Distribution of Supplus-Value in the Manuscripts of 1861-63", en *Re-Reading Marx. New Perspective after The critical Edition*, Londres 2009; y mis "The Four Levels of Abstraction of Marx's Theory of Capital", en *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations*

of the 'Grundrisse' (en prensa). Una versión anterior está disponible en el internet) y *On Hegel's Methodological Legacy in Marx in Hegel's Logic and Marx's Capital* (en prensa).

- 28 Véase V. S. Vygodskij, "Überlegungen zu einigen Dogmen der Marx-Interpretation", en *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*. Hamburgo: Neue Folge, 1993, pp. 107-121.
- 29 Me apremia puntualizar que esto no significa en absoluto que cuanto se ha realizado hasta ahora deba descartarse *a priori*: parte de los resultados "históricos" pueden sostenerse al someterlos a una valoración crítico-filológica. Aquí se está hablando de la necesidad de realizar dicha valoración.

I JORNADA DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA

"En torno al TLC firmado entre Colombia y Estados Unidos"



Con el ánimo de observar filosóficamente la realidad colombiana y de volver la reflexión filosófica al debate público, **El Observatorio Filosófico de Colombia y la Asociación Colombiana de Filósofos**, invitamos a los filósofos colombianos y a todos aquellos que se encuentren de una u otra manera vinculados con la filosofía, a que compartan sus observaciones en la *I Jornada de Reflexión Filosófica*, que se realizarán este año con motivo de la celebración del Día Internacional de la Filosofía, designado por la UNESCO, según Resolución 33C/45.

En esta oportunidad invitamos a reflexionar al respecto del TLC firmado entre Colombia y Estados Unidos.

Apertura de convocatoria: 1 de junio

Cierre de convocatoria: 30 de septiembre

Pautas y proceso

- Los textos deberán ser enviados en formato Word al e-mail del Observatorio Filosófico de Colombia: ofcol.filosofia@gmail.com
- Las colaboraciones no deberán exceder las 4 cuartillas en letra Arial 12, interlineado 1,5.
- El texto deberá incluir nombre completo, más el correo electrónico, así como una breve reseña (ésta como nota al pie) con datos del autor.
- Si el texto contiene imágenes, deberán citar la procedencia de las mismas, a menos que sean originales.
- Se aceptan textos que ya hayan sido publicados siempre y cuando se cite la procedencia original y se cuente con el debido permiso para hacer uso de los mismos.

- Las referencias bibliográficas serán citadas a criterios del autor.
- El equipo organizador remitirá acuse de recibo por correo electrónico de los trabajos recibidos.
- Los textos serán sometidos a examen para evaluar su calidad y pertinencia.
- El informe de dictamen resolverá si el trabajo puede publicarse o no, o si precisa de correcciones, tras las cuales se procederá a evaluar de nuevo el trabajo.

Forma de Publicación

- Los textos seleccionados serán publicados paulatinamente en el blog del Observatorio Filosófico de Colombia, durante dos meses y finalmente se compilarán en una GACETA virtual (Los dos meses corresponden a las fechas comprendidas entre el cierre de la recepción de artículos y la celebración del Día Internacional de la Filosofía) y
- Sus autores serán convocados al coloquio, con motivo de la conmemoración del Día Internacional de la Filosofía.

Derechos de autor y condiciones

- Los autores de los textos poseen todos los derechos sobre los mismos; sin embargo, en caso de compartirlo o querer hacer uso de él, deberá citar su procedencia.
- El contenido de los textos será responsabilidad explícita de su autor; quedando claro que las opiniones de los colaboradores no implica necesariamente la opinión o postura oficial del Observatorio Filosófico de Colombia.

DIFUSIÓN Y RECEPCIÓN DEL "MANIFIESTO" EN ITALIA DESDE 1889 A 1945

marcello musto

A causa de conflictos teóricos o de acontecimientos políticos, el interés por la obra de Marx jamás ha sido constante y, cuando se ha manifestado, conoció indiscutibles momentos de declinación. Desde la "crisis del marxismo" a la disolución de la "Segunda Internacional", desde las discusiones sobre los límites de la teoría del plusvalor a las tragedias del comunismo soviético, las críticas a las ideas de Marx parecieron, en cada ocasión, superar definitivamente su horizonte conceptual. Siempre, sin embargo, hubo un "retorno a Marx". Constantemente se desarrolló nuevamente la necesidad de referirse a su obra que —a través de la crítica de la economía política, las formulaciones sobre la alienación o las brillantes páginas de los panfletos políticos— siguió ejerciendo una irresistible fascinación sobre seguidores y opositores. Y pese a que al finalizar el siglo se le decretó unánimemente en el olvido, desde hace algunos años a esta parte, inesperadamente, Marx se ha vuelto a presentarse sobre el palco de la historia. En efecto, está en curso una verdadera recuperación del interés a su respecto y en los estantes de las bibliotecas de Europa, los Estados Unidos y el Japón sus escritos son desempolvados cada vez más frecuentemente.

El redescubrimiento de Marx está basado en su persistente capacidad explicativa del presente y en el conservarse como instrumento indispensable para su comprensión y transformación. Frente a la crisis de la sociedad capitalista y las profundas contradicciones que la atraviesan, vuelve a interrogarse a aquel autor dejado de lado, muy apresuradamente, después de 1989.

Así, la afirmación de Jacques Derrida: "será siempre un error no leer, releer y discutir a Marx",² que hace apenas pocos años parecía una provocación aislada, ha pasado a ser cada vez más compartida. Desde finales de los años noventa, en efecto, diarios, periódicos, emisiones televisivas y radiofónicas no hacen sino discutir sobre el pensador más actual para nuestros tiempos: Carlos Marx. El primer artículo en esta dirección que tuvo cierto eco fue "The Return of Karl Marx", aparecido en *The New Yorker*.³ Llega después el turno de la BBC que, en 1990, confería a Marx el cetro del más grande pensador del milenio. Algunos años más tarde, un número de *Nouvel Observateur*

Marcello Musto

Investigador de filosofía y política en la Universidad York de Toronto (Canadá); autor del libro *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia. Manifestolibri*. Roma, 2005 y más recientemente de *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*. Routledge, Londres/Nueva York, 2008.

fue íntegramente dedicado al tema *Karl Marx - le penseur du troisième millénaire*?⁴ Y, poco después, Alemania rindió su tributo a aquél a quien había forzado al exilio durante cuarenta años: en 2004, quinientos mil telespectadores de la televisión nacional ZDF señalaron a Marx como la tercera personalidad alemana de todos los tiempos (y la primera, en la categoría “actualidad”) y, durante las últimas elecciones políticas, la conocida revista *Der Spiegel* lo presentaba en su tapa, titulado *Ein Gespenst kehrt zurück* (Un fantasma ha vuelto), con los dedos en signo de victoria.⁴ Completando esta curiosa reseña, está la encuesta realizada por el canal radiofónico BBC4, que ha asignado a Marx la palma de filósofo más amado por los escuchas ingleses.

También la literatura sobre Marx, casi completamente abandonada hace quince años, da difusas señales de retorno y, junto al florecer de significativos estudios nuevos, aparecen, en varias lenguas, opúsculos del tipo *Why Read Marx Today?* Análogo consenso logran las revistas internacionales abiertas a las contribuciones referidas a Marx y al marxismo, y se han puesto de moda encuentros, cursos y seminarios universitarios dedicados a este autor.

Finalmente, aunque sea tímidamente o en formas algo confusas, desde América Latina al movimiento altermundialista, una nueva demanda de Marx llega también desde el lado político.

Y una vez más, el texto marxiano que más que cualquier otro ha suscitado la mayor atención de lectores y estudiosos ha sido el *Manifiesto del Partido Comunista*. En 1998, en efecto, en ocasión del CV aniversario de su publicación, el *Manifiesto* de Marx y Engels ha sido impreso en decenas de nuevas ediciones en todos los rincones del planeta y celebrado no sólo como la más formidable previsión del desarrollo del capitalismo a escala mundial, sino también como el texto político más leído de la historia de la humanidad. Por tal motivo, puede resultar de interés volver a recorrer los acontecimientos que acompañaron su primera propagación en nuestro país.

El desconocimiento italiano

En Italia, las teorías de Marx han gozado de una popularidad extraordinaria. Inspirando a partidos, organizaciones sindicales y movimientos sociales, han influido más que cualquier otra en la transformación de la vida política nacional. Difundidas esas teorías en todos los campos de la ciencia y de la cultura, los han cambiado irreversiblemente en su orientación y en su mismo léxico. Contribuyendo a la toma de conciencia de la propia condición de las clases subalternas, han sido el principal instrumento teórico en el proceso de emancipación de millones de mujeres y de hombres.

El nivel de difusión que lograron puede ser parangonado al de muy pocos países. Es necesario interrogarse, por lo tanto, sobre el origen de esta notoriedad. Es decir, ¿cuándo se habló por primera vez de

“Carlos Marx”? ¿Cuándo aparece en los primeros escritos traducidos este nombre en los diarios a pie de página? ¿Cuándo se propagó su fama en el imaginario colectivo de los obreros y militantes socialistas? y, sobre todo ¿de qué modo y a través de qué circunstancias se desplegó la consolidación de su pensamiento?

Las primerísimas traducciones de los escritos de Marx, casi completamente desconocido durante los movimientos revolucionarios de 1848, aparecieron sólo en la segunda mitad de los años sesenta. Ellas, sin embargo, fueron poco numerosas y relacionadas solamente con la *Orientación* y con los *Estatutos* de “International Working Men's Association”.

Inició en este retardo, sin duda, el aislamiento de Marx y de Engels con respecto a Italia, país en el que, no obstante la fascinación que alimentaron por su historia y cultura y por la demostrada comunicación con su realidad, no tuvieron correspondientes epistolares sino hasta 1860, y efectivas relaciones políticas sino hasta 1870.⁶

Un primer interés en torno a la figura de Marx afloró sólo en coincidencia con la experiencia revolucionaria de la Comuna de París. Al “fundador y jefe general de la Internacional”,⁷ en efecto, la prensa nacional, así como la miríada de hojas obreras existentes, dedicaron en pocas semanas esbozos biográficos y la publicación de extractos de cartas y de resoluciones políticas (entre éstas, *La guerra civil en Francia*). También en esta circunstancia los escritos impresos —que, incluyendo los de Engels, alcanzaron el número de 85 sólo en el bienio 1871-1872— concernían exclusivamente a documentos de la “Internacional”, testimoniando una atención inicialmente política y sólo posteriormente de carácter teórico.⁸ Por otro lado, en algunos diarios aparecieron fantásticas descripciones que contribuyeron a conferir a su imagen una aureola legendaria: “Carlos Marx es un hombre astuto y valiente a toda prueba. Viaja veloz de un Estado a otro, continuos disfraces hacen que eluda la vigilancia de todos los espías policíacos de Europa”.⁹

La autoridad que comenzó a rodear su nombre fue tan grande como genérica.¹⁰ Durante este periodo, en efecto, manuales de propaganda difundieron las concepciones de Marx —o al menos las que presumían de tales— junto a las de Darwin y Spencer.¹¹ Su pensamiento es considerado sinónimo de legalismo¹² o de positivismo.¹³ Sus teorías fueron inverosímilmente sintetizadas con las que estaban en sus antípodas, de Fourier, Manzini y Bastiat.¹⁴ Su figura fue asociada —según el equívoco— con la de Garibaldi¹⁵ o la de Schaffle.¹⁶

El interés hacia Marx, además de aproximativo, no se traduce siquiera en adhesión a sus posiciones políticas. Entre los internacionalistas italianos —que en el enfrentamiento entre Marx y Bakunin tomaron posición de manera prácticamente compacta con este último—, en efecto, su elaboración siguió siendo casi desconocida y el conflicto en el seno de la “Internacional” fue recibido más como



un enfrentamiento personal entre ambos que como una confrontación teórica.¹⁷

A pesar de ello, en el siguiente decenio, signado por la hegemonía del pensamiento anarquista —al que le fue fácil imponerse en la realidad italiana, caracterizada por la ausencia de un capitalismo industrial, por la consiguiente aún limitada consistencia obrera, tanto como por la viva tradición conspirativa provista por la reciente revolución en el país¹⁸—, los elementos teóricos de Marx fueron afirmándose lentamente en las filas del movimiento obrero.¹⁹ Aún más, paradójicamente, tuvieron una primera divulgación a través de los propios anarquistas, que compartían completamente las teorías de la autoemancipación obrera y de la lucha de clases contenidas en los *Estatutos* y en las *Orientaciones* de la “Internacional”.²⁰ Ellos continuaron luego publicando a Marx abundantemente, en polémica con el socialismo que fue verbalmente revolucionario pero, en la práctica, legalista y revisionista. La más importante iniciativa realizada fue, sin duda, la publicación en 1879 del compendio del primer libro de *El capital*, al cuidado de Carlo Cafiero. Fue ésta la primera ocasión en la cual, si bien en forma popular, los principales conceptos teóricos de Marx pudieron comenzar a circular en Italia.

Los años ochenta y el “marxismo” sin Marx

Los escritos de Marx no fueron traducidos durante la década de 1880. Excepto poquísimos artículos aparecidos en la prensa socialista, las únicas obras publicadas fueron de Engels (*El socialismo utópico y el socialismo científico* en 1883 y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* en 1885) y vieron la luz —en ediciones de escasisíma difusión— sólo gracias a la tan terca como virtuosa iniciativa del socialista beneventano Pasquale Martignetti.

Por el contrario, comenzaron a ocuparse de Marx importantes sectores de la cultura oficial, que lo recibieron con menos prevenciones que las manifestadas, en cambio, en el ámbito alemán. Así, por iniciativa de los más importantes niveles editoriales y académicos, la prestigiosísima “Biblioteca dell’ economista”, la misma que Marx había consultado muchas veces en el curso de sus investigaciones en British Museum, publicó, entre 1882 y 1884 en fascículos separados y en 1886 en un volumen, el libro primero de *El capital*. Demostrando la inanidad del movimiento italiano, Marx toma conocimiento de esta iniciativa (que fue la única traducción de la obra realizada en Italia hasta después de la segunda guerra mundial) sólo casualmente y apenas dos meses antes de morir²¹ (y Engels, solamente en 1893).²²

Aun con todas las limitaciones que se ha intentado hasta aquí describir brevemente, la primera circulación del “marxismo” puede datarse precisamente en este periodo. Sin embargo, a causa del número reducidísimo de traducciones de los escritos de Marx y de su difícil

disponibilidad, esta difusión no llega casi nunca a través de las fuentes originales, sino a través de referencias indirectas, citas de segunda mano, compendios efectuados por la miríada de epígonos o presuntos continuadores, surgidos en poco tiempo.²³

Durante estos años se desarrolló un verdadero y propio proceso de ósmosis cultural, que alcanzó no sólo las diversas concepciones socialistas presentes en el territorio, sino también ideologías que con el socialismo no tenían nada que ver. Estudiosos, agitadores políticos y periodistas formaron sus propias ideas hibridando el socialismo con todos los otros instrumentos teóricos de que disponían.²⁴

Si el “marxismo” logró rápidamente afirmarse sobre otras doctrinas, también en razón de la ausencia de un socialismo italiano autóctono, el éxito de la homogenización cultural fue el nacimiento de un “marxismo” empobrecido y contrahecho.²⁵ Un “marxismo” *partout*. Sobre todo, un “marxismo” sin conocimiento de Marx, visto que los socialistas italianos que lo habían leído en sus textos originales podían contarse aún con los dedos de las manos.²⁶

Pese a ser elemental e impuro, determinista y en función de las contingencias políticas, este “marxismo” fue de todas maneras capaz de conferir identidad al movimiento de los trabajadores, a afirmarse en el Partido de los Trabajadores Italianos constituido en 1892 y hasta desplegar su propia hegemonía en la cultura y en la ciencia italiana.²⁷ Del *Manifiesto del partido comunista* no hay aún ningún indicio hasta el fin de los años ochenta. No obstante, ejercerá, junto con su principal intérprete, Antonio Labriola, una influencia importante en la ruptura con aquel “marxismo” adulterado que había, hasta entonces, caracterizado la realidad italiana.

Antes de hablar de ello, sin embargo, es necesario dar un paso atrás.

El prólogo a la primera edición del *Manifiesto del partido comunista* anunciaba su publicación “en inglés, francés, alemán, italiano, flamenco y danés”.²⁸ En realidad, este propósito no fue realizado o, como sería mejor afirmar, el *Manifiesto* deviene uno de los escritos más difundidos de la historia de la humanidad pero no según los planes de sus dos autores.

Las primeras ediciones del *Manifiesto* en Italia

La primera tentativa de traducción de “el *Manifiesto* en italiano y en español” fue emprendido en París por Hermann Ewerbeck, dirigente de la Liga de los Comunistas de la capital francesa.²⁹ Sin embargo, con años de distancia, en *Herr Vogt*, Marx señaló erróneamente la existencia de una edición italiana,³⁰ empresa que no fue jamás realizada. Del proyecto inicial, la única traducción posterior fue la inglesa en 1850, precedida por la suiza de 1848. Posteriormente, después de las derrotas de las revoluciones del bienio 1848-1849, el *Manifiesto* fue olvidado.



Las únicas reimpresiones, dos en los años cincuenta y tres en los años sesenta del siglo XIX, aparecieron en lengua alemana y para la aparición de nuevas traducciones será necesario esperar una veintena de años. En 1869, en efecto, se dio a la imprenta la edición rusa y en 1871 la serbia. En el mismo periodo, en Nueva York vieron la luz la primera versión inglesa publicada en los Estados Unidos (1871) y la primera traducción francesa (1872). En 1872 aparece en Madrid la primera traducción española, seguida, al año siguiente, de la portuguesa procedente de esta última.

Al tiempo, en Italia, el *Manifiesto* es todavía desconocido. Su primer breve exposición, compuesta por resúmenes y extractos del texto, aparece en 1875, en la obra de Vito Cusumano, *Le scuole economiche della Germania in rapporto alla questione sociale*.

En ella se podía leer que: "desde el punto de vista del proletariado este programa es tan importante como la *Déclaration des droits des hommes* para la burguesía: es uno de los hechos más importantes del siglo XIX, uno de aquellos hechos que caracterizan, que dan nombre y dirección a un siglo".³¹ Después, las referencias al *Manifiesto* fueron poco frecuentes.

Sin embargo, el escrito está citado, en 1883, en los artículos que dieron noticia de la desaparición de Marx. La hoja socialista *La Plebe* lo señalaba como uno "de los documentos fundamentales del socialismo contemporáneo [...] símbolo de la mayoría del proletariado socialista de Occidente y de América del Norte".³² El periódico burgués *Gazzetta Piemontese*, en cambio, presentaba a Marx, como el autor del "famoso *Manifiesto de los comunistas*, que deviene el lábaro del socialismo militante, el catecismo de los desheredados, el evangelio sobre el cual votan, juran, combaten los obreros alemanes y la mayor parte de los obreros ingleses".³³ A pesar de estas apreciaciones, su edición debería sin embargo esperar todavía. En 1885, después de haber recibido una copia del *Manifiesto* por Engels, Martignetti realizó su traducción.

No obstante, por falta de dinero, la edición jamás fue publicada. La primera traducción italiana aparece, con más de cuarenta años de retardo, en 1889, año en el cual habían sido ya publicadas varias ediciones en alemán, doce en ruso, once en francés, ocho en inglés, cuatro en español, tres en danés (la primera en 1884), dos en suizo, y una (respectivamente) en lengua portuguesa, checa (1882), polaca (1883), noruega (1886) e yiddish (1889). El texto italiano fue dado a la imprenta con el título de *Manifiesto de los socialistas redactado por Marx y Engels*, en diez entregas entre agosto y noviembre, en el diario democrático de Cremona *L'Eco del popolo*.

Esta versión, empero, se distingue por la pésima calidad, ya que omite los prefacios de Marx y Engels, la tercera sección ("Literatura socialista y comunista") y diversas partes que fueron eliminadas o resumidas. Por otro lado, la traducción de Leonida Bissolati, a



partir de la edición alemana de 1883 y confrontada con la francesa en 1885, revisada por Laura Lafargue, simplificaba las expresiones más complicadas. Por lo tanto, más que de una traducción, se trató de una popularización del escrito, con un cierto número de pasajes textualmente traducidos.³⁴

La segunda edición italiana, que fue la primera en aparecer encuadrada, llega en 1891. La traducción, procedente de la versión francesa de 1885 del diario parisino *Le socialiste*, y el prefacio fueron obra del anarquista Pietro Gori. El texto se destaca por la ausencia del prólogo y por los diversos errores que presenta. El editor Flaminio Fantuzzi, cercano también a las posiciones anarquistas, advirtió a Engels de esta situación después de haberse impreso el texto, y éste, en una carta a Matignetti, expresó su particular fastidio por los "prefacios del desconocido tipo Gori".³⁵

La tercera traducción italiana apareció en 1892, como *folletín* en el periódico *Lotta di classe* de Milán. Esta versión, que se presentaba como la "primera y única traducción italiana del *Manifiesto*, que no es una traición",³⁶ fue dirigida por Pompeo Bettini sobre la edición alemana de 1883. Aunque también presentaba errores y simplificaciones de algunos pasajes, se afirmó decididamente sobre las otras, tuvo numerosas reediciones hasta 1926 y puso en marcha el proceso de formación de la terminología marxista en Italia.³⁷

Al año siguiente, con algunas correcciones y mejoras de estilo, y con la indicación de que "la versión completa [había sido] hecha sobre la quinta edición alemana (Berlín, 1891)",³⁸ esta traducción aparece encuadrada con mil copias. En 1896 se reimprimen dos mil ejemplares. El texto contenía los prefacios de 1872, 1883 y 1890, traducidos por Felippo Turatti, director de *Critica Sociale*, por entonces la principal revista del socialismo italiano, y el adecuado proemio *Al lettore italiano* que habían logrado obtener de Engels para la ocasión, a fin de poder distinguir la nueva edición de la que la había precedido. Este prefacio a la edición italiana fue el último escrito para el *Manifiesto* por uno de sus autores.

En los años siguientes fueron publicadas otras dos ediciones que, aunque privadas de las indicaciones del traductor, reemplazaban decididamente la versión de Bettini. La primera, a la que sin embargo le faltaban el prefacio y la tercera sección, fue realizada para tener del *Manifiesto* una edición popular y barata. Fue promovida, en ocasión del 1 de mayo de 1897, por la revista *Era Nuova* y aparece en Diano Marina (Liguria) con ocho mil ejemplares. La segunda, sin prefacios, en Florencia en 1901 por el editor Nerbini.

El *Manifiesto* entre finales de 1800 y el fascismo

En los años noventa, el proceso de difusión de los escritos de Marx y Engels obtiene un gran progreso. La consolidación de las estructuras

editoriales de lo que había devenido el Partido Socialista Italiano, la obra desarrollada por los numerosos periódicos y editores pequeños y la colaboración de Engels a la *Critica Sociale* fueron circunstancias que contribuyeron a un mayor conocimiento de la obra de Marx. Ello no bastaba, no obstante, para contener el proceso de alteraciones que acompañaba su divulgación. La elección de combinar las concepciones de Marx con las teorías más disparatadas fue una obra de aquel fenómeno denominado "socialismo de cátedra" como del movimiento obrero, cuyas contribuciones teóricas, aunque de cierta importancia, se caracterizaban aún por un estrechísimo conocimiento de los escritos marxianos.

Marx había asumido ya una indiscutible notoriedad, pero era todavía considerado un *primus inter pares* en la multitud de los socialistas existentes.³⁹ Sobre todo, fue puesto en circulación por pésimos intérpretes de su pensamiento. Entre todos, valga de ejemplo quien fue considerado "el más socialista, el más marxista [...] de los economistas italianos":⁴⁰ Achille Loria, corrector y perfeccionador de aquel Marx que ninguno conocía lo bastante como para decir en qué había sido corregido o perfeccionado. Dado que es conocida la descripción pintada por Engels en el "Prefacio" al libro tercero de *El capital* —"imprudencia ilimitada, agilidad de anguila para escaparse en situaciones insostenibles, heroico desdén por las patadas recibidas, rapidez para apropiarse de productos ajenos..."⁴¹— para mejor describir la falsificación sufrida por Marx puede ser útil recordar una anécdota escrita en 1896 por Benedetto Croce. En 1867, en Nápoles, en ocasión de la constitución de la primera sección italiana de la "Internacional", un desconocido personaje extranjero, "muy alto y muy rubio, con el modo de los viejos conspiradores y de hablar misterioso", intervino para convalidar el nacimiento del círculo. Todavía muchos años después, un abogado napolitano presente en el encuentro, estaba convencido que "aquel hombre alto y rubio había sido Carlos Marx"⁴² y nos dio un gran trabajo lograr convencerlo de lo contrario. Dado que en Italia muchos conceptos marxianos fueron introducidos por el "ilustre Loria",⁴³ se puede concluir que lo que ha sido inicialmente divulgado haya sido un Marx desnaturalizado, un Marx, también "alto y rubio".⁴⁴

Tal realidad cambió sólo gracias a la obra de Labriola, quien por primera vez introdujo en Italia el pensamiento marxiano de manera auténtica. Más que ser interpretado, actualizado o "completado" con otros autores, se puede afirmar que, gracias a él, Marx es descubierto por vez primera.⁴⁵ Esta empresa llega a través de *Saggi sulla concezione materialistica della storia*, publicados por Labriola entre 1895 y 1897. El primero de éstos, *In memoria del Manifesto dei comunisti*, consistía precisamente en un estudio sobre la génesis del *Manifesto* que, a consecuencia de la aprobación aportada por Engels poco antes

de su muerte,⁴⁶ lo convierte en el más importante comentario e interpretación oficial desde el lado "marxista".

Muchas de las limitaciones de la realidad italiana pudieron entonces afrontarse. Según Labriola, la revolución "no puede resultar de la sublevación de una turba guiada por algunos, sino que debe ser y será el resultado de los mismos proletarios".⁴⁷ "El comunismo crítico —que para el filósofo napolitano era el nombre más adecuado para describir las teorías de Marx y Engels— no fabrica las revoluciones, no prepara las insurrecciones, no arma las sublevaciones [...] no es, en suma, un seminario en el que se forme el estado mayor de los capitanes de la revolución proletaria; sino que es sólo la conciencia de tal revolución".⁴⁸ *El Manifesto*, entonces, no es "el vademécum de la revolución proletaria";⁴⁹ sino el instrumento para desenmascarar la ingenuidad que se piensa posible "sin revolución, o sea, sin cambios fundamentales de la estructura elemental y general de la sociedad".⁵⁰

Con Labriola, el movimiento obrero italiano tiene, finalmente, un teórico capaz de conferir al mismo tiempo dignidad científica al socialismo, de compenetrar y revigorizar la cultura nacional, de medirse con los máximos niveles de la filosofía y del marxismo europeo. Sin embargo, el rigor de su marxismo, problemático por las inmediatas circunstancias políticas y crítico de los compromisos teóricos, lo hizo también impracticable.⁵¹

A caballo entre dos siglos, en efecto, la publicación de *La filosofía de Marx* de Giovanni Gentile (libro señalado luego por Lenin como "digno de atención"⁵²), de los escritos de Croce que proclamaban la "muerte del socialismo"⁵³ y —del lado militante— de los trabajos de Francesco Saverio Merlino⁵⁴ y de Antonio Graziadei,⁵⁵ hicieron soplar también en Italia el viento de "la crisis del marxismo". En el Partido Socialista italiano, sin embargo, no había —como en Alemania— un "marxismo" ortodoxo y, en realidad, el enfrentamiento se produjo entre dos "revisionismos", uno reformista y el otro sindical-revolucionario.⁵⁶

En este mismo período, a partir de 1899 y hasta 1902, hubo un proliferar de traducciones de Marx y Engels que proveyeron al lector italiano buena parte de las obras en ese tiempo disponibles. Fue en ese contexto que, en 1902, como apéndice a la tercera edición del escrito de Labriola *In memoria del Manifesto dei comunisti*, aparece una nueva traducción del *Manifesto*, la última realizada en Italia hasta el fin de la segunda guerra mundial. Ésta, cuya paternidad fue asignada por algunos a Labriola y por otros a su mujer Rosalía Carolina De Sprenger, contenía algunas inexactitudes y omisiones retomadas en otras pocas reediciones del escrito.

La versión más utilizada hasta el fin de la segunda posguerra fue, entonces, la de Bettini, reproducida en numerosas reimpressiones. A una primera de 1910, le siguieron varias al cuidado de la "Società Editrice Avanti", devenida el principal vehículo de propaganda del



Partido Socialista. En particular, dos en 1914, la segunda de las cuales incluía *I fondamenti del comunismo* de Engels. Todavía entre 1914 y 1916 (reimpresión en el bienio 1921-1922) aparece introducida en el primer tomo de la edición de las *Opere* de Marx y Engels que, confirmando la confusión general dominante, en Italia —como en Alemania— fueron recogidas junto con las de Lasalle. Después, en 1917, por dos veces en 1918 con un apéndice que contenía los 14 puntos de la Conferencia de Kienthal y el Manifiesto de la Conferencia de Zimmerwald, en 1920 (con dos reimpresiones en 1922) en una traducción realizada por Gustavo Sacerdote y, finalmente, en 1925. A estas ediciones *Avanti*, se agregan otras siete reimpresiones de casas editoriales menores, entre 1920 y 1926.

Durante la primera década del siglo, el “marxismo” fue desplazado de la práctica política cotidiana del Partido Socialista italiano. En un famoso debate parlamentario de 1911, en efecto, el presidente del Consejo, Giovanni Giolitti, podría afirmar: “el Partido Socialista ha moderado bastante su programa. Carlos Marx ha sido enviado al desván”.⁵⁷ Los comentarios sobre textos de Marx, que sólo poco tiempo antes habían inundado el mercado librero, se retrajeron. Si se excluye el “retorno a Marx” de los estudios filosóficos de Rodolfo Mondolfo⁵⁸ y pocas otras excepciones, lo mismo se verificó durante los años 1910. En cuanto a las iniciativas provenientes desde otras realidades, el campo burgués hacía tiempo que había celebrado la “disolución del marxismo”, mientras en la Iglesia católica las condenas prejuiciosas prevalecieron largamente sobre las tentativas de análisis.

En 1922 irrumpe la barbarie fascista. Desde 1923, todos los ejemplares del *Manifiesto* fueron retirados de las bibliotecas públicas y universitarias. En 1924 todas las publicaciones de Marx y las ligadas al movimiento obrero fueron arrojadas al fuego.⁵⁹ Las leyes “fascistísimas” de 1926, finalmente decretaron la disolución de los partidos de oposición y dieron inicio al periodo más trágico de la historia italiana moderna.

Si se excluyen algunas ediciones ilegales dactilografiadas o mimeografiadas, los pocos escritos de Marx publicados en lengua italiana entre 1926 y 1946 aparecieron en el exterior (entre éstas se señalan dos versiones del *Manifiesto* impresas en Francia, en 1931 y en 1939, y otra publicada en Moscú en 1944, con una nueva traducción de Palmiro Togliatti). Únicas excepciones a esta conjura del silencio fueron tres diversas ediciones del *Manifiesto del Partido Comunista*. Dos de éstas aparecieron “para uso de los estudiosos” y con derecho de consulta sólo a través de una solicitud previa, en 1934. La primera en el volumen compilado *Politica ed economia*, que recoge, junto al de Marx, textos de Labriola, Loria, Pareto, Weber y Rimmel; la traducción era la de Bettini revisada por Robert Michels.⁶⁰ La segunda en Florencia, en la versión de Labriola, en otro volumen colectivo, *Le carte dei diritti*, primero de la colección “Classici del liberalismo e del socialismo”. Por

último, en 1938, esta vez al cuidado de Croce, como apéndice a una compilación de los ensayos de Labriola, con el título de *La concezione materialistica della storia*, en la traducción por él mismo realizada. El volumen comprendía también un ensayo de Croce, devenido después famoso, con el título mucho más explícito: *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*. El filósofo idealista, sin embargo, se equivocaba.

El “marxismo” italiano no estaba muerto, sino solamente prisionero en los *Quaderni del carcere* de Antonio Gramsci⁶¹ que pronto habrían de desplegar todo su valor teórico y político.

Con la liberación del fascismo, el *Manifiesto* recomenzó a aparecer en diversas ediciones. Federaciones provinciales del Partido Comunista Italiano, iniciativas individuales y de pequeñas casas editoras en la Italia meridional ya liberada, dieron al texto de Marx y Engels una nueva savia. Tres ediciones aparecieron en 1943 y ocho en 1944. Y luego en los años sucesivos: desde nuevas ediciones publicadas al final de la guerra, en 1945, al *exploit* de 1948, en ocasión del centenario.

Vitalidad del Manifiesto

Recorriendo la historia de la edición italiana del *Manifiesto del Partido Comunista* resalta, con evidencia, el enorme retardo con el cual fue publicado. Contrariamente a muchos países donde el *Manifiesto* fue el primer escrito de Marx y Engels en ser traducido, en Italia aparece sólo después de otras obras.⁶² También su influencia política fue modesta y no incide nunca directamente sobre los principales documentos del movimiento obrero. Mucho menos fue determinante en la formación de la conciencia política de los dirigentes socialistas. Sin embargo, fue de mucha relevancia para los estudiosos (se ha visto el caso de Labriola) y, a través de sus ediciones, desarrolló un rol importante entre los militantes, hasta devenir la referencia teórica privilegiada.

A 150 años de su publicación, puesto en examen por un número ya incalculable de exégetas, opositores y seguidores de Marx, el *Manifiesto* ha atravesado las más variadas estaciones y ha sido leído de los modos más diversos. Piedra miliar del “socialismo científico” o plagio del *Manifeste de la démocratie* de Víctor Considerant; texto incendiario culpable de haber fomentado el odio entre las clases en el mundo o símbolo de liberación del movimiento obrero internacional; clásico del pasado u obra anticipadora de la realidad actual de la “globalización capitalista”. Cualquiera que sea la interpretación que se proponga, una cosa es cierta: poquísimos otros escritos en la historia pueden jactarse de análoga vitalidad y difusión. Aún hoy, en efecto, el *Manifiesto* continúa siendo impreso y dando que hablar tanto en América Latina como en China; en los Estados Unidos como en toda Europa.



Si la perpetua juventud de un escrito está en su capacidad de saber envejecer o de ser siempre capaz de estimular nuevos pensamientos, se puede entonces afirmar que el *Manifiesto* posee sin duda esta virtud.

Notas

- 1 Cfr. Gian Mario Bravo, *Marx e il marxismo nella prima sinistraliana*, en Marcello Musto (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Roma, Manifestolibri, 2006 (2005), p. 97.
- 2 Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994, p. 22.
- 3 Cfr. John Cassidy, *The Return of Karl Marx*, in *The New Yorker*, ottobre 20/27 1997, pp. 248-259.
- 4 Cfr. *Le Nouvel Observateur*, ottobre/novembre, 2003.
- 5 Cfr. *Der Spiegel*, 22 August, 2005.
- 6 Cfr. Giuseppe Del Bo (a cura di), *La corrispondenza di Marx e Engels con italiani (1848-1895)*, Milano, Feltrinelli, 1964, pp. IX-XXI.
- 7 "Carlo Marx capo supremo dell'Internazionale", in *Il proletario Italiano* (Torino), 27 luglio 1871.
- 8 Cfr. Roberto Michels, *Storia del marxismo in Italia*, Roma, Luigi Mongini Editore, 1909, p. 15, que subraya como "originariamente fue el Marx político que impulsa poco a poco a los italianos a ocuparse también del Marx científico".
- 9 *Carlo Marx capo supremo dell'Internazionale*, cit.
- 10 Cfr. Renato Zangheri, *Storia del socialismo italiano*, volume I, Torino, Einaudi, 1993, p. 338.
- 11 Como ejemplo del caso puede verse el manual de Oddino Morgari, *L'arte della propaganda socialista*, Libr. Editr. Luigi Contigli, Firenze, 1908 (2ª ediz.), p. 15. Proponía a los propagandistas del partido utilizar este modo de aprendizaje: leer en primer lugar un resumen cualquiera de Darwin o de Spenser que dará al estudioso la dirección general del pensamiento moderno; después vendrá Marx a completar la "formidable tríada" que comprenderá dignamente el "evangelio de los socialistas contemporáneos". A propósito cfr. Roberto Michels, *Storia del marxismo in Italia*, op. cit., p. 102.
- 12 Ivi, p. 101.
- 13 Véase el escrito muy difundido de Enrico Ferri, *Socialismo e scienza positiva. Darwin, Spence, Marx*, Roma, Casa Editrice Italiana, 1894. En su prefacio el autor italiano afirmaba: "entiendo probar como el socialismo Marxista [...] no es sino lo completamente práctico y fecundo, en la vida social, de la revolución científica [...] decidida y disciplinada de las obras de Carlo Darwin e Erberto Spencer".
- 14 Cfr. Gnocchi Viani, *Il socialismo moderno*, Milano, Casa di pubblicità Luigi Pagni, 1886. A propósito, véase la crítica a Gnocchi Viani de Roberto Michels, *Storia critica del movimento socialista italiano. Dagli inizi fino al 1911*, Firenze, Società An. Editrice "La voce", 1926, p. 136.
- 15 A modo de ejemplo, véase la carta de la "Associazione democratica di Macerata" a Marx del 22 de diciembre de 1871. Esta organización propone a Marx como "triunviro onorario insieme ai cittadini Giuseppe Garibaldi e Giuseppe Mazzini", in Giuseppe Del Bo (a cura di), op. cit., p. 166. Al reportar la noticia a Wilhelm Liebknecht, el 2 de enero de 1872, Engels escribe: "Una sociedad de Macerata en la Romagna ha nominado

- como sus 3 presidentes honorarios a: Garibaldi, Marx y Mazzini. Esta confusión refleja fielmente el estado de la opinión pública entre los obreros italianos. Sólo falta Bakunin para completar el cuadro", *MEW*: 33, Berlín, Dietz Verlag, 1966, p. 368.
- 16 Cfr. Roberto Michels, *Storia del marxismo in Italia*, op. cit., p. 101, que revela como "a los ojos de muchos Schäffle pasó por el más auténtico de todos los marxistas".
- 17 Cfr. Paolo Favilli, *Storia del marxismo italiano. Dalle origini alla grande guerra*, Milano, FrancoAngeli, 2000 (1996), p. 50.
- 18 Cfr. Paolo Favilli, *Storia del marxismo italiano. Dalle origini alla grande guerra*, cit., p. 45.
- 19 Ivi, p. 42.
- 20 Ivi, pp. 59-61.
- 21 Cfr. Tullio Martello a Karl Marx, 5 gennaio 1883, in Giuseppe del Bo (a cura di), op. cit., p. 294.
- 22 Cfr. Filippo Turati a Friedrich Engels, 1 giugno 1893, in ivi, pp. 479-480.
- 23 Cfr. Roberto Michels, op. cit., p. 135, que afirma como, en Italia, el marxismo no brota, "en la casi totalidad de sus adeptos, de un profundo conocimiento de las obras científicas del maestro, sino de contactos hechos un poco por cada lado con escritos políticos o cualquier resumen de economía hecho por otro y a menudo, lo que es peor, a través de sus epígonos de la social-democracia alemana".
- 24 Cfr. Antonio Labriola, *Discorrendo di socialismo e filosofia*, in *Scritti filosofici e politici*, a cura di Franco Sbarberi, Torino, Einaudi, 1973, p. 731, que afirmaba como "muchos de los que en Italia se hacen socialistas, y no como simples agitadores, discursistas o candidatos, sienten que es imposible persuadir científicamente, si no es relacionándola de cualquier modo o a través de la remanente concepción genética de las cosas, que está más o menos en el fondo de todas las ciencias. De aquí la manía que hay en muchos de pescar dentro del socialismo todo aquel resto científico de la que más o menos disponen".
- 25 Cfr. Gian Mario Bravo, op. cit., p. 103.
- 26 Cfr. Roberto Michels, op. cit., p. 99.
- 27 Cfr. Benedetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, Laterza, 1967, pp. 146 e 148.
- 28 Friedrich Engels, Karl Marx, *Manifest der kommunistischen Partei*, *MEW* 4, Dietz Verlag, Berlín 1959, p. 461.
- 29 Cfr. Friedrich Engels a Karl Marx, 25 aprile, 1848, *MEGA*² III/2, p. 153.
- 30 Cfr. Karl Marx, *Herr Vogt*, *MEGA*² I/18, p. 107.
- 31 Vito Cusumano, *Le scuole economiche della Germania in rapporto alla questione sociale*, Prato, Giuseppe Marghieri Editore, 1875, p. 278.
- 32 En *La Plebe* (Milano), aprile, 1883, n. 4.
- 33 Dall'Enza: *Carlo Marx e il socialismo scientifico e razionale*, in *Gazzetta Piemontese* (Torino), 22 marzo, 1883.
- 34 Cfr. Bert Andréas, *Le Manifeste Communiste de Marx et Engels*, Milano, Feltrinelli, 1963, p. 145.
- 35 Friedrich Engels a Pasquale Martignetti, 2 aprile, 1891, in *mew* 38, Berlín, Dietz Verlag, 1964, p. 72.
- 36 En *Lotta di classe* (Milano), 1892, n. 8.
- 37 Cfr. Michele A. Cortellazzo, *La diffusione del Manifesto in Italia alla fine dell'Ottocento e la traduzione di Labriola*, in *Cultura Neolatina*, 1981, n. 1-2, p. 98, que afirma: "1892 es el



separa aguas que divide el conjunto de las traducciones ochocentescas del *Manifiesto* en dos campos bien distintos: al otro lado del cual quedan las traducciones aproximativas, lagunosas y largamente deudoras de las versiones extranjeras, más importantes por su valor de primeros documentos de la difusión del texto en Italia que por la calidad de la traducción; de este lado las traducciones completas y escrupulosas que, también por su tirada, influyeron decididamente en la difusión del marxismo en Italia".

- ³⁸ Carlo Marx, Friedrich Engels, *Il Manifesto del Partito Comunista*, Milano, Uffici della Critica Sociale, 1893, p. 2.
- ³⁹ Cfr. Gaetano Arfé, *Storia del socialismo italiano (1892-1926)*, Milano, Mondadori, 1977, p. 70.
- ⁴⁰ Filippo Turati ad Achille Loria, 26 dicembre, 1890, in *Appendicea Paolo Favilli. Il socialismo italiano e la teoria economicadi Marx (1892-1902)*, Nápoles, Bibliopolis, 1980, pp. 181-182.
- ⁴¹ Friedrich Engels, *Vorwort* a Karl Marx, *Das Kapital. Dritter Band*, MEGA II/15, p. 21.
- ⁴² Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Nápoles, Bibliopolis, 2001, p. 65.
- ⁴³ Friedrich Engels, *op. cit.*, p. 21.
- ⁴⁴ Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 65.
- ⁴⁵ Cfr. Antonio Labriola a Benedetto Croce, 25 maggio, 1895, in Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 269. Al respecto, véase también Mario Tronchetti, *Tra materialismodialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, in Alberto Caracciolo, Gianni Scalia (a cura di), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milano, Feltrinelli, 1959, p. 148.
- ⁴⁶ "Todo muy bien, sólo algún pequeño error de hecho y al inicio un estilo un poco demasiado erudito. Es muy curios ver el resto", in Friedrich Engels a Antonio Labriola, 8 luglio, 1895, *MEW* 39, Berlín, Dietz Verlag, 1968, p. 498.
- ⁴⁷ Cfr. Antonio Labriola, *In memoria del Manifesto dei comunisti*, in id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 507.
- ⁴⁸ Ivi, p. 503.
- ⁴⁹ Ivi, p. 493.
- ⁵⁰ Ivi, pp. 524-525.
- ⁵¹ Cfr. Eugenio Garin, *Antonio Labriola e i saggi sul materialismo storico*, in Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Bari, Laterza, 1965, p. XLVI.
- ⁵² Vladimir Illich Lenin, *Karl Marx*, in *Opere*, volume XXI, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 76.
- ⁵³ Al respecto, véase el ensayo de Benedetto Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, in Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., pp. 265-305.
- ⁵⁴ Cfr. Francesco Saverio Merlino, *L'utopia collettivista e la crisi del socialismo scientifico*, Milano, Treves, 1897; Francesco Saverio Merlino, *Pro e contro il socialismo. Esposizione critica dei principi e dei sistemi socialisti*, Milano, Treves, 1897.
- ⁵⁵ Cfr. Antonio Graziadei, *La produzione capitalistica*, Torino, Bocca, 1899.
- ⁵⁶ Cfr. Roberto Michels, *Storia del marxismo in Italia*, cit., p. 120.
- ⁵⁷ La frase fue pronunciada por Giolitti en el parlamento, el 8 de abril de 1911. Véanse los *Atti parlamentari*, Camera dei Deputati, Sessione 1909-1913, vol. XI, p. 13717. Al

- respecto, véase Enzo Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica*, Milano, Feltrinelli, 1964, pp. 131-132.
- ⁵⁸ Cfr. Rodolfo Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Torino, Einaudi, 1968.
- ⁵⁹ Cfr. Antonio Gramsci, *La costruzione del partito comunista (1923-1926)*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 475-476.
- ⁶⁰ Las modificaciones a la versión de Bettini contenidas en esta nueva edición fueron una verdadera y propia tentativa de deformación y supresión de algunas partes del texto, para hacerlo menos peligroso y más conforme a la ideología fascista. Al respecto, cfr. Franco Cagnetta, *Le traduzioni italiane del "Manifesto del partito comunista"*, in *Quaderni di Rinascita*, 1949, n. 1: *Il 1848*, pp. 28-29.
- ⁶¹ Cfr. Enzo Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, cit., p. 23.
- ⁶² La cronología de las ediciones de los escritos mayores de Marx y Engels hasta la publicación del *Manifiesto del partito comunista* es la siguiente: 1871. Karl Marx, *La guerra civile in Francia*; 1873. Friedrich Engels, *Dell'autorità*; 1873. Karl Marx, *Dell'indifferenza in materia politica*; 1879. Carlo Cafiero, *Il capitale di Carlo Marx brevemente compendiato da Carlo Cafiero*; 1882-84. Karl Marx, *Il capitale*; 1883. Friedrich Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*; 1885. Friedrich Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*; 1889. Karl Marx-Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista* (traduzione Bissolati); 1891. Karl Marx-Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista* (traduzione Gori); 1892. Karl Marx-Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista* (traduzione Bettini).



PARA CONTINUAR LA ANTROPOFAGIA DE UN CALIBÁN

HOMENAJE A ARTURO ANDRÉS ROIG

horacio cerutti-guldberg¹

¿Cómo hacerle justicia a un Calibán de fuste como Arturo Andrés Roig (1922-2012), cuyo reciente fallecimiento nos ha dejado en ascuas a quienes lo sentimos siempre cercano, caminando juntos, arriesgándonos responsablemente en la quijotesca aventura de la vida? Sólo mediante la antropofagia, en su sentido más ritual y respetable. ¿Resultará acaso necesario consignar que calibanismo y antropofagia son propuestas nuestroamericanas (uruguayo-cubanas y brasileñas) imperdibles?² Y es que nos resta mucho por asimilar de los aportes intelectuales quizá inagotables de Arturo y el único modo de hacerlo lealmente es recreándolos e impulsándolos, si cabe, más allá de sus enunciaciones, bajo nuestras perspectivas y alcances de enanos en hombros de gigante, para continuar con metáforas cargadas de polisemias.

Le he dado muchas vueltas en estos días aciagos a la búsqueda de novedosas estrategias de homenaje sugerente, apetecibles sobre todo para él. Supongo —y aquí me arriesgo totalmente— que ésta le hubiera gustado. Cuando tuve ocasión de compartirle el borrador de lo que sería mi *Filosofando y con el mazo dando*, a finales de 2007 en su casa de Mendoza, me comentó, entre otros valiosos señalamientos, que le parecía mejor dejar fuera unas reflexiones y escudriñamientos que yo efectuaba sobre los antecedentes de su giro lingüístico. Si no mal recuerdo, me sugirió algo así como: eso es para otro trabajo específico. Por supuesto, no es éste ese trabajo específico, el cual dejo todavía pendiente. Lo que quiero hacer aquí es compartir generosamente —como siempre hicimos con él— algunas reflexiones, las cuales —a reserva de que alcance a concretar mi propia investigación en su momento— puedan ahora mismo incitar a otras y otros lectoras y lectores a abordar facetas poco examinadas de su obra. Tengo plena conciencia de que me desmarco, así, de valiosos esfuerzos por brindar una visión del conjunto más o menos articulado de sus reflexiones. Y no es por jugarle al “niño rebelde”, sino para mostrar la fecundidad de rastrear estas aristas, no fácilmente accesibles, relacionadas con los vericuetos de sus reflexiones y las fuentes en las que abrevó, siempre con una recepción muy específica, como no puede ser de otro modo. Por supuesto, trataré de no repetir aquí lo ya avanzado en otros trabajos, particularmente en *Filosofando...*³ El punto nodal que quisiera destacar es que su giro lingüístico, semiótico, discursivo,

Horacio

Cerutti-Guldberg

Catedrático de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (antes Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos) y profesor de Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras. Ha recibido el estímulo catedrático nivel II y el de investigador nacional nivel II (Conacyt).

Para continuar la antropofagia
narrativo, habléstico, palabrero o voceador no constituye una propuesta reduccionista o una sugerencia de fuga del proceso histórico, sino un complemento inherente al nivel productivo de los seres humanos. Así lo pensó Arturo y atisbar algunas aristas del complejo entramado en el cual surgió pueden ayudarnos a contar con una visión más pertinente de su esfuerzo y a echarle ganas a las tareas pendientes. ¿Debo añadir que éstas no son sólo ni prioritariamente académicas y sí sociales, políticas, económicas, simbólicas, relativas a la vida pública en sentido integral?

Conviene atender a tres dimensiones: lingüística, psicoanalítica y filosófica. Vayamos por partes.

I. Lingüística ¿bajtiniana?

Roig apoyó su visión acerca del lenguaje en la obra de Voloshinov (1895-1936), atribuida a Bajtin (1895-1975), sin dejar de señalar, también, un detalle de máxima relevancia y es que por los años sesenta y setenta del siglo pasado, se hicieron accesibles los *Manuscritos económico-filosóficos*, en una especie de invitación a lecturas paralelas y complementarias (cfr. Roig, 2001: 66).

También a inicios de la segunda mitad del siglo pasado proliferaron versiones acerca de las identidades y autorías entre Bajtin y Voloshinov, lo cual también sería el caso de Pável Medvediev (1892-1938).⁴ En definitiva, estos últimos aparentemente no habrían sido más que pseudónimos del primero, a modo de cobertura frente a la intolerancia ideológica reinante en el proceso posrevolucionario ruso. La bibliografía sobre este punto es grande y, por otra parte, resulta inabarcable la que se refiere más ampliamente a la llamada Escuela de Bajtin. Con todo, nos quedan claras, en principio, dos cuestiones. Una: los tiempos de la producción de Voloshinov son previos al stalinismo (su obra sobre Freud es de 1927 y de 1929 la dedicada al signo lingüístico que nos ocupa). Por otra parte, la atribución de autoría a Bajtin nos coloca de lleno en la atmósfera neokantiana, que finalmente terminaría prevaleciendo doctrinalmente. Ambas tramas son relevantes y requieren examen puntilloso. A modo de exploración preliminar hemos consultado algunos trabajos sugerentes al respecto.

Since the 1970s the works published under the names of Voloshinov and Medvedev have often been ascribed to Bakhtin, who neither consented nor objected. A voluminous, ideologically motivated, often bad-tempered and largely futile body of literature has grown up to contest the issue one way or another, but since there is no concrete evidence to suggest that the published authors were not responsible for the texts which bear their names, there seems no real case to answer. It seems much more likely that the materials were written as a result of lively group discussions around these issues, which groups members wrote up according to their own perspectives afterwards.



There are clearly many philosophical, ideological and stylistic discrepancies which, despite the presence of certain parallels and points of agreement, suggest these very different works were largely the work of different authors. ("The Bakhtin Circle", s.f.)⁵

Y, más adelante, se completan estas consideraciones con otras no menos sugerentes.

Those, for example, who argue Bakhtin was the author of these works [se refiere a las obras de Medvediev y Voloshinov] also tend to argue that the vocabulary is mere "window dressing" to facilitate publication, while those who support the authenticity of the original publications also tend to take the Marxist arguments seriously. ("The Bakhtin Circle", s.f.)

Por su parte, en un muy interesante artículo, lleno de referencias y reflexiones útiles, John Parrington recupera la vigencia de los planteamientos de Voloshinov para procurar aclarar la compleja operación de la conciencia. El marco en que se planteaban estas cuestiones tiene que ver con el desarrollo de la psicología en aquellos momentos iniciales de la revolución rusa. Parrington (1997) destaca la familiaridad del enfoque de Voloshinov con los esfuerzos convergentes de Lev Vygotsky (1896-1934). Por otro lado, señala un punto capital: la aparición en 1925 de la traducción al ruso de la *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels. Dos atributos específicamente humanos aparecían destacados en el proceso de transformación de la naturaleza: las manos y el lenguaje. Además, articulados entre sí.

Por otra parte, señala que aparte de la aceptación "uncritically" de la sugerencia de que Bajtin fuera el autor real de las obras de Voloshinov, el punto tiene que ver con una imputación de mayor importancia. La del dudoso carácter marxista del enfoque de Voloshinov.

This accusation is an unconvincing one, not only because of the explicitly Marxist tone of Voloshinov's writing but also because the dialectical method that he uses is so clearly influenced by Marxism. Such misinterpretation is caused, firstly, by an inability to distinguish the period of intellectual freedom and creativity that followed the Russian Revolution from the Stalinist reaction that followed, and secondly by a desire to embrace the path-breaking nature of Voloshinov's work without at the same time recognising the social environment that gave birth to it. (4)⁶

2. Bosquejo crítico del freudismo

Internándonos un poco en este mundo fascinante de aquellos años iniciales del siglo pasado hemos disfrutado de la lectura de trabajos anteriores de Voloshinov: artículos y su libro sobre el freudismo. En la versión a que hemos tenido acceso, Titunik (1999: 38) califica de

para continuar la antropología
"obra maestra" a la que ya hemos hecho referencia de 1929. Pero, el estudio crítico sobre el freudismo de 1927, leído retrospectivamente, está también repleto de consideraciones conceptuales muy apreciables y, como el mismo Voloshinov lo sugiere, resulta imprescindible para enfocar adecuadamente *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje* (en adelante *El signo...*). Consignemos primero, algunos aspectos relativos al conjunto de la obra del filósofo ruso. Ante todo la confirmación, por parte del autor del prefacio de la versión que hemos leído, de que nos encontramos en una etapa de intensa creatividad exigida por la transformación social que se hallaba en curso.

Freudismo. Un bosquejo crítico fue escrito en el que tal vez ha sido el ambiente intelectual más estimulante del siglo xx: la Unión Soviética entre la Revolución de Octubre y el inicio de las purgas estalinistas a fines de la década de 1930. Durante esos años, un torbellino de energía creativa transformó casi todos los aspectos de la vida intelectual y cultural de ese país. (Wertsch, 1999: 9)

Mucho ayuda a apreciar mejor este contexto, si recuperamos en un párrafo, por cierto de una sugerente y cuidadosa investigación, lo que estaba ocurriendo en Alemania en esos mismos años.

La eterna indecisión así como los miedos pequeño-burgueses del partido socialdemócrata, que bien puede traicionar en un momento dado a los obreros rebeldes apoyados por el partido comunista; el intento de los comunistas de hacer una revolución, a través de una guerra civil, en plena guerra mundial; las luchas internas por el poder que parecen favorecer la inmediata derrota militar; y a partir de los años veinte los odios persistentes, la incompreensión, las frustraciones, la enemistad de cada uno de los grupos políticos contra todos los demás —todo ello crea un clima político-ideológico, en el cual todos terminan incapacitados para hacer frente común contra el creciente poder nacionalsocialista—. (Pappe, 1986: 15)

Pero, nada mejor para percibir ese "nido de avispas que es el mundo intelectual soviético" en esos momentos y, en general, la situación política, que detenerse en la biografía de Victor Lvovich Kibalchich (1890-1947), lo cual sólo podemos dejar indicado aquí.⁷

Volviendo a la disputa sobre la autoría de las obras de Voloshinov, el traductor al inglés de *Freudismo. Un bosquejo crítico*, Titunik, ya conocido por nosotros como cotraductor de *El signo...*, brinda con lujo de detalles los datos del cuestionamiento ya aludido de la autoría de estas obras y ateniéndose a los hechos, a las dimensiones ideológicas, técnicas y estilísticas, llega a la conclusión de que se debe respetar la autoría de Voloshinov hasta que no haya pruebas pertinentes en contrario (Titunik, 1999: 23-32).⁸



¿Qué aportan para las cuestiones que aquí estamos desarrollando estas lecturas de trabajos anteriores de Voloshinov? Varias dimensiones que necesitamos recuperar. Para comenzar, la ubicación —reiterada, pero de difícil aprehensión en *El signo...*— del tratamiento del asunto en el marco de una psicología social, donde no puede leerse lo psíquico desde un reduccionismo psicologista y menos lo sociológico como sociologismo o fruto de la sociología como disciplina.⁹ La lectura de *Freudismo...* y los otros dos textos anteriores incluidos en esta traducción como valiosos apéndices hacen aprehensibles estos aspectos decisivos.

Por otro lado, aparece Voloshinov esgrimiendo metáforas en tanto recurso intelectual no sólo aceptable sino extremadamente sugestivo. Las metáforas permiten, como luego nos dirá Roig en sus estudios sobre estética impura, “victorias, aun cuando fugaces, sobre la opacidad de lo real” (2004: 23). Entre ellas cabe destacar la del “guión” para dar cuenta del discurso, lo cual conlleva una consecuencia por demás significativa: “la conciencia es *ese comentario* que todo ser humano adulto genera en cada instancia de su conducta” (Voloshinov, 1999a: 157).¹⁰

El arte aparece, por lo demás, enfocado de modo integral en el artículo de 1926 y trabajado a partir de una definición de discurso sumamente fecunda y donde aparece como *in nuce* lo que después se desarrollará acabadamente en *El signo...* “[...] el discurso, tomado en sentido amplio como fenómeno de la comunicación cultural, deja de ser autocontenido y no puede entenderse con independencia de la situación que lo engendra” (Voloshinov, 1999b: 172). A sabiendas, por cierto, de que en “la vida está claro que el discurso no es autosuficiente” (Voloshinov, 1999b: 175).

El diccionario, por su parte, aparece, consecuentemente y tal como después será reiterado en *El signo...*, como una recolección aislada y sin vida de los términos, cuya significación no se revela en sus definiciones, justamente porque les faltan sus respectivos contextos donde sentido y significado se hacen posibles estrictamente hablando... (Voloshinov, 1999b: 184 y 187).

También hay que destacar el uso del término “refracción” para precisar la noción de reflejo y procurar evitar las connotaciones mecanicistas de este último (Voloshinov, 1999b: 149, 155 y 161; 1999c: 211 y 226).

En fin, sin estas lecturas, tanto la apreciación de *El signo...* y su aporte teórico, así como el acercamiento al momento histórico intelectual de su producción quedarían muy desdibujados, sino en puras penumbras.

3. ¿Neokantismo?

En un trabajo de finales de la década de 1990, Craig Brandist colocaba sobre la mesa de la discusión algunos aspectos capitales. Distinguía entre la década posmoderna de 1980 y la de 1990, con su correlativa

pretensión de reducir la política a la ética. Y las articulaba. Este eticismo brindaría “amplia elección para el consumidor”. Un eticismo que ignora la historia, como también la habrían ignorado los marxistas; su propia historia. Por ello, en su interpretación, el marxismo permaneció “vulnerable” frente a estos embates tan poco consistentes. Por otra parte, Brandist proponía atender con especial atención a los antecedentes neokantianos de estos planteamientos. Para lo cual habría que reexaminar con todo cuidado la figura de Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), “cuya transformación platónica y leibniziana de Kant sentó las bases para ambas escuela de neokantismo” (Brandist, s.f.). Dejaba así bosquejado el asunto. Se trataría, en definitiva, de deslindar ámbitos entre marxismo y neokantismo, dado que este último, en sus variantes, ha permeado hasta ahora la elaboración conceptual de diferentes enfoques, presuntamente muy alejados de su influjo, incluido el mismo marxismo. Prosiguiendo en esta línea, según Brandist, la obra de Bujarin (1888-1938) habría sido “[...] una fuente ideal, aunque no reconocida, para la construcción de un marxismo neokantiano en los trabajos de Voloshinov y Medvedev”. Además, si se rastrea la vía fenomenológica, resulta sintomático que una de sus culminaciones haya sido Max Scheler (1874-1928), considerado significativamente por Voloshinov como “[...] el más influyente filósofo alemán contemporáneo”. A lo cual podríamos agregar (¿más carbón al fuego?) que Voloshinov murió de tuberculosis en 1936, dejando incompleta la traducción al ruso de la obra de Ernst Cassirer (1874-1945), *La filosofía de las formas simbólicas*, iniciada en la década de 1920, que tanto admiraba. Quizá el punto clave en disputa quede condensado en la siguiente afirmación de Craig Brandist: “El marxismo no da lugar a un reino de validez y valores autónomos [como lo haría el neokantismo]: toda cuestión de validez y valor está inseparablemente entredada con cuestiones de hecho”. Después de la cual deja sugeridas en pocos trazos las complejas relaciones entre intereses y necesidades. Claro que quizá aquí deberíamos volver a la nota 113, ya mencionada, del trabajo de John Parrington (1997) para releerla completa, justamente por su fuerza de sugerencia relevante a propósito de este presunto neokantismo que estaría en la base misma de la aproximación de Voloshinov según Craig Brandist.

As true Marxists, Voloshinov and Vygotsky were not afraid to engage with and build upon the insights of mainstream thinkers, in order to incorporate these insights into a Marxist framework. Such a position was later used against them by Stalinist hacks who denounced such an engagement as a “bourgeois deviation”, demonstrating in the process their own crude, mechanical and narrowly nationalist approach.



Para Brandist no caben dudas, y parece que esa opinión es bastante generalizada entre los estudiosos, que en el caso del Bajtin maduro estaríamos en presencia de ese neokantismo de base. Su tratamiento del carnaval, donde el cuerpo quedaría bastante malparado, así lo exhibiría. Y señala Brandist enfáticamente:

Como argumentaba Cassirer, el último importante neokantiano de Marburgo, el escepticismo demuele sistemáticamente las premisas de la "teoría de la verdad como copia", pero de esto se deriva la intuición positiva de que la verdad debe buscarse en la modalidad funcional de los discursos y no en la correspondencia del discurso con una realidad que existe independientemente de nuestro conocimiento.

Con lo cual, la recaída en el idealismo resultaría inevitable y sería, justamente, frente a ese riesgo de deslizamiento idealista ante el cual se trataría de fortalecerse.

¿Qué es lo que implicaba esa relación con el neokantismo de Voloshinov? Esto constituía su preocupación casi obsesiva. Y esclarecía su posición de modo preciso. Aquí, de nuevo según algunos intérpretes como ya hemos adelantado, eso significaría sólo ciertas concesiones del autor a las limitaciones mentales de la época e, incluso, precauciones por razones de seguridad. Lo cual, bien mirado, no le habría dado más que un muy magro resultado, porque su obra quedó marginada completamente de lo permisible en aquellos contextos. Incluso se ha atribuido a enfrentamientos ideológico-académicos su caída.¹¹ Nos parece que, aun cuando pudiera existir algún asidero para esa aproximación, conviene tomar en serio lo que el autor plantea, dado que su enfoque materialista (marxista en el mejor sentido) no parece cuestionable ni mero maquillaje, sino posición teórica (y práctica) muy fecunda.

¿Caminos abiertos?

No podemos prolongarnos aquí en la búsqueda y revisión de las obras publicadas y menos de las prometidas de estos y otros autores. Para nuestros fines, lo examinado alcanza para ayudarnos a vislumbrar cuestiones pendientes.

En fin, fuera como fuere el alcance de este debate enmarañado, que combina cuestiones históricas de muy difícil verificación, junto a consideraciones epistémicas e ideológicas muy relevantes, no cabe duda de que nos encontramos frente a una vía de acceso de la mayor importancia y requerida de mayores indagaciones muy cuidadosas. Habrá que prestar mucha atención a la presencia implícita y hasta invisibilizada de las doctrinas neokantianas en elaboraciones teóricas contemporáneas, tanto en filosofía como en sociología. Pero, volviendo a nuestro caso de análisis, se nos cruza aquí una cruda interrogante.

De ser así, de estar frente a un Voloshinov neokantiano, donde el metodologismo y el moralismo de Marburgo y Baden se combinarían, ¿quedaría lastrada de neokantismo la obra de Roig? O, apelando más todavía a antecedentes cronológicos, al menos de lecturas, ¿habría retomado Roig a Voloshinov a partir de premisas neokantianas? En todo caso, conviene advertir que debemos quedar en condiciones de apreciar mejor el trabajo de remodelación de la filosofía del lenguaje que Roig adelantó.

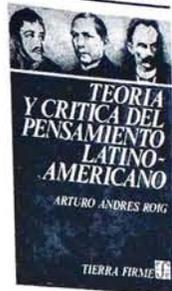
No se me escapa que en estos tiempos tan cargados de una falta de memoria de la historia inmediatamente precedente, hablar de neokantismo resulta un anacronismo, por decir los menos. Incluso los estudiantes de filosofía poco saben respecto a lo que estamos haciendo referencia.¹² Lo que considero se hace más visible es la articulación compleja entre estos antecedentes marxistas, freudianos y neokantianos tanto en la reflexión de la Rusia posrevolucionaria y prestalinista, como en la recuperación de la vigencia de estas reflexiones en las décadas de 1960 y de 1970 en y desde Nuestra América.¹³ Ahora, por cierto, estas reflexiones vuelven a estar sobre la mesa, con un relieve ampliado de las dimensiones marxistas y quizá, nuevamente, con un dejo de sombra acerca de ciertos rescoldos neokantianos. En todo caso, la dimensión psicoanalítica sigue estando presente de manera sutilmente reelaborada.

La otra pregunta que se impone es si Roig fue marxista. Ante todo, cabe enfatizar que no le convencían estas "adhesiones" generalmente acrílicas. En cualquier caso, no caben dudas de que asumió un enfoque integral del proceso histórico, donde la dimensión, llamémosle material o productiva, no era dejada de lado y donde el conflicto social no sólo no se eludía, sino que se afrontaba decisivamente.

No bajar las manos y seguir escudriñando, no sólo en su obra, sino también en esta realidad siempre histórica en cuya trama nos encontramos y sin renunciar a nuestras demandas y anhelos de cambios integrales en pro de definitiva emancipación son las labores convergentes que permiten *surear* nuestros quehaceres y compromisos. El legado de Arturo tiene que constituir parte de nuestra cuidada caja de herramientas y mucho tenemos que agradecerle por seguirnos acompañando.

Conviene dejarle la palabra y citar unas líneas torales de un pequeño trabajo redactado en Quito, Ecuador, donde elaboró en los años ochenta del siglo pasado justamente su versión del giro semiótico. Estas pocas líneas dicen mucho acerca de lo que venimos examinando y, en cierto modo, lo resumen de un modo hasta provocador e incitador muy destacable. Releámoslo.

La absolutización de la teoría (que condujo a afirmar su autonomía y autosuficiencia, haciendo de la conciencia una actividad demiúrgica) era un modo



de ocultar la servidumbre de aquella teoría respecto de una praxis del *statu quo* que no dejaba abierta otra vía que la de la "reconciliación" [...] Ahora bien, cabe preguntarse si la "actividad teórica" se "exterioriza" de alguna manera [...] Su exteriorización se cumple en el acto de la creación del signo como elemento mediador indispensable entre nosotros y la realidad en sí de las cosas, preexistentes a nosotros mismos en cuanto tales. La "praxis teórica" se exterioriza, pues, en la creación del "mundo objetivo", que es el mundo para nosotros, expresado en los sistemas semióticos, sin los cuales la realidad (las cosas, los entes, los fenómenos, anteriores al signo) no existiría para nosotros [...] las manos —tan importantes para el hombre como su inteligencia— y su particular forma de praxis, son las que nos incorporan de hecho en el proceso de humanización (o de deshumanización) y si bien esta praxis necesita de la teoría (cuya suerte se encuentra sometida a la del lenguaje), no es menos cierto que son las manos y, lógicamente los productos de esas manos, los que ponen en juego, si no la verdad de la teoría, por lo menos, sus posibilidades de desarrollo y enriquecimiento. (1985: 65 y 67)

La cita es larga y nos invita, como el mismo Arturo lo diría en otro momento combinando términos a propósito del caso Dilthey y los enfoques de Eugenio Ímaz, José Gaos y Martin Heidegger, al "asedio" y al "asiduo" acoso y trato incansable con su producción, la cual siempre presenta facetas para dar algo más de sí y abrir caminos interesantes y fecundos (Roig, 1994: 25).

Bibliografía

- AINSA, Fernando (1990). *Necesidad de la utopía*. Montevideo: Nordan-Comunidad / Tupac-ediciones.
- "BAKHTIN CIRCLE", en *Internet Encyclopedia of Philosophy*, disponible en <<http://www.iep.utm.edu/bakhtin/>>.
- BRANDIST, Craig (s.f.) "El marxismo y el nuevo "giro ético"", en *Herramienta. Debate y Crítica Marxista*, disponible en <<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-14/el-marxismo-y-el-nuevo-giro-etico>>.
- CERUTTI-Guldberg, Horacio (2009). *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva / UACM.
- CERUTTI-Guldberg, Horacio (2006) [1983]. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3a ed, México: FCE.
- CERUTTI-Guldberg, Horacio (1996). "¿Razón Tupiniquim?", en *Lecturas Críticas*, Morelia: INGED, 1996, pp. 46-47.
- GRANJA CASTRO, Dulce María (2001). *El neokantismo en México*, México: UNAM, 2001.
- HABERMAS, Jürgen (2000). *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus [1a ed. alemana, 1971].
- MATIEYKA, Ladislav (1976), "Acercas de los primeros prolegómenos de semiótica en Rusia *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, traducción de la versión en inglés de 1973 por Rosa María Rússovich, Buenos Aires: Nueva Visión [1ª ed. en ruso, 1930], pp. 195-212.

- MONDRAGON, Carlos (coord.) (2002). *Concepciones del ser humano. Cómo explicaron la conducta, las emociones y el pensamiento los más influyentes psicólogos del siglo xx*. México: Paidós.
- POPE, Silvia (1986). *La mesa de trabajo, un campo de batalla. (Una biografía intelectual de Walter Benjamin)*, México: UAM-Azcapotzalco.
- PARRINGTON, John (1997), "In perspective: Valentin Voloshinov", en *International Socialism*, núm. 75, Gran Bretaña, julio.
- ROIG, Arturo Andrés (2004). "Arte impuro y lenguaje. Bases teóricas e históricas para una estética motivacional", en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, año 1, núm. 0, mayo-octubre, México: AIFYP / SECNA.-
- ROIG, Arturo Andrés (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*, prólogo de Carmen Bóhórquez, Maracaibo: Universidad del Zulia.
- ROIG, Arturo Andrés (1994). "La 'crisis' y su poder generador de un pensar latinoamericano", en *Cuadernos de Filosofía*, nueva época, núm. 40, abril, dossier, 45 años de filosofía en Argentina, Buenos Aires: Instituto de Filosofía / Facultad de Filosofía-Universidad de Buenos Aires.
- ROIG, Arturo Andrés (1985), "Algunas consideraciones sobre 'teoría' y 'praxis'", en *Varios, Estudios en homenaje a Luis Farré [1902-1997]*, Buenos Aires, FEPAP (Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano).
- SERGE, Victor (2002). *Memorias de Mundos Desaparecidos (1901-1941)*, prólogo de Jaime Labastida, México: Siglo XXI.
- TITUNIK, R (1999). "Introducción del traductor al inglés", en Valentin Voloshinov, *Freudismo. Un bosquejo crítico*, Buenos Aires: Paidós.
- TITUNIK, R. (1976). "El método formal y el método sociológico (M. M. Bajtin, R. N. Miedvediev, V. N. Voloshinov) en la teoría y el estudio de la literatura en Rusia", en Valentin Voloshinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, traducción de la versión en inglés de 1973 por Rosa María Rússovich, Buenos Aires: Nueva Visión [1ª ed. en ruso, 1930], pp. 213-242. Esta edición incluye el prólogo de la versión inglesa y el apéndice con trabajos de los traductores al inglés: Ladislav Matieyka e I. R. Titunik.
- VOLOSHINOV, Valentin (1999a). *Freudismo. Un bosquejo crítico*, Buenos Aires: Paidós.
- VOLOSHINOV, Valentin (1999b). "El discurso en la vida y el discurso en el arte (acerca de la poética sociológica)", Apéndice I, en *Freudismo. Un bosquejo crítico*, Buenos Aires: Paidós.
- VOLOSHINOV, Valentin (1999c). "Una crítica de las apologías marxistas del freudismo", Apéndice II, en *Freudismo. Un bosquejo crítico*, Buenos Aires: Paidós.
- WERTSCH, James V. (1999), "Prefacio", en Valentin Voloshinov, *Freudismo. Un bosquejo crítico*, Buenos Aires: Paidós.
- ZAVALA, Iris M. (1992). "Prólogo", en Valentin Nikólaievich Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje (Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*. Versión española de Tatiana Bubnova, Madrid: Alianza, pp. 11-20.

Notas

1. Agradezco a Gabriel Vargas Lozano la gentil invitación para recordar al querido maestro y amigo Arturo Andrés Roig.
2. He abordado estas propuestas al menos en los siguientes trabajos: *Filosofía de la liberación latinoamericana* (2006) y "¿Razón Tupiniquim?" (1996: 46 y 47).



- ³ Remito especialmente al apartado que denominé "El estribo ruso" (2009: 134-142).
- ⁴ El mismo Titunik, quien muestra los antecedentes en Medvediev del pensamiento de Voloshinov, consigna entre enigmática e irónicamente: "Resulta muy curioso que todas las citas que presentan el punto de vista de Bajtin en los libros de Lieontiev pertenecen al libro de Voloshinov sobre la filosofía del lenguaje" (1976: 214, n. 3).
- ⁵ Cf. también datos biográficos básicos sobre estos autores allí.
- ⁶ Más adelante añadiré: "As true Marxists, Voloshinov and Vygotsky [...]" (n. 113).
- ⁷ Véase Silvia Pappé (1986: 55). Cf. también Víctor Serge (2002). Resulta, además, de mucho provecho la relectura del examen que efectúa Fernando Ainsa (1990: 155 y ss) de la clásica antiutopía *Nosotros* de Eugene Zamiatin, editada en 1920.
- ⁸ No es esa la postura que sobre este cuestionamiento adopta el "Prólogo" de Iris M. Zavala (1992: 11-20) a otra de las versiones de la "obra maestra" que tenemos disponible en castellano.
- ⁹ Este ambiente se prolonga en la Alemania de la época y sirve de trasfondo irrenunciable a aportes posteriores, como los muy relevantes de Alexander Mitscherlich —cf. las consideraciones que le dedicara Jürgen Habermas (2000). Para una primera y sugerente ubicación sobre las variantes de la psicología que llegan hasta nuestros días, cf. Carlos Mondragón (2002).
- ¹⁰ Énfasis en el original. Sobre "guión", cf. pp. 18, 149, 186 y 191.
- ¹¹ Así lo sugiere Matieyka: "[...] podemos suponer que la discrepancia entre el marxismo de Marr y el marxismo de Voloshinov pudiera haber sido una de las razones de la caída de Voloshinov" (1976: 210). Algo más sobre el mecanicismo de Marr en el trabajo ya citado de Parrington (1997), especialmente en su nota 89.
- ¹² Para el caso mexicano resulta de lectura imprescindible el estudio de Dulce María Granja Castro (2001).
- ¹³ Por gentileza de sus autores, he tenido acceso a dos trabajos muy relevantes en sus respectivos cometidos y no puedo menos que recomendar su lectura. Carlos Illades (2012), *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México 1968-1989*, México: Océano y Gilberto Lopes (2010), *El fin de la democracia: un diálogo entre Tocqueville y Marx*, Santiago de Chile: Cuarto Propio.

"El Comité de Dirección de
dialéctica
se une al homenaje a
ARTURO ANDRÉS ROIG,
uno de los más importantes
filósofos latinoamericanos
y lamenta su reciente muerte."

Publicamos este artículo del profesor Gandásegui, director de la prestigiada revista *Tareas* y profesor de sociología en la Universidad de Panamá, que nos permite tener, en pocas líneas, un panorama que bien podría ser el cuadro de muchos países latinoamericanos.

PANAMÁ TIENE MÁS "BILLONARIOS" EN 2012

marco a. gandásegui, hijo

El año 2012 en Panamá fue extremadamente convulsionado, tanto política como económicamente. La política oficial de gobierno se redujo a crear oportunidades de negocios para las transnacionales que especulan con las riquezas panameñas: el Canal de Panamá y todas las actividades de transporte marítimo, los negocios inmobiliarios, el turismo y otros asuntos afines. El crecimiento de las ganancias bancarias es un buen indicador de la política de despojo que aplica el gobierno en detrimento de las familias de los trabajadores, de la gente del campo, de los pequeños y medianos empresarios y, sobre todo, de la juventud, de las mujeres y de las etnias discriminadas.

Los ideólogos de los gobernantes, hasta hace poco, decían cínicamente que mientras más rápido los millonarios se hacían billonarios, las riquezas comenzarían a "gotear" hacia abajo y favorecer a los pobres. En los últimos diez años la riqueza de Panamá, utilizando el indicador convencional del producto interno bruto (PIB), se multiplicó tres veces, pasando de 10 000 millones a más de 30 000 millones de dólares. Sin embargo, la pobreza sigue golpeando a cerca de la mitad de la población, y el empleo informal sigue siendo la forma de trabajo más común en el país.

La población panameña tiene cada vez menos oportunidades para educarse. Las tasas de deserción tienden a subir cada año.

Al mismo tiempo, los servicios de salud y de seguridad social, así como los servicios de agua potable, la recolección de basura, el saneamiento ambiental y otros servicios básicos han colapsado sin soluciones a la vista.

La corrupción —que antes se disimulaba— es, en la actualidad, una práctica abierta. La Contraloría, la Procuraduría y otras instancias de control no actúan para detener el caos en el manejo de los fondos públicos. ¿Qué hace el gobierno con los 1000 millones de dólares que la Autoridad del Canal de Panamá (ACP) traspasa anualmente al gobierno? El gobierno anunció que tenía una lista de proyectos que entre 2010 y 2014 demandarían inversiones por 13 000 millones de dólares. ¿Dónde están los informes sobre esas inversiones? Mientras tanto, el presidente de la Asamblea de Diputados gasta arbitrariamente 600 000 dólares del erario en la compra de 30 000 jamones para regalarlos a su base electoral (que tiene menos de 10 000 familias). La Contraloría ni la Procuraduría creen prudente realizar una investigación.

El crimen aumenta de la mano de la militarización. El gobierno movilizó tropas para reprimir las protestas populares contra el despojo de tierras en Chiriquí y en Colón, con un saldo de cinco muertes. La provincia del Darién y la comarca de Kuna Yala han sido convertidas en zonas de acceso limitado. Los estamentos de seguridad

panameños, entrenados y financiados por los Estados Unidos, siguen realizando sus experimentos de armas y de guerra psicológica. La política equivocada de "guerra contra las drogas", impulsada por la embajada de los Estados Unidos, se ha convertido en una campaña para transformar a los jóvenes panameños —especialmente los más humildes— en consumidores de estupefacientes.

El incremento del empleo informal en las ciudades tiene su complemento en las áreas rurales, donde se expulsa a los campesinos y a los indígenas de sus tierras por intereses especulativos turísticos, mineros e hidroeléctricos.

¿Qué es lo que más le disgustó a los panameños en 2012?

En primer lugar, el alto costo de la vida. El incremento de los precios supera los ingresos informales de los trabajadores. Según las estadísticas, la canasta básica (de alimentos y otras necesidades) aumentó en forma significativa en 2012. Los salarios de los trabajadores se estancaron.

En segundo lugar, los panameños se sienten cada vez más inseguros en la calle, en sus comunidades y en sus hogares. La militarización —denominada "seguridad nacional"—, que en su momento engañó a muchos, hizo creer que iba a terminar con la violencia. Sin embargo, ha hecho lo contrario. Un indicador fehaciente es el aumento en el número de homicidios durante 2012.

En tercer lugar, la corrupción ha convertido a los empleados públicos en blancos para quienes quieren hacer negocios ilegales. Desde las posiciones más altas hasta las más bajas, "todos tienen un precio", declaró un encumbrado "servidor público".

¿Qué quieren los panameños para 2013?

Primero.— un plan económico que ofrezca empleo, especialmente para los jóvenes. El empleo informal y el trabajo precario son dos características negativas de la estructura económica panameña. La mayoría de los panameños no tienen empleos fijos (y trabajan sin contratos ni seguro social) y, como consecuencia, sus familias se desintegran.

Segundo.— un plan social que garantice los servicios de salud, educación y vivienda a todos los panameños. Los panameños quieren programas de salud en el nivel de las comunidades y centros de salud para atender las enfermedades. El gobierno tiene recursos suficientes para lograr este objetivo, pero prefiere gastarlos en negocios con sus socios del sector privado. El pueblo también quiere escuelas, con educadores bien pagados, en las comunidades donde viven los estudiantes.

Tercero.— un plan de seguridad que ponga fin a la corrupción, que garantice la tranquilidad de las comunidades y que erradique las guerras territoriales sangrientas por el control de la distribución de drogas ilícitas.

Panamá, 27 de diciembre de 2012.

LAS HUMANIDADES Y LA UNIVERSIDAD CONTEMPORÁNEA

aureliano ortega esquivel¹

1. Recuento de daños

Se dice, no sin un dejo de anacrónico romanticismo, que las humanidades son "el alma de la universidad". En el mismo tono, y en ocasiones de manera enfáticamente despectiva, se afirma que las instituciones de educación superior que no cobijan ni cultivan la filosofía, la historia, la pedagogía, la lingüística o las letras no pasan de ser establecimientos de enseñanza meramente tecnológica —al margen de su buena o mala calidad académica—, en referencia explícita al talante comprensivo, universal y humano que caracteriza y distingue a los estudios *universitarios* propiamente dichos. De manera que toda institución de educación superior que ostenta el nombre de universidad, para serlo verdaderamente, debe ofrecer y cultivar un nutrido conjunto de programas académicos de perfil humanístico, mientras desarrolla el resto de sus actividades esenciales a través de un vasto espectro de disciplinas y saberes que, sin menoscabo de su radical e irrenunciable especificidad, o de su condición ya abstracta, o ya pragmática, conservan un claro aliento universal y ponen el acento en lo que al ser humano, en cuanto ser humano, atañe.

Ciertos y convencidos de la verdad que entraña aquel aserto, aquéllos a quienes a lo largo del tiempo tocó en suerte —o mala suerte— dar aliento y cuerpo a la universidad pública en México pugnaron, en la medida de sus fuerzas y bajo la impronta de sus limitaciones, por hacer efectivo aquel ideal universalista y humanístico, contando en ocasiones únicamente con

la sola voluntad de hacerlo. Sin embargo, siendo más bien frutos de la escasez y de la improvisación, de las circunstancias y del interés político —ayunos, por lo mismo, de un plan o una estrategia de crecimiento definidos—, una buena parte de las universidades públicas mexicanas —la mayoría de ellas fundadas o re-fundadas entre 1940 y 1960— se desarrollaron institucional y académicamente de manera señaladamente desigual, fragmentaria y episódica. Como inevitable consecuencia, las áreas y disciplinas del conocimiento, que en cada caso y por muy diversas causas y circunstancias lograron atraer la atención y el apoyo de las dirigencias universitarias o las autoridades estatales y federales, experimentaron un crecimiento acelerado y sostenido, reconocimiento académico y prestigio social, la temprana fundación de centros de investigación y la oportuna formación de investigadores de alto nivel y de cuerpos académicos estables;² del otro lado, las actividades universitarias que no contaron con la atención, el apoyo o los recursos adecuados, o que por su propia naturaleza no respondían a las necesidades de orden económico, político y social apremiantes o estratégicas, salvo en contadas excepciones se incorporaron tarde y parcialmente al quehacer universitario, padeciendo a lo largo de los años una escasez endémica de recursos materiales y humanos, la improvisación programática y organizativa e inestabilidad o franca inexistencia de cuerpos docentes formados por especialistas académicamente calificados.

Sin ser necesariamente una regla, pero sí una tendencia generalizada, en el interior de las distintas universidades públicas del país, las áreas que alcanzaron un desarrollo más o menos satisfactorio y normal fueron representadas, en un primer momento, por las carreras universitarias que ya se ofrecían en diversas instituciones educativas estatales —las llamadas “profesiones liberales”, principalmente las carreras de Derecho, Medicina, Contabilidad y, en su caso, algunas ramas de la ingeniería o de las ciencias químico-biológicas—. Posteriormente, la atención y los apoyos se dirigieron hacia aquellas ramas del conocimiento que, sin contar necesariamente con antecedentes institucionales en un estado o una región determinada, convenían o se articulaban estratégicamente con las políticas y planes de desarrollo —especialmente económico—, que durante un largo periodo de nuestra historia reciente animaron y condujeron los gobiernos locales al amparo, guía y arbitrio del Estado nacional. Estrategia ostensiblemente *selectiva* que favorecía la creación y el crecimiento de carreras de corte tecnológico —las ingenierías asociadas a la producción industrial, la química aplicada, la agronomía o la zootecnia—, de perfil económico-administrativo —administración de empresas, economía, relaciones industriales—, o bien científico —las ciencias naturales y exactas—, cuando se presumía en su generación y en su enseñanza una reserva de saberes imprescindibles (y en su ejercicio profesional y sus aplicaciones prácticas, un alto potencial transformador).

Orientadas asimismo hacia la formación de técnicos y profesionistas, cuadros medios y agentes de transformación económico-social, durante muchos años gran parte de las disciplinas ofrecidas por las universidades estatales no desarrollaron, ni requirieron, instancias para la investigación o es-

tudios de posgrado. Cuando esto ocurrió, a principios de los años setenta del siglo pasado, era de esperarse que tanto la investigación como el posgrado se desarrollaran en aquellas áreas que, justamente por sus antecedentes, crecimiento, organización y fortaleza, ya *contaban* con la capacidad de hacerlo, coincidiendo tales circunstancias en el conjunto de las ciencias médico-biológicas, las ciencias naturales y las ciencias exactas, así como en sus distintas ramas y derivaciones prácticas o en algunas de sus aplicaciones tecnológicas.

Paulatinamente, pero siempre uno o dos pasos atrás, en el curso de los años las disciplinas humanísticas hicieron su aparición en las universidades mexicanas, aunque no siempre en conjunto, sino a través de la fundación de una o dos carreras específicas (básicamente la Historia, las Letras, la Educación o la Filosofía), con la expectativa de que en el futuro podrían agregarse algunas otras. Para ello, en la mayoría de los casos, no se procedió siguiendo la guía de una estrategia o una planeación definidas —ni a largo plazo—, sino como respuesta circunstancial a la iniciativa de un rector o de un grupo de académicos que, evocando los principios universalistas y humanistas que conllevan la idea moderna de universidad, consideraba las humanidades institucionalmente necesarias, sin que esa necesidad trascendiera el ámbito moral y, mucho menos, el propiamente universitario. Todo ello en razón de que, hasta no hace mucho tiempo, lo que se entendía por humanidades no era algo muy distinto a las actividades literarias, ensayísticas e historiográficas que las élites intelectuales de los estados habían conservado y cultivado informalmente a lo largo del tiempo para dar curso al ocio, materia y cuerpo a las tertulias.

No es extraño, sino un hecho casi natural, que el profesorado de las escasas escuelas de humanidades con las que contaba

el sistema educativo nacional, aún recientemente, estuviera formado de abogados, sacerdotes o exseminaristas, a quienes poco a poco se agregaron sus propios discípulos y, eventualmente, docentes que habían cursado estudios formales y obtenido un título en alguna disciplina humanística ofrecida por la Universidad Nacional Autónoma de México (en principio, la única institución educativa del país abocada a ello), y que por una u otra causa habían elegido la provincia para ejercer su profesión. Esta escasez de profesionales adecuadamente habilitados para generar y transmitir conocimientos humanísticos, aunado al complejo de causas que a su vez explican su aparición tardía y fragmentaria en las universidades mexicanas, produjo una inserción “a medias” (incompleta, defectuosa) de sus distintas disciplinas en el quehacer universitario y determinó su subdesarrollo endémico.

Como resultado ineludible, y en ausencia de las condiciones institucionales y académicas que propiciaran el desarrollo normal de sus actividades, tanto la profesionalización de sus cuerpos docentes como el desarrollo de la investigación y los estudios de posgrado en humanidades ocuparon un lugar secundario y marginal en el quehacer universitario, perdiendo con ello la oportunidad de “hacerse oír”, de hacer explícita su naturaleza y su especificidad, y de participar activamente en el diseño, en la ejecución y en la evaluación de las políticas, las estrategias y las directrices universitarias. Sin nada, o con muy poco que decir en favor de las humanidades —puesto que en el mejor de los casos su quehacer se reducía a la docencia (y ésta, a la transmisión de saberes ajenos, anacrónicos y descontextualizados)—, cuando el Estado mexicano decidió impulsar el crecimiento de las universidades públicas, no tuvo que quebrarse la cabeza pensando qué áreas, actividades y quehaceres tenía que apoyar; y, como sa-

bemos, las humanidades no ocupaban un lugar preeminente en el orden de sus pre-ocupaciones. De manera que la filosofía, las letras, la historia, la pedagogía, la antropología y la geografía misma mantuvieron dentro de las instituciones de educación superior de los estados una presencia fantasmal y fragmentaria, inconexa, precaria y, a veces (como si se tratara de un mal sueño institucional), “felizmente” episódica.³

2. Cobro (y pago) de facturas

El dramático cuadro pergeñado —como se dijo, resumen de historias institucionales y de vida, recuento sumario de experiencias—, no puede, por sí mismo, sostener o constituir un *argumento* en favor de las humanidades en el momento actual ni en el contexto en el que se concibe, planifica y efectúa la “puesta al día” de la universidad contemporánea. Éstas, las humanidades, cuando son dignas del nombre, regularmente “pasan el peine a contrapelo de la historia”, como diría Walter Benjamín. Por lo tanto, dado que todo lo que en *esta* realidad funciona y tiene efectos constatables y felices “habla” en contra de ellas, la presencia y las actuaciones de las humanidades en el ámbito de la universidad contemporánea han adquirido la calidad y la forma de piezas de *museo* (algo de lo que no podemos deshacernos, pero tampoco sabemos qué hacer con él); o, lo que es todavía peor, sus cuerpos académicos han tratado de imitar, sin los recursos con los que aquellas cuentan, la forma, los objetivos institucionales y los modales académicos de las disciplinas “exitosas”, lo que quizá les haya reportado en algunos casos cierto crédito y respetabilidad, “mejores números” en las evaluaciones y aun el suministro de más y mejores apoyos institucionales, aunque pagando como precio su desnaturalización, mucho de su irreductibilidad e independencia y la mayor parte de su “filo crítico”.

Este señalamiento cobra especial relevancia en las actuales circunstancias. El giro de las directrices y prioridades educativas nacionales hacia la construcción de un sistema universitario de corte empresarial, eficientista, ahorrrativo e internacionalizado (globalizado, como la economía), y la adopción de políticas y prácticas institucionales sometidas a evaluación integral y a la acreditación permanente y rigurosa de sus programas académicos —tomando para todo ello como ejemplo y modelo los sistemas de evaluación y acreditación de las universidades de los Estados Unidos o Europa y haciendo caso omiso de las desproporciones históricas, estructurales y presupuestales que aquellas presentan en comparación con las instituciones mexicanas de educación superior—, han propiciado la aplicación acrítica y mecánica de una serie de estándares e indicadores y un modelo general de evaluación del trabajo académico centrados básicamente en lo *cuantitativo*: número de publicaciones, número de intervenciones en congresos y coloquios, número de tesis dirigidas, número de proyectos de investigación, de participantes y monto de financiamiento, considerando como indicadores *cualitativos* el número de citas que merece un artículo, el índice —numérico— de impacto de sus publicaciones o productos o el carácter “regional”, “nacional” o “internacional”, “científico”, “especializado” o “de divulgación” de su presentación o su consumo; lo que igualmente priva a la hora de evaluar y acreditar programas educativos de posgrado: número de doctores participantes en el programa, cuántos, de entre ellos, son miembros del SNI o han sido acreditados por Promep; a qué nivel pertenecen, cuánto publican y en qué medios; de qué fuente proviene y a cuánto asciende su financiamiento, con cuántas instituciones y programas mantienen ligas e intercambio, cuántos aspirantes ingresan al programa,

cuántos egresan, cuántos obtienen el grado y en qué tiempo, con cuántos libros y revistas cuentan sus bibliotecas, con cuántas computadoras, con cuántos mesa-bancos. Se trata, como puede verse, de sumar, de “hacer cuentas” para saber, a ciencia cierta, si lo que hace un profesor es “bueno”, porque es “mucho”, o si la “calidad” y la “excelencia” son atributos de un programa de posgrado únicamente porque presenta “buenos números”, dejando al margen la verdadera innovación, la independencia de criterio, la creatividad de los investigadores, debido a que los “indicadores” y “estándares” de evaluación no están diseñados para medir cosas como la sensibilidad creativa, la incidencia cultural o la crítica social.

Por supuesto, una legión de tecnócratas podría demostrar que —ya situados en el horizonte de la “planeación estratégica” y aceptado el sofisma de que “lo eficaz es verdadero/ lo verdadero es justo/ y lo eficaz es justo”—⁴ gracias a la *magia* de los números no sólo es posible transformar dialécticamente “cantidad” en “calidad”, sino *absolutamente* necesario, cuando con números y sólo con números *medimos* —siempre en la perspectiva de la ecuación costo-beneficio— el éxito o el fracaso de un programa educativo que, así, sólo responde al imperativo empresarial de la “eficiencia”, de la “pertinencia” y de la “rendición de cuentas” a través de una administración rigurosa y una fiscalización omnimoda.

No es posible en este espacio hacerlos cargo del sentido y la magnitud de los cambios, desplazamientos y efectos que en el corto y el mediano plazos acarreará la aplicación del modelo empresarial en las disciplinas y actividades humanísticas que han logrado sostenerse, y crecer, al amparo de algunas instituciones estatales de educación superior. Sin embargo —dando por descontado que los efectos del cambio se suman y articulan con las carencias y limi-

taciones que de suyo ya arrastraba el área en el pasado reciente—, por lo que ya se percibe y sabe de ellos, nos es dado construir un escenario de sombras e imaginar algunos desenlaces desastrosos.

3. ¿El fin de las humanidades?

Atados a sus particulares circunstancias, y aturridos por sus debilidades y carencias, pero conscientes de que “algo hay que hacer” para salir definitivamente de su rezago y su letargo, ahora mismo los cuerpos académicos de las áreas humanísticas emprenden la aplicación irrestricta y completa del modelo empresarial con la expectativa de obtener, como premio a su esfuerzo adaptativo, el conjunto de medios, instrumentos y recursos que requiere la correcta y completa realización de sus actividades y compromisos disciplinarios e institucionales. De tomar esta vía, se dice, es muy probable que en los próximos años *algunos* programas del área humanística, que ya se ofrecen en las universidades de los estados, experimenten un crecimiento significativo, reduzcan la distancia que las separa de las otras áreas, cuenten con mejores condiciones para su ejercicio y obtengan el “reconocimiento” que merecen. A cambio, deberán dejar atrás sus viejas y ya a estas alturas insostenibles veleidades críticas e independentistas, adoptar estrictamente las políticas institucionales al uso y ser, y comportarse como las “otras ciencias”.

Sin embargo, aquí es oportuna la pregunta: ¿acaso ahora mismo no lo hacen? ¿No se diseñan, preparan, norman, ejecutan y evalúan las acciones habituales y extraordinarias de los programas humanísticos a través de una multiplicidad de instancias académicas y administrativas, de las normas, de los objetivos, de los planes y programas que rigen la vida de las instituciones educativas ya modernizadas o en vías de modernización? ¿No se “ajustan”

sus planes y expectativas de desarrollo a las necesidades “prioritarias” de la administración institucional y a la escasez generalizada de recursos? ¿No participan sus profesores en diversos programas de formación académica? ¿No se especializan? ¿No concluyen atropelladamente sus posgrados? ¿No se somete regularmente su profesorado al fiscalizante, punitivo y, a fin de cuentas, antiuniversitario proceso de “evaluación del desempeño” para obtener, por vía de un “concurso”, lo que sería en justicia su salario? ¿No asisten sus docentes ritualmente a sus congresos? ¿No escriben; no publican; no dan clases; no producen? La respuesta es incontestablemente afirmativa. Los miembros de los cuerpos académicos que hacen lo suyo en el ámbito de las humanidades *sí lo hacen*. En los últimos años han tratado de hacer lo mismo que “los otros”, y de hacerlo “bien”. Entonces, ¿qué pasa? ¿Por qué no son favorecidos en la misma forma que “los otros”?

Por una parte, es un hecho que los estudios humanísticos, su rendimiento y sus productos no pueden ser como los de las otras disciplinas universitarias; en principio, porque su producción no agrega “plusvalor” a sus objetos ni éstos son reclamados por un contexto socioeconómico ávido de respuestas rápidas, soluciones prácticas y aplicaciones tecnológicas. Las humanidades tampoco sirven para nada cuando se trata de formar profesionistas aptos para desarrollar las tareas sociales de la producción y los servicios a la economía de mercado; más bien, su función es, y ha sido, crítica frente a los estados de cosas imperantes. Siendo su tarea fundamental la formación de una conciencia social, y siendo cosa suya la expresión de esa conciencia a través de los discursos filosóficos, históricos, pedagógicos o literarios, *la generación y la inserción de su saber y sus “productos” en la vida social y cultural es resultado de condiciones*

muy complejas que responden al momento histórico por el que atraviesa el conjunto de la sociedad toda; del mismo modo sus "aplicaciones prácticas", si es que realmente alguna tienen, requieren en ocasiones de un largo y dilatado proceso de decodificación dis-cursiva y asimilación cultural y social. De manera que la mayor parte de lo que dicen las humanidades, la manera en la que lo dicen y para quién lo dicen, no puede reducirse a la escala de un "objeto útil", un "profesionista hábil" o un "saber práctico", ni puede abordarse con la misma mirada con la que se abordan, califican y evalúan las otras disciplinas universitarias —no por dejar de serlo, sino por el hecho de ser "de otra manera" y de medir su "rendimiento", si de eso se trata, de cara a todo un mundo histórico-cultural y no, como ahora se hace, a partir de una escala meramente productivista y eficientista que únicamente responde a la ecuación costo-beneficio en un sistema cerrado que, así concebido, deja de ser "educativo" y se transmuta en "productivo". Frente a la mirada del evaluador convencido de lo "positivo" de su trabajo, las humanidades cuestan mucho y rinden poco.

Por otra parte, y como corolario, las humanidades no son apoyadas ni estimadas institucionalmente porque sus "malos números" históricos las sitúan, a sí mismas y a sus productos, en evidente desventaja cuando el apoyo y los recursos disponibles se asignan y reparten a través de un proceso de evaluación (que conserva también la forma de un "concurso"), en el que lo significativo y destacable, lo que cuenta a la hora de tomar decisiones, es el conjunto de acciones y de recursos que el concursante se compromete a poner en juego para garantizar anticipadamente el logro positivo de una meta "concreta", la aplicación "eficiente" del recurso asignado y la generación de un producto "útil", algo que las humanida-

des, por su naturaleza crítica, por la manera en la que se resuelve la generación de su saber y por los modos y tiempos en los que se distribuye y asimila socialmente, no pueden garantizar sino a condición de des-formar o traicionar su naturaleza. Entre los profesores universitarios se dice en son de chiste verdadero: "sólo te dan si tienes". A eso, quienes manejan los hilos de este asunto lo llaman "viabilidad"; aunque también podría decirse, con el lenguaje de la mafia, "pagar protección". De este modo, para que las humanidades lleguen a ser sujetos de "crédito" (o actividades institucionalmente "protegidas") primero deben hacer las cosas (cosas que habitualmente *no harían*) a partir de lo mucho o lo poco que ya tienen. Pero, asimismo, deben hacer cosas que *cuenten* positivamente a la hora de evaluarlas, que *agreguen valor* tanto al "hacer" en sí como al producto terminal del hecho. Si se procede así, esto es, "haciéndose simpáticas" a sus evaluadores y fiscales —y tratando de hacer lo que en rigor *no pueden* sino a costa de sí mismas—, al poco tiempo contarían con cierto "capital académico" suficiente para, ahora sí, "pagar protección" (es decir, para que se las evalúe positivamente o para pasar de "nivel tres a nivel uno") y, junto con esto, merecer la entrada al círculo privilegiado de programas favorecidos por Pifop, por Fomes o Promep.

Es posible que a la mayoría de los universitarios esto les parezca normal, hasta cierto punto necesario. En un ámbito en el que los recursos siempre son pocos y muchas las expectativas de crecimiento, lo que se hace, se debe hacer con poco, y utilizando ese poco de la mejor manera. Igualmente, hay que dejar atrás la "cultura de la simulación" y el *cachondeo* académico, y probar "con hechos" que se trabaja, y duro, para cumplir "compromisos" con eficacia y prontitud, mantener estándares de producción "por encima del promedio"

y obtener márgenes de plusvalor "competitivos". Entramos en la era de la mercantilización de todas las cosas, y la universidad, siendo parte de la sociedad, no puede permanecer como una isla al margen de lo que sucede en el resto del mundo; y éste es ya una gran empresa.

Sin embargo, como en el caso del traje nuevo del emperador, simplemente hace falta que se quiera *ver* que todo el edificio argumentativo sobre el que se sostiene y "prueba" esa necesidad de reconversión eficientista descansa en dos sofismas: (1) la escasez de recursos y (2) la identificación acrítica de eficiencia=verdad, verdad=justicia y eficiencia=justicia. Lo sofisticado del primer argumento se evidencia en una simple comparación numérica: en México, se dice, es preciso alcanzar la meta de asignar anualmente a la educación alrededor de 8% del PIB y su correlato en "gasto programable", lo que, si fuera cierto, de todas formas tendría que desagregarse para obtener lo que de ese monto efectivamente recibirá la educación superior y, entre eso, lo que recibirán los programas universitarios de humanidades (¿0.1%, más o menos?); pero lo que no se dice, por lo menos en el mismo plano y tiempo, es que entre la deuda externa e interna del gobierno y cosas tan aberrantes como el IPAB, ya se erogan anualmente, ¡más de 24% del PIB y de los recursos nacionales! La conclusión es obvia: se trata de una escasez *artificial y simulada* de recursos, de un verdadero engaño con el que se pretende ocultar el hecho de que, en el orden de sus prioridades, el Estado mexicano coloca *antes* a los empresarios y banqueros defalcadores y corruptos que al sistema educativo en su conjunto. "Sí hay recursos... pero desgraciadamente no son para ustedes", parece decirnos el cinismo gubernamental. El segundo sofisma pareciera tener bases más sólidas, pero no es así. Jacques Le Mouél⁵ ha probado que la

ecuación eficacia=verdad (y sus correlatos verdad=justicia y eficacia=justicia) descansa sobre la universalización forzada de un principio propio y exclusivo de la empresa capitalista contemporánea, en la que el fin, que no es otro que la ganancia y la acumulación de valores *económicos*, se sobrepone y justifica (hace verdaderos y justos) todos los medios eficaces para obtenerla; sea cual sea la naturaleza de esos "medios", si la empresa es "exitosa", es decir, si obtiene utilidades o ganancias, son medios "pertinentes", "verdaderos" y, sobre todo "justos". Ése, y ningún otro, es el fundamento "filosófico" del modelo que se ha venido fomentando en las universidades mexicanas, en cuanto al "fin" de la educación universitaria, al margen de la retórica vacua con la que se habla de ella en los discursos oficiales y oficiosos (los que se construyen a partir de grandilocuentes enunciaciones sobre la "misión", la "visión" y otras tantas *flatus vocis* con las que se sustituye una verdadera *argumentación* sobre la mejor manera de realizar la tarea educativa), parece identificarse únicamente con la generación de "objetos útiles", el "ahorro de recursos" y la "rendición de cuentas".

El problema es que para implantar esos principios en el seno de la educación superior, no sólo se debe entender ésta en términos de empresa, sino también se debe proceder al desmantelamiento de sus formas y prácticas tradicionales y, lo que resulta más dañino, al bloqueo o sabotaje de formas *alternativas* de funcionamiento. Sin embargo, para los burócratas que planifican y evalúan la educación superior "su" modelo constituye un dogma: la meta es la "excelencia" (que, bien mirada, es otra *flatus vocis*); el premio, recursos generosos y abundantes, mejores condiciones de trabajo y buenas becas (algo que debería garantizarse sin restricción alguna, dada la naturaleza y la supuesta importancia de la

educación universitaria en las sociedades contemporáneas); lo que conlleva concebir a directivos y docentes universitarios como gerentes u obreros, a sus espacios habituales de trabajo (¿académico?) como líneas de producción y de ensamblaje, a sus alumnos como "insumos" y a sus egresados como "productos", como objetos prácticos cuyo "valor agregado" (el saber o las habilidades adquiridas) los colocan en el "mercado laboral" como mercancías con más o menos "calidad" (lo que quiere decir más o menos "precio").

No obstante, las "ventajas" que ofrece este modelo no redundan en beneficio de la educación misma, de sus contenidos, de su aporte a la solución de los verdaderos problemas de la sociedad contemporánea. Por el contrario, dicho modelo solamente procura afianzar y garantizar el control central y fiscalizador del Estado sobre el conjunto del sistema universitario a través de sus aparatos burocráticos para la asignación selectiva de recursos y la evaluación constante y unilateral de los procesos educativos, ya que de esa manera el Estado siempre conserva *para sí* la posibilidad de planificar, organizar, financiar y "dar por buenos" programas educativos que, a la postre, solamente convienen a los intereses de un reducido número de ciudadanos: los altos burócratas gubernamentales y las cúpulas empresariales a quienes los primeros representan, un grupo social privilegiado, minoritario, voraz y siempre insatisfecho cuya visión del mundo, expectativas, intereses y valores se presentan en el nuevo discurso educativo como los "mejores", con exclusión abierta y estratégica de la diversidad y de la riqueza que aportarían otros actores sociales, con otros puntos de vista y otros intereses sociales y culturales, quizá más flexibles, más abiertos, más justos e incluyentes, más respetuosos de la naturaleza, la historia y los valores colectivos. Lo

que nos lleva, a su vez, a otras preguntas: ¿El modelo empresarial es "bueno" por sí mismo? ¿Es realmente lo que la universidad y la sociedad contemporáneas necesitan? ¿O es lo que necesitan los grandes monopolios y jefes económicos para poniendo también a la universidad a su servicio— garantizar su hegemonía y dominio social...?

Es aquí, pues, donde las humanidades chocan de frente con el modelo empresarial; y no sólo por la forma en la que aquéllas tradicionalmente se realizan, sino por el sentido crítico, la vocación interpelante y la función desmitificadora con la que se realizan. Decía Theodor W. Adorno, en un momento histórico difícil para el pensamiento, que la tarea máxima e irrenunciable de la filosofía —y yo agregaría, de las humanidades todas—, era "mantenerse del lado de la resistencia y construir refugios para la libertad". Suscribir y practicar el modelo empresarial como algo "bueno" —en el que obligadamente "el que paga, manda"— pasa necesariamente por la clausura de la resistencia, por la renuncia al ser crítico e independiente de las humanidades, por la deformación de su quehacer interpelante, por la traición a su vocación de verdad y a sus compromisos con lo universal y con lo humano.

Notas

- 1 Profesor investigador de la Universidad de Guanajuato.
- 2 Causas que se despliegan en un amplio abanico en el que figuran necesariamente la tradición académica e institucional, las fuerzas y los recursos acumulados previamente, la vinculación y el intercambio con los centros internacionales de generación del conocimiento, las necesidades estratégicas de un Estado nacional, una economía y una sociedad en vías de modernización y, en no pocas ocasiones, los prejuicios y los intereses personales o de camarilla.

Es posible aportar datos "duros" para apoyar todas y cada una de las afirmaciones anteriores (historias institucionales, planes de desarrollo, presupuestos, números brutos de investigadores y docentes, apertura y vigencia de programas docentes de licenciatura y posgrado, graduados y posgraduados, gasto corriente...). Pero creo, y confío, que aquí, entre colegas, sabemos de qué hablamos: de la experiencia cotidiana, de la vida y

los años de varias decenas de universitarios que por alguna razón elegimos hacer lo que sabemos hacer en alguna universidad pública fuera —y lejos— de la ciudad de México.

⁴ Jacques Le Mouél, *Crítica de la eficacia. Ética, verdad y utopía de un mito contemporáneo*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 15.

⁵ Véase la nota 4 de este artículo.



TOMANDO EL PULSO
DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

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

LUIS CARDOZA Y ARAGÓN: ENSAYAR LA MEMORIA

norma garza saldivar

de rebeldía y de injusticia, de tradición y de conquista.

En el maíz se recoge la memoria de los pueblos; una memoria que nos abre al pasado para saber que no todo ha sido realzado. Nos deja ver que todavía hay algo por hacer. En ese alimento se vislumbra también el futuro, la sobrevivencia de nuevas generaciones, el tiempo que el escritor guatemalteco quiere movilizar, recuperar para realizar el "tiempo-ahora", como quería Walter Benjamin. El resultado de tal procedimiento sería que si el maíz o la tierra contienen el curso de la historia porque siguen siendo elementos constitutivos de una cultura, también se irían llenando del tiempo-actual que, a su vez, sería una proyección de su propio cauce. Hay una constelación que rodea a cada época y que la articula con otra: "Los adivinos ³ describe Benjamin en una de sus tesis de la filosofía de la historia ⁴ no consideraban el tiempo, ciertamente, como homogéneo ni vacío; trataban de extraer lo que se oculta en su seno. Quien tenga presente esto puede quizás llegar a hacerse una idea de la forma en que el pasado era aprehendido en la memoria" (1982: 132). Una memoria que, al mismo tiempo, proyectaba un tiempo que había que leer e interpretar.

Cardoza y Aragón inicia con el nacimiento del mito que habla sobre la creación de los primeros hombres que fueron hechos del maíz, elemento que "fija las tribus y por él surge la civilización", hasta un hoy hecho de ruinas y proyectos, de historia y de porvenir. En esa mitología, el escritor guatemalteco se fusiona para hacerse

"El río es reflexión sobre el tiempo", escribe Luis Cardoza y Aragón en su libro *El río. Novelas de caballería* (1986) y, definitivamente, es esta reflexión la que atraviesa toda su obra. El tiempo es el río que constantemente fluye y jamás es el mismo. Un río que, como el de Heráclito, refleja la vida del hombre en continuo movimiento. La vida de Cardoza, pero también la de los otros hombres, aquellos que nacieron del maíz, símbolo que constituye, para el escritor guatemalteco, el acontecimiento supremo de la civilización de América. Porque como él mismo escribe: "es del maíz el corazón de América. De maíz fueron hechos sus primeros hombres. Nace en el mundo indígena el manantial del canto. Al abrir el *Popol Vuh*, el maíz es vida, verde dios tutelar, padre de la enjundia ancestral [...] Nuestra vida, desde la mitología hasta hoy, es el maíz: poder del puño y alas del sueño" (1976: 92).

El maíz, símbolo representativo de la tierra y de la cultura latinoamericana, palimpsesto que contiene la historia de América, representa un papel primordial en la historia y en la cultura de nuestro tiempo. Por ello, si pudiéramos hablar del elemento simbólico presente en toda la obra de Cardoza y Aragón, seguramente hablaríamos del maíz o de la tierra; pero no solamente en un sentido histórico o mitológico, sino que Cardoza quiere actualizarlo, quiere pensarlo desde un presente que implica un porvenir. Sabe que el maíz es el eje central de América Latina y, por lo tanto, ingrediente simbólico de lucha y de resistencia,

artículos
el mismo fábula, invención, memoria. Una historia que no comienza en el nacimiento o termina en la muerte, sino en el proceso creativo que Cardoza pudo entretener con la realidad americana. Un trayecto que, si bien comenzó en el siglo pasado, sigue siendo proyecto de ideas, germen de nuevas palabras y de un constante estar siendo en esa relectura de la realidad y de su obra. En sus memorias, diario de viaje, autobiografía, ensayo o cómo llamarle al libro donde Cardoza "dice lo que ha vivido", *El río. Novelas de caballería*, nos habla de una realidad lejana de la añoranza o la nostalgia utópicas y, en cambio, cercana a la mirada singular, a la sensualidad del tacto, a la fuerza de la voz, al alcance del gusto, a la radicalidad de los olores y a la presencia del detalle. Nos sumerge en la realidad para conocerla, para que "nos pase", nos atraviese; es decir, para que tengamos experiencia de ella. Nos muestra a los hombres para extrañarnos todavía de su compleja simplicidad. Pero, sobre todo, deshace las formas convencionales con la escritura, lo que él mismo decía que hacía Picasso en su pintura: transforma, inventa, para rehacer y renovar, para crear otra realidad, la misma, que nunca se acaba de asir ni de agotar: inacabamiento de la realidad, por lo que no termina de aprehender lo que sus sentidos captan "de súbito, al unísono, se resume mi tierra en un sabor, en una textura, en un olor, en el acorde de un vitral para los cinco sentidos; en la retardada sílaba de un coro donde leemos el polen de los mitos" (1991: 218). En esa sensualidad de la lectura, el lector no puede sino participar, irremediablemente, de la experiencia del autor, de Cardoza y Aragón, y reconstruir con su propia mirada olores, texturas, gestos y detalles que se le descubren para reinventarse con el Otro.

Ésa es la manera de aprehender el mundo de Cardoza: por los sentidos y la imagi-

173
nación, por la mirada crítica y la reflexión; finalmente por la elaboración alegórica de su escritura. El río no es sino la alegoría del tiempo humano, de la existencia pasajera, viajera, que nunca es la misma, que siempre es otra, pero que lleva en su fluir, en su movimiento, el peso de la memoria. No se trata de una memoria estática, fotográfica, sino de una memoria que tiene que ver con el momento actual, con el presente del escritor, viaje narrativo que evoca el otro tiempo, que convoca al otro hombre y que invoca la presencia de su "tiempo-ahora", que también es nuestro tiempo.

En este sentido, su mirada se inscribe en la escritura como la experiencia del espacio y del tiempo, para dar forma a la memoria singular y plural del ensayista-narrador de lo que se extingue, de lo que se acaba; tener conciencia no sólo de la finitud de las cosas, sino también de su incesante transformación. Y en ese mosaico de posibilidades geográficas, históricas, literarias, políticas o existenciales, encontrar la realización del tiempo-ahora.

Si es cierto lo que dice Josef Yerushalmi, de que lo contrario al olvido no es la memoria, sino la justicia, entonces, la búsqueda de justicia, la escritura que se quiere justa, tendrá que recoger lo que otros ya han desechado: paisajes, calles, voces, rostros, silencios, muertes. Finalmente, singularidades que dan nombre a lo que puede salvarse del olvido, de la injusticia. Y si el narrador, como pensaba Walter Benjamin, es la figura en la que el justo se encuentra consigo mismo, entonces, en ese libro, Cardoza y Aragón no sólo se convierte en el narrador que se encuentra con su presente y su infancia, sino también con la tierra que habita, con la cultura, la ideología y la política de su propio país, pero también de todo aquello que fue recogiendo a lo largo de sus estancias y viajes por otros territorios. Narración justa para hablar de

la memoria y de un tiempo otro, o un deseo de lo otro que el escritor guatemalteco entendió, no como un mero retorno al pasado para hacer un viaje nostálgico y estéril, sino como el reencuentro con aquello que ya fue, pero que también será, pues el presente no puede ser, "sino con el total del pasado, sino con el total del porvenir", nos dice. Por eso también pudo traspasar la vivencia personal, la experiencia individual, la memoria, a una vivencia latinoamericana, a una experiencia del nosotros y finalmente a una Memoria que recoge lo que ha quedado marginado, olvidado, archivado, para actualizarla y rescatarla de las ruinas. Porque para él la memoria nunca puede retornar a lo vivido, más bien, en ese recordar se descubre o se revela otra cosa que ilumina o proyecta la realidad actual. (Cardoza, 1986).

El curso de la escritura cardociana es como el de un río cuyo cauce acumula y arrastra otras aguas, troncos, cuerpos y hojas de infinitas procedencias. Es "aluvial", como él mismo la llama, es decir, aprovecha todo lo que arrastran las corrientes de la historia. Lo que me interesa rescatar, resaltar, es, precisamente, su visión de una América Latina que, desde la perspectiva literaria, señala el principio de la relación ética con lo Otro; y es esta relación ética la que nos revela una forma del pensamiento, de la vida y de la escritura de Cardoza y Aragón, no como un ejercicio de buena voluntad o de una moral prescriptiva, sino como fundamento mismo de todo acto en el que el Yo se enfrenta siempre con lo Otro, como absolutamente Otro. Este acto, como "acto ético" o como el acontecimiento que vincula al hombre con el mundo, constituye, en su obra, una re-visión de lo establecido; es decir, de realidades y verdades éticas y religiosas, históricas y jurídicas que se han impuesto como formas de poder.

La obra de Cardoza y Aragón se convierte en el diálogo, no sólo entre géneros (ensayo, crónica, poesía, biografía), sino también entre una memoria personal, capacidad artística y una memoria histórica, la voluntad para despertar la mirada, los sentidos, hacia eso Otro que, sin más, lo hace responder a una realidad tan vulnerable al dominio y al poder colonialista e imperialista, poderes que han reforzado, a lo largo de la historia, la desintegración y la fortificación de las tiranías; quizás ahora convertidos en un poder globalizador y neoliberal que sigue provocando, por un lado, la fragmentación y la desaparición de las minorías y, por el otro, la proliferación de violencia y corrupción. En este sentido, la rebelión para Cardoza "es, en el hombre, la negación a ser tratado como cosa y a ser reducido a la simple historia" (1986: 785).

Sin embargo, es en la acción de la escritura en la que quizá podamos encontrar el acto subversivo, la rebelión que Albert Camus consideraba la confrontación perpetua del hombre con su propia oscuridad; en la exigencia de una imposible transparencia, pensaba que el hombre rebelde debía discutir el mundo en cada uno de sus segundos, y debía adquirir la costumbre de pensar. Ésa es la costumbre de Cardoza, o mejor, la mirada atenta del ensayista que no permite que el pensamiento se le vuelva costumbre, sino que en todo quiere encontrar también el sobresalto de quien ve por primera vez, o de quien volviendo a pensar lo mismo encuentra siempre otra cosa: el pensamiento como la actividad humana que quería Camus, es decir, un volver a aprender a ver, a estar atentos, dirigir la conciencia y hacer de cada idea o de cada imagen un lugar privilegiado, a la manera de Proust (Camus, 1981).

Luis Cardoza y Aragón nació en 1904 en Antigua, Guatemala. Aquella tierra guate-

malteca "donde los muertos mueren muertos de muerte. Tierra sin resurrecciones sino es en la Palabra" (Cardoza, 1986: 13). Desde el comienzo de *El Río*, Cardoza emprende ese viaje sin retorno siguiendo las huellas de los otros, buscando el tiempo propicio para la memoria y la palabra. En el lapso entre lo que vive y lo que muere surge la escritura con la que puede nombrar y nombrarse. Es entonces cuando comienza la narración, el viaje: por países no conocidos, por puertos imaginarios, por ciudades secretas, por pasadizos tejidos en un laberinto sin comienzo ni fin. Porque, ¿cómo escribir la memoria?, ¿cómo escribir Memoria?, se pregunta Cardoza. No se trata de hacer una cronología rigurosa ni de relatar exactamente lo que ocurrió o el recuerdo mismo, pues eso es imposible, sino "un híbrido de ambos". Quizá por esa hibridez su escritura se asemeje más al estilo ensayístico que al género autobiográfico: "por la estructura que he privilegiado en mis rescates, lo que casi es ensayo crea vínculos que no siento sobrepuestos ni adventicios ni fuera de lugar: la reflexión sobre lo que estoy haciendo o sobre lo vivido o leído, o el recuerdo de los Contemporáneos, de los muralistas, de otros personajes confluye en la unidad de una vida" (1986: 22).

Un largo ensayo que no sólo recoge preguntas de una vida particular, sino también de una época y de una realidad en la que Cardoza interviene, como lo hace a través de la lectura. Un ensayo que da voz a la injusticia de un continente y que encarna, de algún modo, la realidad latinoamericana, la narración como respuesta a ese río de tiempo que experimenta cambios y virajes, que crece hasta desembocar en otra cosa, o que su cauce se estrecha, pero nunca se estanca. Así, el ensayo es un género que recoge a otros en la perspectiva del pensamiento, de ahí que Cardoza tienda a transgredir fronteras institucionales y a reclamar una

consideración interdisciplinaria. El ensayo pone de manifiesto la apertura de un Yo a la experiencia artística, retórica y ética de lo Otro.

Probablemente la escritura ensayística se le apareció a Cardoza como el único y auténtico correlato apto para recoger y expresar el discurrir de la realidad, su movimiento, su tiempo-ahora. Ya el ensayo, como género, había tomado otros rumbos en manos latinoamericanas, adoptaba el modelo europeo, pero trataba de satisfacer las necesidades creativas de los escritores latinoamericanos, haciendo de cada palabra una lucha constante contra el poder hegemónico que imponía, a través de filtros ideológicos, de formas culturales y políticas: la escritura ensayística como un género que se interna en los rincones de la cultura moderna, que quiere escudriñar y mirar de otro modo y hablar desde otro sitio: desde los márgenes de la realidad. Se manifiesta, así, como un pensamiento crítico de lo instituido como verdad o certeza. Porque ni los tiempos ni los espacios se agotan con la escritura que siempre busca mirar por las grietas y los intersticios, seguir las huellas y los caminos que se esconden en la maleza del paso del tiempo y del olvido; escritura que quiere atravesar las alambradas de las tiranías y los muros de los poderes hegemónicos. Lo que ha quedado en la periferia del pensamiento, dibuja ya el sentido de la búsqueda de lo que hemos olvidado o desechado por no servir o no adecuarse a formas de pensamiento establecidas.

La mirada del viajero, como lo fue Cardoza y Aragón, nunca se instala en la sola presencia de los actos o de las imágenes, más bien en su recorrido se detiene, quizá por un instante, en la "inestabilidad que lo acontecimientos". Esa inestabilidad y a un lleva siempre a un cuestionamiento y a un más allá de lo visible, a una respuesta que constantemente se renueva. Una posición

que busca, más que la coherencia de los hechos, la "unidad inabarcable de lo plural".

Para Emmanuel Levinas, el movimiento no y francés por elección, lo lleva a pensar la perpetuo hacia lo Otro, lo lleva a pensar la política desde una ética, es decir que parte de la responsabilidad por el otro humano: "en mi responsabilidad respecto del otro, el pasado de los demás, que jamás ha sido mi presente, 'tiene que ver conmigo', no es para mí una re-presentación. El pasado de los demás y, en cierto modo, la historia de la humanidad en la que nunca he participado, en la que nunca he estado presente, es mi pasado" (1993: 141). Se trata de un tiempo en el que cohabitan pasado, presente y futuro. Un tiempo que sin la representación en el presente me hace ser contemporáneo de aquello que con el mirar ético se alcanza a percibir: no una mera recepción del espectáculo, sino la capacidad de actuar frente a lo que se recibe. Una acción que no significa posesión sino percepción del mundo, lo que implica no ser sujetos del mundo y parte del mundo desde dos puntos de vista diferentes, sino que, en la "expresión", somos sujeto y parte a la vez.

Buscar esos rostros eternos da a Cardoza la capacidad para interrogar y pensar, para esculpir el tiempo desde un origen que proyecta sombras y luces hasta un hoy hecho de silencios y palabras: "Más que con la luz esculpir las sombras con silencios. [...] Es mía [...] la vida de los otros. La propia en relación con mis contemporáneos: Buda, Eurípides, la Sulamita, tú, mi lector" (Cardoza, 1986: 609).

En esta época en que los medios de comunicación han transformado las maneras de habitar, ya no una tierra fértil sino una tierra virtual, se modifican radicalmente las maneras de mirar la realidad y las concepciones de ésta. No se trata de negar o renegar de la modernidad, sino de ponernos en cuestión junto con ella, para protegernos

de la expansión de ese desierto del que habla Nietzsche, que va borrando cada vez más las huellas de la memoria como conciencia de la condición humana.

Pensamiento imaginario que debiéramos tomar en cuenta, ya que en la actualidad presenciamos, más bien, no la memoria de imágenes, sino su producción, su explotación desmedida, su abuso y su desgaste. Y es que en la creación se involucra también lo que dejamos de ver, lo que olvidamos o se ha destruido, lo que ya está muerto. El escritor se sumerge así en los vestigios de la realidad para rescatarla de la pérdida total, y recordarnos que a veces hay que cerrar los ojos para ver, hay que tomar distancia para percibir, para mirar con otra mirada: aquella que nos vuelva hacia una intimidad más profunda, como quería Maurice Blanchot: en lugar de reparar solamente en la realidad objetiva, en la seguridad de las formas, en la estabilidad de las existencias. En lugar de mantener la mirada sólo en la superficie de las cosas, en las representaciones, la mirada se debería volcar hacia lo más interior y lo más invisible, hacia lo Otro.

¿Y acaso no es la escritura literaria, la crítica imaginativa, la que nos sacude el polvo de la sumisión o la indiferencia, la que nos impone la tarea de mirar las cosas de otro modo, la que nos murmura, apenas, que seguimos olvidando lo que no vemos, aquello de lo que no somos sus contemporáneos? Como escribe Cardoza: "No soy ciudadano nada más de un país, de una época: lo soy de obras y actos que, por afinidad o exclusión, me deparan vida y agonía" (1986: 824).

La literatura debería, entonces, estimular nuestras maneras de habitar territorios, de imaginar nuestra casa y de resistirnos a pertenecer a un solo lugar para mejor habitarlo; es decir, para encontrar que, aun en los espacios conocidos y familiares, todavía

somos capaces de sentirnos interpelados y acogidos por el misterio de la realidad y del lenguaje, por el otro y por lo Otro que nos abre a las posibilidades de la experiencia y de la escritura: "En estos apuntes de mi viaje transparente vivo el hoy, no el ayer y me da tristeza que de lo vivido y lo soñado en muchos años apenas queden cenizas heladas. De las catástrofes rescato vestigios que ruedan a los litorales." (Cardoza, 1986: 855).

Memoria que a lo largo de los siglos se convierte en palimpsesto que esconde finalmente una situación que se repite, como lo ha visto Cardoza: "El indio sigue allí, casi igual al indio de ayer, sólo que más doliente y desvalido, sin memoria de su poderío, con nublada nostalgia de dioses remotos" (1986: 560). Sin embargo, sabemos que la memoria permanece, alimentando ese dolor y esa nostalgia que se han venido transformando en caminos de resistencia y rebeldía. ¿Acaso porque el exterminio de la alteridad sigue siendo una amenaza? La tierra es también ese palimpsesto donde podemos leer la cultura y la barbarie; ya lo ha escrito Walter Benjamin en sus "Tesis de filosofía de la historia": "no existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie".

Tierra que también significa desaparecidos, sangre, violación, fosas colectivas, muertes escondidas que no dejan el mínimo rastro de su existencia, abusos que nunca dan la cara, tierra roja a costa de tanta sangre perdida. Muerte finalmente convertida en una noticia más del "canal de las estrellas". ¿Imagen explotada? o ¿creación de la imagen?, que más que difusión es la defunción de la memoria. En 1986 Cardoza y Aragón escribió, como si apenas hubiera sido ayer o en un tiempo más remoto o quizá, irremediamente, todavía tendremos que decirlo en el futuro: "a los indígenas siguen despojándolos, bombardeándolos, hasta por aire. El capitalismo, que los ha

condenado, proseguirá arrollándolos: la situación en Chiapas, Oaxaca, en todo México, es aterradora" (1986: 563).

Luis Cardoza y Aragón retomó en su *Río* o su *Novela de caballerías*, la escritura responsable que nada tiene que ver con el compromiso social o con la buena voluntad, con el panfleto o la protesta, sino con la infinita puesta en cuestión: "Interminablemente —escribe— la escritura ¿no ha de sembrar interrogaciones interminables?" (1986: 829).

Se trata también de la memoria selectiva de ciertos lugares, rostros, detalles, eventos, etcétera, pero también de la "memoria involuntaria": resurgimiento que le hace ver la realidad como una *aparición* y, por tanto, como una renovación de lo visto, como la posibilidad de acercarse de otra manera a lo conocido, desviándolo para reconocerlo desde otro lugar, desde el extrañamiento que provoca el ejercicio de la escritura y el deseo memorioso.

La duda, la búsqueda e indagación que Cardoza y Aragón realiza en su vida, reflejan de algún modo la invención de Montaigne, en sus *Essais*, sobre todo porque no se deja llevar por la ilusión de una verdad total, o una comprensión acabada y sistemática de la vida y del mundo; su trabajo es intento, tanteo, experimentación, pesar (verbo de donde se deriva 'pensar'), contraponer razones, finalmente, sopesar zonas de realidad que incumben al que recuerda y al que piensa. (Landa, 1993: 220-221).

La fuerza ensayística lo lleva al vaivén constante entre razón y sentimiento; teje elementos genéricos diferentes, utiliza crónicas, anécdotas, personajes, referencias literarias, tesis políticas, problemas sociales, y sobre todo un sentido poético y reflexivo que se convierte en el tema unificador de ese gran mural, a la manera de los murales mexicanos que Cardoza conocía muy bien. El tono y el ritmo que crea en sus textos

dan una estructura que muestra y expresa $\frac{3}{4}$ sin parecer en ningún momento una escritura panfletaria o coyuntural $\frac{1}{4}$, sobre todo por su anticonvencionalismo genérico, las contradicciones y los violentos contrastes de un país. "Para el ensayista estar 'marginado' del poder económico y simbólico era la única forma de entender con nueva perspectiva la realidad y la historia de su país", explica Liliana Weinberg en su libro *Pensar el ensayo*.

Luis Cardoza y Aragón vivió en Antigua, Roma, París, Florencia, México, así como también estuvo un poco en Troya y Comala, urdió la mitología y los estratos geográficos de la imaginación y la memoria. Discutía con amigos, se perdía entre libros y calles como en un laberinto, atento siempre a las bifurcaciones y a lo que éstas le señalaban, para adquirir en ese recorrido el aprendizaje, como escribe Walter Benjamin:

importa poco no saber orientarse en una ciudad. Perderse, en cambio, en una ciudad como quien se pierde en el bosque, requiere aprendizaje. Los rótulos de las calles deben entonces hablar al que va errando como el crujir de las ramas secas, y las callejuelas de los barrios céntricos reflejarle las horas del día tan claramente como las hondonadas del monte. Este arte lo aprendí tarde, cumpliéndose así el sueño del que los laberintos sobre el papel secante de mis cuadernos fueron los primeros rastros. (1990:).

Desde Europa, las ciudades milenarias: Tikal, Uaxactún, Palenque, Quiriguá, Copán, Yaxilán, Bonampak le hablan, y las nombra "lámparas vivas", "enjambre de ciudades ocultas", y en ellas mira algo que perpetuamente está naciendo: la semilla y la raíz; la tierra y la infancia. De esa semilla recogía la vida milenaria, "tétrica y dolorosa de su pueblo": "quien visita nuestras rui-

nas, nuestros museos; quien conoce nuestra vida, se siente inmediatamente sumergido en otro mundo. Un mundo actuante que le solicita a fondo, que le murmura en el oído febriles palabras eternas." (Cardoza, 1944: 14). La memoria histórica y la memoria de la experiencia singular siempre están presentes en *El Río* de Cardoza, su infancia, su tierra natal, pero también la historia de muchas de las ciudades que visitaba. Por ejemplo, cuando vivió en México, evocaba el Distrito Federal como una de las más bellas y con más carácter en el continente; y con esta ciudad recordaba a la antigua Tenochtitlan, fabulosa, fantástica, cruzada por canales y el cielo divino de Anáhuac, ciudad que pasmó a los conquistadores, pero también habla de la ruina de Tenochtitlan: "lacustre y boscosa ayer, sedienta y pelada hoy". Una entidad D. F. que, al decir de José Emilio Pacheco, no tiene nombre y llamamos por sus siglas burocráticas: D. F. Esa ciudad "sin nombre" es la que también Cardoza puede reconstruir desde su pasado milenario, pero también desde el caos y la injusticia presentes.

La posibilidad de sentirnos interpelados por eso Otro es también la posibilidad de seguir ensayando la memoria, y estar abiertos a las posibilidades infinitas, a la radical alteridad de la experiencia y de la escritura. Conocer su *Río*, su desembocadura, dominar su curso, captar finalmente la vida como destino, es quizá el trayecto del viaje cardociano en el que proyecta su mirada, su memoria y su tierra. Para llegar a ser "una sola humanidad a bordo de una balsa denominada Tierra" (Cardoza, 1986: 621). Sabe que

los indios están escribiendo su versión en la historia, ya no como víctimas satánicas, como paganos dignos de la hoguera, como atracción turística ni como entes pintorescos para la sociedad que los sacrifica. Quieren

conservar sus culturas comunitarias, su lengua, su tierra, de la cual suele surgir la lucha por su derecho a la ciencia y la técnica; lucha para entregarse todavía más a proteger sus valores. Lucha por su autodeterminación. (Cardoza, 1991: 29).

Por ello, el mundo y la realidad se le revelan como un libro para leer, al que mira no sólo para descifrar, sino también para convocar y dejarse sorprender; porque a pesar de la cotidianidad, de la rutina que también impone el tiempo, puede sacudirse los días y estar expuesto a las "diversidades de un universo que no entendemos íntegramente, así leamos los signos, y a pesar de que la esencia del pensamiento llamado primitivo o 'salvaje' no es totalmente distinto del llamado 'civilizado'." (Cardoza, 1986: 748). Cuando el lector se sumerge en la tierra, en el *Río*, en el texto cardociano no puede sino quedarse pasmado, levantar la mirada del libro y desear volver a ver, a recordar, a narrar, volver a lo ya dicho y ya pensado para crear otros mundos. Aprender a ver, a ensayar con la mirada y a escuchar

pir con la mano que lleva a la escritura, el tiempo de la memoria.

Referencias bibliográficas

- BENJAMIN, Walter
1982 *Para una crítica de la violencia*, México, Premiá Editores.
- 1990 *Infancia en Berlín hacia 1900*, Madrid, Alfaguara.
- CAMUS, Albert
1981 *Ensayos*, Madrid, Aguilar.
- Cardoza y Aragón, Luis
1944 *Apolo y Cuatllicue. Ensayos mexicanos de espina y flor*, México, Ediciones de la Serpiente Emplumada, SEP.
- 1976 *Guatemala las líneas de su mano*, México, FCE.
- 1986 *El Río. Novelas de caballería*, México, FCE.
- 1991 *Miguel Ángel Asturias: Casi una novela*, México, Ediciones Era.
- LÉVINAS, Emmanuel
1993 *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós.
- LANDA, Josu
1993 "El ensayo: un juego de espejos" en *El ensayo de nuestra América. Para una reconceptualización*. México, Col. "El ensayo Iberoamericano", UNAM.
- WEINBERG, Liliana
2007 *Pensar el ensayo*, México, Siglo XXI.

dialéctica

lamenta profundamente el fallecimiento
del filósofo marxista español,

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY
(Palencia 1943-Barcelona 2012)

Autor de textos esenciales para el pensamiento crítico
y colaborador de nuestra revista.

LA CULTURA Y LAS HUMANIDADES EN EL MÉXICO DEL FUTURO¹

gabriel vargas lozano²

¿Cuál es la situación de la cultura y las humanidades en el México de hoy, y cuáles podrían ser algunas tareas del futuro?

Responderé a esta inmensa pregunta (imposible de abordar por una persona y en el marco de una intervención en esta mesa redonda) tirando de un hilo para tratar de llegar a la madeja.

El hilo es la desaparición del área de humanidades y de las disciplinas filosóficas de la educación media superior, en el marco de una reforma titulada Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS), iniciada en 2008 por el actual gobierno, con el propósito de ser “una palanca fundamental” del desarrollo de nuestro país.

En efecto, el 26 de septiembre de 2008, el gobierno, a través de la Secretaría de Educación Pública (SEP), cuya titular era Josefina Eugenia Vázquez Mota, publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el Acuerdo 442 mediante el cual iniciaba la RIEMS, que afectaría a millones de jóvenes.

El 21 de octubre del mismo año se publicó el Acuerdo 444, que establecía el método educativo denominado “por competencias”, método educativo que se emplearía para lograr sus objetivos.

¿Cuáles fueron las razones por las que el gobierno inició y ha seguido desarrollando esa reforma?

Se trata de la continuidad de las reformas neoliberales que han sumido a nuestro país

en la desigualdad y en la crisis, pero también de la expresión de la idea que tiene el grupo que actualmente detenta el poder sobre lo que debe ser nuestro país en el terreno de la educación. A este grupo le parece muy adecuado el lugar que le han asignado a México las grandes potencias en la reestructuración global, neoliberal y posfordista, que consiste, entre otras cosas, (1) en la reducción del papel del Estado —y aquí habría una grave confusión si se considerara que las empresas estatales tendrían la misma función que las privadas—; (2) en el fortalecimiento de la privatización; (3) en el empleo de las nuevas tecnologías de la información; (4) en el énfasis en ciertas características del consumidor para incrementar el ciclo de la producción, de la distribución y del intercambio de productos; (5) en el énfasis sobre los servicios; (6) en la feminización de la fuerza de trabajo y (7) en la globalización de los mercados financieros.

Se trata, simple y llanamente, de capacitar a los jóvenes para las necesidades de las grandes empresas transnacionales, en forma subordinada y acrítica, pero además está pensada para ser, prácticamente, el último de los grados a que debería aspirar un estudiante. Por lo tanto las disciplinas, como la filosofía —que sirve para desarrollar el pensamiento crítico, la lógica —para construir un pensamiento correcto—, la ética —para reflexionar sobre tantos problemas que se enfrentan hoy en México: desde la corrupción, la violencia, la equidad de género, los derechos humanos, el individualismo, el

artículos

multiculturalismo, la democracia, la deshumanización, etcétera—, la estética —que enseña qué es y cómo apreciar las creaciones artísticas y literarias—, la historia de México y del mundo y la literatura —que permite hermanar a la humanidad en los sentimientos, las pasiones, las formas de ver y actuar— se ubicarán en posiciones secundarias y podrían llegar a ser prácticamente prescindibles.

En suma, si eso sucediera habitaríamos un país concebido como una gran maquiladora donde los empleados no requieren una formación humanística, ni tendrían una perspectiva de país y, sobre todo, en el que serían despojados de un espíritu crítico que les permitiera comprenderse a sí mismos y a su entorno.

Cuando la comunidad filosófica, a través del Observatorio Filosófico de México, inició su lucha en defensa de esas disciplinas con el apoyo de las comunidades científica y literaria no sólo denunció esta situación, sino que también empezó a descubrir la verdadera dimensión del problema.

Como he mencionado, el gobierno mexicano simplemente había seguido, en forma acrítica, las indicaciones de la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE). En años pasados, éste y otros organismos internacionales habían logrado ya eliminar la enseñanza de la filosofía en todos los países centroamericanos y europeos con las consecuencias de la desaparición o disminución al mínimo de las Escuelas de Filosofía y Letras. Nosotros conocíamos que en los Estados Unidos no se impartían disciplinas filosóficas, salvo en escuelas para ricos, y entendíamos que de lo que se trataba en ese país, no sólo era la formación de un individuo alienado, preparado para acceder a los puestos de trabajo, convertido en lo que Marcuse llamaba “el hombre unidimensional”, sino también convertido en un individuo con una mentalidad guerrillera y

dispuesto a irse a sacrificar “por la libertad”, masacrando a los pueblos.

Martha Nussbaum, filósofa norteamericana, en su libro *Not for Profit* advierte, en este sentido, que en su país (y también en la India) hay una tendencia muy peligrosa en la educación que otorga a la tecnocracia una prioridad tal que margina los estudios humanísticos, además agrega que esta tendencia cursa como un cáncer, es decir, de manera silenciosa. En efecto, la OCDE, el Fondo Monetario Internacional (FMI) o el Banco Mundial (BM) no han hecho nunca una declaración en contra de las humanidades y la filosofía; simplemente las excluyen o marginan.

Pero el asunto no atañe sólo a la educación media superior, sino también a la educación superior. Todos sabemos que en Europa se está poniendo en práctica el “Plan Bolonia”, mediante el cual no sólo se trata de unificar criterios al respecto, sino también vincular los estudios universitarios a los intereses de las empresas y a las necesidades económicas, encareciendo, de paso, los diplomas o grados superiores y dejando en segundo término a las humanidades.

En 2010, el crítico inglés Terry Eagleton advirtió en un artículo titulado “La muerte de las universidades” (publicado en *The Guardian*) que en Inglaterra se estaba presentando también una tendencia hacia la eliminación de las humanidades. Agregaba que quitar las humanidades implicaba convertir a la Universidad en un centro de estudios tecnológicos, y que eso era como quitar la cerveza de las cervecerías. En otras palabras, el sentido de las universidades son justamente las humanidades.

Llegamos, entonces, a la conclusión de que en la actualidad existe una tendencia sistémica que busca, mediante la educación, conformar un individuo profundamente deshumanizado y, si se puede, sin pensamiento propio.

Volviendo a la educación media superior y a nuestra lucha en contra de la desaparición de las humanidades, en la RIEMS logramos que el 23 de junio de 2009 se emitiera el Acuerdo 488, mediante el cual el gobierno se retractaba de su eliminación. Sencillemente no tuvo ningún argumento para sostener su posición, sin embargo, en lugar de honrar los acuerdos, inició una estrategia de simulación declarando públicamente que estaba "decididamente" en favor de las humanidades y de la filosofía, pero dejó las cosas tal y como habían quedado antes de nuestro movimiento, es decir, en una situación completamente irregular. En algunos sistemas educativos eliminaron las materias, en otros crearon otras disciplinas y en los demás sustituyeron los contenidos filosóficos por temas de autoayuda, etcétera.

El Observatorio Filosófico recientemente hizo llegar al gobierno un documento mediante el cual reiterábamos nuestra exigencia del cumplimiento de los acuerdos, y agregamos que era necesario que se tomaran las medidas necesarias para el nombramiento de profesores egresados de nuestras facultades de Filosofía y Letras (porque, justamente, una de las distorsiones consiste en el nombramiento arbitrario de personas de otras disciplinas) y la intervención de una compañía privada que tiene la misión de "certificar" el cumplimiento de la RIEMS. En este sentido, otro de los problemas que se han advertido también es la violación de la autonomía universitaria en aquellas instituciones que tienen sistemas de bachillerato. Aquí se trata de hacer depender de la SEP toda la educación media superior, con las consecuencias que ello implica.

Si seguimos tirando el hilo de la madeja, nos encontramos con otros fenómenos que atentan en contra de la educación de los mexicanos y vamos descubriendo el desastre en que nos encontramos.

No me referiré a lo que todo el mundo sabe y que se ha denunciado ampliamente, y que consiste en la subordinación de lo académico a lo político en la educación elemental, media y media superior que pretenden el Sindicato Nacional de los Trabajadores de la Educación y su lideresa, sino a la ausencia de una política cultural por parte del gobierno: una primera cuestión elemental es la necesaria eliminación del analfabetismo funcional que, por cierto, ha sido eliminado ya en otros países. Aquí diera que de existir esta política, en lugar haber dilapidado los millones de pesos en la famosa estela de luz, hubieran servido para este propósito. Pero otra muestra, bastante grave, ha sido la ausencia de una estrategia para combatir el analfabetismo cultural que padece la mayoría de la población. El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) se limitó a lamentarse de que el mexicano lee un promedio de 2.9 libros al año y de que el contenido de la mayoría de estos libros son los de texto o de autoayuda, y que muchos mexicanos jamás han pisado una librería. En la actualidad, la SEP o Conaculta suspendieron la publicación de colecciones de libros, como no ocurrió en otras épocas (desde la fundación de la SEP por su héroe José Vasconcelos hasta la serie denominada SEP/Setentas), y estuvieron muy de acuerdo con la Ley del "Precio Único" que no sólo encareció los precios de los libros, sino que además no estableció la salvedad de los importantes descuentos que otorgaba el Fondo de Cultura Económica a estudiantes y maestros. Pero todavía más: hoy los libros que producen los investigadores universitarios no sólo llegan a la cantidad fabulosa de trescientos ejemplares, sino además su difusión es prácticamente nula, debido a la ausencia de canales de comunicación entre las universidades y la sociedad en su conjunto. En otras pa-

labras, el Estado paga a los investigadores para que produzcan conocimientos sobre una gran cantidad de temas e impide que las grandes mayorías tengan acceso a él.

Estos fenómenos nos llevan a observar otra ausencia todavía más lesiva: frente a la gran revolución tecnológica en la formación y en la comunicación, que produjo un cambio drástico en la percepción pública —y que para resumir podríamos caracterizar como el cambio de la letra a la imagen—, el Estado ha carecido de una estrategia para establecer un cierto equilibrio entre las dos percepciones y, por el contrario, propició la profundización de este proceso. Por lo tanto, tomando únicamente este aspecto de la educación y de la cultura, podemos concluir que el gobierno y las empresas privadas tienen el propósito de dejar a millones de mexicanos en la indigencia cultural.

Hoy estamos a unos días de las elecciones. El anuncio de Andrés Manuel López Obrador sobre que los sectores cultural, científico y educativo estarán dirigidos por la escritora Elena Poniatowska, el doctor René Drucker y el doctor Juan Ramón de la Fuente representa la esperanza de un cambio. Sin embargo, considero que es necesario que quienes nos dedicamos a las humanidades contribuyamos con nuestro esfuerzo en la conformación de una propuesta que incida en cuatro grandes rubros:

1. El desarrollo de una estrategia para terminar con el analfabetismo cultural, mediante una serie de medidas que conformen canales de información entre lo que se produce en las universidades y la sociedad en su conjunto, así como un equilibrio entre la percepción de la letra y de la imagen. Más lectura y menos televisión, o también, una televisión que favorezca la buena lectura.

2. Poner todos los recursos de la filosofía en favor del análisis de los grandes problemas de nuestro país y del mundo (ya no más torres de marfil ni reflexión a espaldas de la sociedad), así como la búsqueda de una sociedad mejor; el análisis profundo de nuestros grandes temas éticos y la apreciación del arte y la literatura, a disposición de todos los ciudadanos. Ya dimos un primer paso mediante el examen de los problemas éticos en el Congreso de Ética que se organizó en la Facultad de Economía en mayo pasado. Pero tenemos también un muy valioso instrumento que nos ha proporcionado la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés), a través del libro *La filosofía, una escuela de la libertad*, que se puede obtener gratuitamente en las siguientes direcciones electrónicas: <www.cefilibe.org> o <www.ofmx.com>. En ese libro se propone que la filosofía debería enseñarse a los niños, a los jóvenes, a los adultos y en todos los ámbitos de la sociedad civil.
3. Responder a las preguntas: ¿Cómo visualizamos nuestro país? ¿Qué sentido tendría nuestra cultura más allá de lo que libremente el artista, el escritor, el científico o el filósofo desarrolle en uso de su libertad creativa? En otros tiempos se llamó *paideia*, *paideia-christu*, *bildung*; y en la cultura indígena, *yecnemiliztli* (término que me proporcionó el doctor Alfredo López Austin, a pregunta expresa, y que utilizo aquí por primera vez).
4. Y, finalmente, analizar la transformación que ha experimentado el mundo en la ciencia, en la técnica y en la sociedad para definir de manera precisa su función en la *cultura nacional, latinoamericana y mundial*.

Éstas son algunas de las tareas que tenemos para contribuir en la resolución de la profunda crisis en que nos encontramos.

Notas

¹ Mesa redonda celebrada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma

de México, el 20 de junio de 2012, en la que participaron Elena Poniatowska, Enrique Semo y el autor, bajo la moderación de Raquel Serur, organizada por Morena-cultura.

² Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

artículos

PABLO GONZÁLEZ CASANOVA: LA CONSTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA EN EL SIGLO XXI

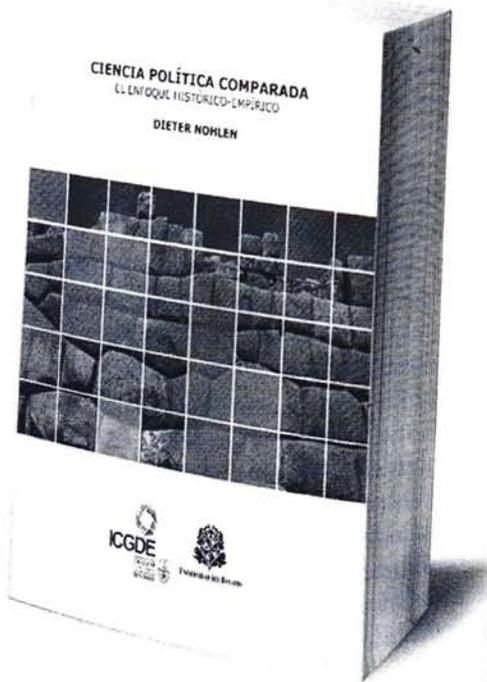
jaime torres guillén

Ciencia política comparada

El enfoque histórico-empírico

DIETER NOHLEN

Bajo el título *Ciencia Política Comparada* subyace la madura configuración conceptual y metodológica que el politólogo de Heidelberg fue desarrollando en las sucesivas etapas de su producción como docente, investigador y analista de la política. Este libro es una especie de vector, en el que combina el tratamiento de todos los componentes de la ciencia política —las ideas, los actores, las instituciones— bajo el prisma histórico-empírico con el que Nohlen ha irradiado su enseñanza hacia muchas generaciones de discípulos en varias latitudes.



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
Instituto de Ciencias de Gobierno
y Desarrollo Estratégico
Dirección de Fomento Editorial

UNIVERSIDAD DEL ROSARIO, BOGOTÁ
Editorial Universidad del Rosario

La democracia en el pensamiento de Pablo González Casanova no es un concepto fijo, ya definido, que se haya desplegado de manera homogénea y unidimensional en la historia de la práctica política. Su uso no pertenece unívocamente a ideología alguna. Se ha interpretado y practicado de varias maneras. Hasta el momento, para González Casanova, todas las democracias han sido excluyentes. Sobre ello ha dicho que la democracia griega fue esclavista; que las repúblicas europeas en su mayoría fueron y son elitistas, sólo aceptan al ciudadano; que los actuales complejos militares transnacionales de nuestro tiempo identifican democracia con libre mercado. También dice que los conservadores de hoy se apropian del pensamiento liberal y neoliberal para construir su idea elitista de democracia: sistemas electorales, democracia limitada, y las socialdemocracias han definido su concepto: lucha por el sufragio universal, participación de los obreros organizados por el Estado, combinado con el gasto público y la acumulación de capital (González Casanova, 1998a: 24).

Para el autor de *La democracia en México* (1965) es la falta de una democracia incluyente la que explica el fracaso de cada uno y de todos los proyectos humanistas. Pablo González Casanova piensa que como ahora se ha combinado la explotación con la exclusión, el problema es reformular las alternativas como las que llevaron a cabo la socialdemocracia, el socialismo, la liberación de los pueblos y los antiguos comunistas,

bajo la idea de que hoy se está frente a un poder a escala mundial.

Si se hace un análisis de los nacionalistas revolucionarios de los países dependientes desde la Revolución china de 1905 hasta la nicaragüense de 1979, se podrá encontrar que éstos combinaron democracia representativa con marxismo-leninismo, o elementos de la socialdemocracia y del Estado asistencialista. En este sentido, caudillismo, populismo y caciquismo eran la base de muchos de estos intentos de construir un Estado-nación. (González Casanova, 1998a: 24-25) También en estos casos el “nacionalismo revolucionario, populismo y clientelismo construyen conceptos y realidades de naciones, pueblos y democracias con marginación y exclusión de las mayorías de los habitantes; el nacionalismo revolucionario y el populismo tienden a identificar la democracia con el partido surgido de la guerra liberadora contra el tirano y el imperio” (González Casanova, 1998a: 26), por lo que en no pocos países latinoamericanos, y especialmente en México, se dio el fenómeno del “partido de Estado”. El Estado y el partido en el poder asumieron la representatividad popular pero de manera clientelar y corporativa.

En una palabra: González Casanova demuestra que la exclusión sigue presente en la mayoría de los campesinos y trabajadores más pobres de los países formados bajo la égida del nacionalismo revolucionario. Esto es así debido a que “los propios movimientos surgidos del nacionalismo

revolucionario derivan en gobiernos populista-empresariales que inician el endeudamiento externo de los años setenta y llevan a la crisis de pagos de los años ochenta y noventa. De las filas de los gobiernos populistas surgieron los dirigentes que implantaron la política neoliberal" (González Casanova, 1998a: 26)

Por otro lado, en estas experiencias políticas:

Los comunistas y marxistas-leninistas también construyeron y definieron la democracia con serios límites y sorprendentes exclusiones. Oscilaron entre la crítica a la "democracia" en general, a la que identificaron con la definición liberal y burguesa de sistemas de gobierno útiles a los intereses y a la dominación del capital, y a la exaltación de una "democracia popular", o "la democracia socialista", en la que ocultaron las estructuras de poder autoritario e incluso totalitario que realmente imperaban. (González Casanova, 1998a: 26)

Como ya se sabe, en la antigua Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS) excluyeron a la inmensa mayoría de los trabajadores de la toma de decisiones políticas, por lo que el autoritarismo marxista-leninista se convirtió en un remedo de socialismo, en una interpretación sin sentido de la historia y en una educación dogmática que llevaron a sus dirigentes y dirigidos a no saber pensar ni actuar. De este desastre soviético, Pablo González Casanova pone a salvo a Cuba. Para él, como modelo de participación democrática, por la educación y la organización de las bases, y también como parte de una política de seguridad nacional y de justicia social acordada por la inmensa mayoría del propio pueblo, Cuba mantuvo la vinculación entre cuadros y base (González Casanova, 1998a: 27).

Pero González Casanova es sincero cuando afirma que en "ninguno de los movimientos históricos señalados surgió una teoría que planteara como paradigma científico-político un movimiento universal de democracia no excluyente y plural que comprendiera la variedad y unidad de quienes habitan el planeta" (González Casanova, 1998a: 28). Éste fue el motivo por el que comenzó a hablar de la necesidad de pensar un nuevo proyecto de democracia universal que superara los paradigmas conservadores, liberales, socialdemócratas, nacionalistas-revolucionarios, comunistas o marxistas-leninistas que la globalización neoliberal ha derrotado. La defensa de la democracia y la construcción de un nuevo modo de vida social con política y economía justa es parte de su nuevo itinerario como intelectual.

Pablo González Casanova imagina: hoy se tiene que pensar "la democracia de todos" sin exclusiones ni excluidos. Ante los nuevos escenarios mundiales piensa en una democracia no excluyente, universal, con connotaciones morales y prácticas, humanísticas y científicas, utópicas y políticas. Está consciente de que para acercarse a esos objetivos, "el recurso a la teoría y a la metodología de las ciencias sociales implica reformular tres grandes corrientes: el empirismo, la dialéctica en su versión histórica y social, conocida como marxismo, y el constructivismo" (González Casanova, 1998a: 28-29).

El primero, dice, tendrá que revisar que en sus análisis sobre las tendencias y las variaciones en los fenómenos electorales se incluya el estudio sobre los intereses de clase y la acumulación capitalista como obstáculo esencial de la democracia. La dialéctica marxista, por su parte, tendrá que incorporar a sus análisis el tema de la construcción de la democracia, tema que fue desplazado de los estudios sobre

las mediaciones sociales en la lucha por el socialismo. En el caso del constructivismo, se deberá dar importancia a las luchas por el excedente y las limitaciones de los "sistemas auto-regulados que están insertos en tendencias y leyes que rigen el sistema social del capitalismo global hoy dominante" (González Casanova, 1998a: 29) A esto agrega:

Las ciencias sociales tendrán que estudiar más que hasta ahora los variados caminos, prácticas y opciones de las redes estructurantes y sus organizaciones. ¿Qué papel juegan en la nueva lucha por una democracia mundial no excluyente los Estados "adelgazados", las naciones acosadas, las clases sociales contrahechas, los ciudadanos empobrecidos y las sociedades civiles emergentes? ¿Qué papel jugarán las luchas políticas por la democracia de todos y las luchas contra las distintas formas de exclusión? ¿Cómo enfrentarán las sociedades civiles las respuestas de los mercados y los Estados, y cómo construirán sus alternativas de lucha? (González Casanova, 1998a: 31)

Si se construye esta propuesta, según nuestro intelectual, un nuevo paradigma político y científico arribará para concretar el objetivo de la democracia de todos. Las teorías anteriores sobre el tópico serán necesarias, e incluso el marxismo-leninismo ocupará un lugar en el nuevo paradigma, sin ser, desde luego, el modelo revolucionario universal para centrar y enfrentar los problemas de exclusión, explotación y colonialismo global.

Estas "duras tesis" fueron derivadas de trabajos reflexivos que González Casanova había trabajado desde los años noventa. Sobre el tópico, alguna vez narró lo siguiente:

Hace poco fui a dar una Conferencia en un Instituto de Estudios de la Revolución De-

mocrática que dirige el Ing. Cuauhtémoc Cárdenas. Un viejo ferrocarrilero se acercó y me dijo que desde su jubilación está estudiando marxismo. Cuando terminé mi conferencia, el ferrocarrilero tomó la palabra y explicó lo que es el modo de producción capitalista; después de lo cual me preguntó: ¿Cómo en un sistema así se puede tan siquiera soñar en la democracia? Yo le contesté con mucho respeto: "Me parece —le dije— que cuando razonamos en el determinismo tenemos la posibilidad de pensar, primero, en un determinismo sin alternativa, y segundo, en un determinismo con alternativa. El determinismo sin alternativa nos lleva a posiciones conservadoras aunque empleemos un lenguaje revolucionario. La alternativa hoy —añadí— es una revolución democrática, preferentemente pacífica, que va a enfrentar obstáculos y violencias y que oscilará entre el conflicto y el consenso, mientras construye la alternativa. (González Casanova, 1998a: 32)

En el primer caso, expresaba el conferencista al ferrocarrilero que el marxismo de los modos de producción no sirve para pensar alternativas políticas. Sirve más el de la acumulación capitalista, y todavía más el de la explotación y sus mediaciones políticas y sociales. De hecho, para González Casanova, la mejor forma de plantear las luchas que se darán en un futuro, está en construir, "en la teoría y en la realidad, la alternativa que combine reformas y revoluciones, y que plantee la gran problemática de las organizaciones y las luchas vinculada a los sistemas autorregulados, a sus posibilidades y límites en un universo social en que el orden precede al desorden y éste al orden en un movimiento y una dialéctica que son más complejos e interactivos que los de cualquier paradigma anterior, político o científico" (González Casanova, 1998a: 32).

Lo que está en la base del nuevo pensamiento de González Casanova, con lo

que respecta a la globalización neoliberal, no sólo es el tema de la democracia para todos, esto es, universal, sino también el estudio de las ciencias de la complejidad para la lucha por ella. Asimismo es parte de su observación sobre las nuevas dinámicas sociales de los pueblos, sobre todo de los más pobres; es optimista en torno a que los movimientos por la democracia con pluralismo ideológico, religioso y justicia social, cada vez se extienden más en distintos países, principalmente en los de aquella región que anteriormente solía llamarse "Tercer Mundo", por lo que la posibilidad de construir un nuevo internacionalismo —pero, esta vez, más plural: partidos, trabajadores y pueblos— es alcanzable.

Sin embargo, en la perspectiva de González Casanova, la búsqueda por esta democracia universal no se presenta como algo fácil. En bastantes ocasiones ha considerado que las manifestaciones sociales en grupos étnicos, barriales, campesinos, de clase media o de trabajadores son, en buena medida, particularistas. No obstante, en no pocas luchas del pueblo, existen demandas que podrían ser traducibles a un lenguaje universal. Sobre este aspecto ha expresado:

Hoy la mayor parte de las luchas sociales de los oprimidos se da con ideologías particularistas, o que parecen serlo. No todas las luchas particularistas de etnias y naciones expresan valores universales de igualdad, libertad, fraternidad. Las luchas racistas y fascistas expresan siempre intereses particulares. Pero las luchas de etnias y naciones no son necesariamente particularistas. A menudo representan a quienes desde "la mayoría" de cada etnia, desde el "bajo pueblo" o "el pueblo pobre" de cada nación, luchan por la libertad, por la fraternidad y contra la injusticia social, contra la explotación, la marginación y la exclusión. En esos casos, las luchas particulares descubren metas comu-

nes y una condición universal de los "condenados de la tierra" en medio de distintas civilizaciones, culturas e ideologías. (González Casanova, 1994a: 281)

Para él, es aquí donde el manejo de la dialéctica debe aparecer con mayor precisión. Es decir, en estos casos, lo particular contiene en su seno valores universales que deben considerarse síntesis de una lucha social más amplia. A la dialéctica la entiendo como ese ejercicio intelectual de encontrar lo universal en lo concreto. El capitalismo tiene su propia dialéctica y se presenta como un particularismo universal:

El capital ocupa los espacios públicos, nacionales y sociales que se le habían arrancado en el periodo histórico anterior. El nuevo tipo de políticas y estructuras que genera, invalida cualquier generalización, explicación causal o proposición orientada a metas que no den cuenta de las redes de inversión localizada, de su combinación con estratos y moviidades sociales remanentes, o con las antiguas y nuevas formas de atomización con etnias y sectas, naciones y religiones. (González Casanova, 1994a: 284)

De esta manera, en tiempos neoliberales, a los trabajadores y a las clases medias se las subsume en esta dialéctica. Sus intereses se asemejan a los que defienden los capitalistas, por lo que la legitimación del neoliberalismo se completa en el asentimiento de las masas. Es precisamente en esta dialéctica del capital, expresa González Casanova, que "la gran reestructuración neoliberal logra un hecho impresionante: el incremento de la explotación sin lucha contra la explotación. En todo caso impone resistencias muy desorganizadas —en lo social, lo intelectual y lo político—" (González Casanova, 1994a: 285).

Es interesante que a pesar de todo lo sucedido después de 1989, Pablo González Casanova siga pensando que los protagonistas de los intereses generales son los movimientos particulares de los oprimidos. Los explotados, los reprimidos, los marginados, los excluidos y los pobres de la tierra son los que pueden universalizar la democracia. Ellos no tienen nada que perder y sus demandas, en un principio particulares: alimento, vestido, casa, salud, educación, etcétera, se van convirtiendo en demandas más universales y complejas: democracia, derechos, justicia, paz con dignidad.

Esto quiere decir que conviene sacar a flote lo que representa los intereses generales en un Estado o nación, de esta manera se sabría quién está postulando sus particularidades y si éstas pueden ser universales.

En las luchas políticas de comunistas o socialistas mundiales hubo quienes olvidaron y renegaron de las luchas particulares antiimperialistas, nacionalistas, agraristas, obreras o revolucionarias que, con el tiempo y la madurez política de sus miembros, transitarían a planteamientos más universales. Pablo González Casanova llegó a pensar que esas tendencias se extinguieron en favor de las nuevas luchas, también particulares, por la democracia electoral y los derechos humanos, que si bien podían universalizarse, se encontraban a menudo limitadas por engaños, fraudes y manipulaciones combinadas con violencia y corrupción generalizada.

En la década de los noventa, el exrector de la Universidad Nacional Autónoma de México consideró que también los grupos que podrían unificar a la sociedad bajo un esquema particularista con tendencia a la universalidad se hallaban en problemas. En la era del neoliberalismo globalizado, hasta las clases dominantes, ya no se diga el proletariado, se encuentran divididas; las

etnias carecen de un frente común; las organizaciones de masas abarcan sólo a una parte mínima de la sociedad ilustrada y los gobiernos carecen de legitimidad debido a su falta de eficiencia en la cobertura de los servicios públicos, la corrupción, la represión y el engaño en el discurso oficial. En buena medida:

La falta de legitimidad de los gobiernos se debe a que muchos surgieron de golpes de Estado —como los de Benin, Ghana, Sudán y Uganda en África, o los de Haití y Perú, en América Latina; otros de intervenciones relativamente encubiertas o abiertas, como en Angola, Chad, Etiopía, Granada, Lesoto, Mozambique, Panamá, Zaire o Zimbabwe—. La falta o la pérdida de legitimidad no se reduce a los gobiernos: con frecuencia abarca o amenaza gravemente a las organizaciones de alternativa, populistas, sindicalistas, comunistas, socialdemócratas, de izquierda, y a antiguos grupos guerrilleros, ya sea que sigan en la lucha armada, ya que se integren a los procesos de negociación política. (González Casanova, 1994a: 289)

En esas condiciones se torna difícil plantear una alternativa particularista que logre vincularse con una democracia para todos. La resistencia, lucha o acción política está demasiado particularizada en la ciudad, el campo, la comunidad o el barrio. En sus estudios, González Casanova es capaz de observar que la crisis de las luchas universalistas, de clase o Estado-nación provocó una regresión hacia formas tradicionales de resistencia. En esta situación salieron a relucir todas las formas paternalistas que sustituyeron la conciencia universal de los sujetos de emancipación: jefes tribales, caciques, caudillos, líderes carismáticos o representantes populistas.

Pero aun con todo ello, González Casanova considera que lo nuevo universal

tendría que salir en buena parte de esas organizaciones particularistas que se encuentran en los barrios, centros de trabajo, pueblos, etnias y tribus. Intuye que estos ciudadanos, proletarios y pueblos encierran una alternativa universal. En una palabra: el movimiento universal por una democracia para todos en el siglo XXI sólo puede salir de quienes planteaban el problema de "los de abajo", esto es, de los oprimidos y los explotados como poder del pueblo. Al respecto dice:

El movimiento por la democracia con poder del pueblo, con pluralismo ideológico, religioso y justicia social, por incipiente que sea, cada vez se extiende más en distintos países de América Latina, África, el mundo árabe, el sur de Asia y el Extremo Oriente. Como movimiento universal tiene posibilidades de vincularse a un nuevo internacionalismo de partidos, de trabajadores y de pueblos. En esa vinculación es difícil pensar que no se dé una unión de los asalariados que se encuentran fuera y dentro de los nichos del capitalismo global. Con muchas fuerzas políticas más, unos y otros se verán obligados a actuar ante las catástrofes y tumultos que objetivamente se preparan para los próximos años. A fin de que esa acción sea universal habrá que dar la bienvenida a los movimientos nacionalistas, étnicos y tribales que luchan en su interior contra las mafias que los dominan y también por el derecho de los pueblos, un valor universal tan importante como el derecho de los individuos y el de los trabajadores. (González Casanova, 1994a: 296)

Pero en la lógica de González Casanova no se podría declarar universal cualquier movimiento si antes no se cuestionaba críticamente si su alternativa es verdaderamente democrática. Por ello las organizaciones de "los de abajo" deben comenzar su lucha desarrollando prácticas democráticas en to-

das y cada una de sus acciones. Sólo de esta manera se exorciza el fantasma de la tiranía y el dogmatismo.

El punto de Pablo González Casanova es elaborar una utopía más avanzada que las marxistas o socialdemócratas. En este tenor, los intelectuales y los dedicados a la ciencia de lo social tienen una tarea y responsabilidad en esta utopía. En ese proceso histórico, como siempre, la investigación en ciencias sociales tendría una responsabilidad inmensa porque:

Ya conscientes del fracaso político y epistemológico, la corrección de conceptos sobre un sistema mucho más abierto de lo que se creía —y la investigación de fenómenos dentro de ese sistema, en gran medida abierto— es una tarea fundamental para la dialéctica científica. Ésta no sólo tiene que reestudiar a sus clásicos, y a partir de ellos reformular sus conceptos actuales. No sólo necesita retomar a otros que despreció, como Durkheim y Weber. También necesita retomar la dialéctica real y sus conceptos actuales para ver los límites de aplicabilidad de éstos, y para precisar hasta qué punto muchos conceptos que manejamos ni se basan en la dialéctica real ni se basan en la científica. Entre ellos se encuentran los conceptos de democracia, de etnia, de pueblo, de clase, de solidaridad, de burocracia y otros tan mal llevados e investigados, tan descuidados en el uso y abandonados en la reflexión, o ninguneados como verdaderos conceptos-acción, como los de plusvalía, explotación, excedente, todos desvinculados de las nuevas categorías reales altamente significativas en el curso del neocapitalismo, como los estratos, la movilidad social, la marginación, o de las más recientes inversiones y acciones focalizadas. (González Casanova, 1994a: 298)

La dialéctica a la que se refiere González Casanova tiende a reflexionar sin prejuicios o dogmas; se alza contra lo políticamente correcto y sobre cualquier acto de fe dentro de la lucha social. Por eso alguna vez afirmó sin empacho: "la dialéctica científica tiene que plantearse los problemas de la democracia de 'los de abajo'; de una economía mundial sin explotación y sin grandes desigualdades; y de un universalismo en donde la lógica de las mayorías en una nación o una etnia no sea nunca racista ni excluyente. Se trata de problemas reales no sólo políticos sino científicos, sobre cuyo comportamiento probable o posible, tenemos un conocimiento inseguro" (1994a: 298).

Éste es el pensamiento que comienza a estructurar González Casanova frente al nuevo siglo y el que se fue. Así reacciona ante las nuevas dinámicas de la historia. En cierto sentido va incorporando las lecciones de la historia a su pensamiento. Después de la caída del muro de Berlín, su mirada crítica se modificó. Estas tormentas ideológicas lo sacudieron pero a la vez reforzaron la base central de su vida intelectual y política: sólo de los pobres de la tierra puede construirse una liberación.

Asimiló este principio durante medio siglo, por lo que en sus análisis testifica los acontecimientos políticos y sociales producidos en América Latina y el mundo. Esto explica el hecho de que en sus reflexiones incluya los acontecimientos históricos cuyas repercusiones han tenido un especial significado político-ideológico y teórico en el acontecer mundial. Por ejemplo, la Revolución cubana en 1959, la Unidad Popular en Chile (1970-1973), las dictaduras militares de los años setenta en América Latina, la Revolución nicaragüense en 1979, "la caída del muro de Berlín (1989), la desarticulación del bloque militar y político de la URSS, la revolución tecnológica y las ciencias de

la complejidad, y el proceso de mundialización y globalidad" (Roitman, 2009: 46).

Hoy las cosas son distintas en comparación con lo que había en las década de los años setenta y ochenta. Por eso el autor de *La democracia en México* no deja de pensar que ahora el problema es observar con claridad "cómo la globalidad subsume al colonialismo y al imperialismo en sus formas de dominación y explotación, de exclusión, de represión, de negociación y mediación; y considera, sobre todo, aquellos legados históricos y aquellas experiencias actuales que sirvan para imaginar y construir una utopía realizable, la cual por todas las evidencias sólo parece ser la de una "democracia de todos" que, en el nivel regional y universal, sea respetuosa de las regiones, de las ideologías, de las etnias, de los géneros (González Casanova, 1998a: 33).

Con toda la experiencia acumulada y discriminada críticamente, Pablo González Casanova llega a dilucidar con mayor claridad el concepto de democracia. En los años noventa el concepto ya es más claro en su perfil intelectual. Años atrás, en la década de 1980 había un entusiasmo por la democracia, pero a ello se sumaba un malestar ocasionado por saber tan poco y con inexactitud sobre la definición del término. En aquel momento se sabía muy bien que eso era un reto para las ciencias sociales de ese momento, y González Casanova lo afrontó en 1986:

Al hablar de la democracia es necesario incluir por lo menos cinco categorías: la represión, la negociación, la representación, la participación y la mediación. Ese conjunto de categorías es ineludible. Sin ellas todo análisis sobre la democracia es incompleto. Por extraño que parezca, al analizar cualquier democracia hay que preguntarse cómo anda la represión, y no sólo la que se ejerce físicamente contra la persona o la

gente con acosos, encarcelamientos, desapariciones, crímenes y masacres. En el análisis de cualquier democracia cabe ver el contexto de la represión física, moral y económica contra las personas como individuos y como colectividades, como personas y como pueblos o como clases, como violación de derechos de individuos o como violación de derechos de colectividades. (González Casanova, 1986: 3)

En esa década echa en cara el que se hace de democracia sin mencionar el imperialismo, la explotación o la miseria de los pueblos. Los propagandistas y retóricos de la época, como hoy, querían abstraer el término hasta dejarlo en el tema sólo de los procesos electorales. Pero el autor de *Sociología de la explotación* provocaba al auditorio al afirmar que la represión es un indicador de cómo anda la democracia. También lo es la negociación. Cómo se negocia y quiénes negocian es un termómetro para saber el estado de la representación democrática.

Y eso no sólo plantea el problema de la participación del pueblo en el poder, sino otra vez el problema de la participación del pueblo en la propiedad y en el consumo, y no sólo en la propiedad que va más allá de los andrajos y el hambre, sino en la clásica de los medios de producción. De donde analizar la democracia sin el imperialismo, sin el capital monopólico y transnacional, y sin las clases, o los trabajadores que no tienen capital, es hablar, en nuestra América, con muy poca seriedad o con muy poca coherencia de la democracia. De modo que si nos planteamos hoy el problema de saber cómo anda por América la democracia tenemos que plantearnos cómo anda la represión, la negociación, la representación y la participación. (González Casanova, 1986: 4)

Todo esto se conecta con lo dicho en 1965 en *La democracia en México*. En aquel entonces el contexto era diferente. En aquel momento la apuesta de González Casanova por definir qué es o debe ser la democracia, no. Ayer, como hoy, la democracia es la base del desarrollo económico, político y social de los pueblos. No hay democracia ni desarrollo de ningún tipo cuando existen condiciones de explotación; cuando un porcentaje considerable de la población no tiene educación, salud, alimentación, trabajo, paz. Y también, hoy como ayer, para González Casanova la democracia implica el incremento de la producción y la distribución equitativa de la riqueza, el poder de negociación y la organización de los trabajadores, la democratización interna de organizaciones, frentes, colectivos, sindicatos y partidos, y lo más fundamental: la participación del pueblo en el poder.

Entonces, preguntarse por las mediaciones en el terreno político es indispensable también para saber cómo anda la democracia. Hoy, como en aquel entonces, González Casanova plantea el problema: ¿Cómo anda hoy, en nuestra América y en el mundo, la lucha por una democracia universal, para todos y con poder? Si antes expresaba: "En este terreno siento que el mensaje actual de los pueblos más lucidos es luchar por una democracia con el poder del pueblo. El mensaje es uno; que los pueblos luchan por una democracia con poder, con poder de pueblos soberanos y con poder de pueblos trabajadores, que imponen su voluntad mayoritaria y humanista a imperios y minorías oligárquicas, a ese curioso tipo de burguesías más o menos ineptas o corrompidas asociadas a las transnacionales" (1986: 5); hoy González Casanova insiste en una lucha por una democracia con poder pero esta vez más universal, plural y social.

A pesar de todo lo ocurrido en la historia de la humanidad del siglo xx y lo que se vislumbra en el futuro, la defensa de la democracia en el siglo xxi es un objetivo fundamental en la trayectoria de Pablo González Casanova. Como él mismo lo expresó: "con todos los cambios, seguí y sigo pensando en términos de la explotación, la democracia y el pluralismo ideológico. En 1968 mis hijos, encabezados por Pablo, me enseñaron a deshacerme de mi estilo de pensar lombardista o populista. Con enorme dificultad aprendí con ellos, y con su generación, a dar a la democracia, en la que siempre había pensado, un nuevo contenido y un nuevo impulso" (1995: 13). Ahora, después de 1989, el impulso que emprendió fue el de pensar la democracia sin exclusiones, universal y para todos.

Bibliografía

- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1965). *La democracia en México*, México: ERA.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1986). "Cuando hablamos de democracia, ¿de qué hablamos?", en: *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 48, núm. 3 (julio-septiembre), UNAM, pp. 3-6.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1994). "Lo particular y lo universal a fines del siglo xx", en: *Nueva Sociedad*, núm. 134 (noviembre-diciembre), pp. 280-298.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1995). "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", en: "Pablo González Casanova, pensar la democracia y la sociedad. Una visión crítica desde Latinoamérica", *Revista Anthropos*, núm. 168, Barcelona, pp. 5-13.

- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1995a). "La crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina (problemas y perspectivas)", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *La democracia en América Latina. Actualidad y perspectivas*, México: La Jornada Ediciones / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades / UNAM.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1995b). "La democracia en México. Actualidad y perspectivas", en: Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *La democracia en América Latina. Actualidad y perspectivas*, México: La Jornada Ediciones / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades / UNAM.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1995c). "La democracia de los de abajo y los movimientos sociales", en: *Nueva Sociedad*, núm. 136, marzo-abril, pp. 37-40.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1998). "El manifiesto y las luchas por una democracia universal", en: Guillermo Almeyra (coord.), *Ética y rebelión*, México: La Jornada Ediciones.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1998a). "La democracia de todos", en: Emir Sader (ed.), *Democracia sin exclusiones ni excluidos*, Caracas: ALAS/CLACSO/UNESCO/Nueva Sociedad.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2005). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, México: Antrhopos / UNAM-IIS.
- ROITMAN ROSENMAN, Marcos (comp.) (2009). "Antología y presentación", en: Pablo González Casanova, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo xxi*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores / CLACSO.

Notas

- ¹ Consúltense Pablo González Casanova (2005), *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, México, Antrhopos/UNAM-IIS.

37 años



■ Nueva Época ■ Año 35 ■ Número 45-46 ■ Primavera 2013 Verano 2013



TEXTOS DE:
 Wilfredo M. Urbán: Las formas de la violencia en el mundo actual • W. Díaz
 (Sociedad y cultura) • José María Laborda: El
 colonialismo • D. Rodríguez: Bolivia • E. Herrera y A. del Quispe: El Estado
 Marxista y el socialismo • Rodolfo Pérez de Marín y la MICA • Marcello Musto: El
 Manifiesto Comunista en Italia • J. García de León: G. Adorno • Homage to Antonio
 Gómez • In memoriam y otros autores.

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

ISSN 0185-7770 \$ 50.00 pesos

dialéctica

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

SEMBLANZA

CARLOS GONZÁLEZ DURÁN

IN MEMORIAM

gabriel vargas lozano

El viernes 18 de mayo, a los 88 años de edad, se apagó la vida del maestro Carlos González Durán. Pocas personas merecen el nombre de maestro. Maestro en las aulas de la Facultad de Derecho y de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara, entre otras, y maestro de la vida. Hombre de una izquierda auténtica, estuvo siempre al lado de las causas más justas de los pueblos mexicano y latinoamericano. Abogado de profesión, escribió su tesis sobre *La misión del jurista* y fue presidente del Colegio Democrático de Juristas "Mariano Otero".

En 1968 se puso al lado del movimiento que se efectuaba en la ciudad de México y presidió uno de los actos más importantes que pudieron realizarse con muchos esfuerzos en la Universidad de Guadalajara, ya que el gobierno de Díaz Ordaz había armado a los porros de la Federación de Estudiantes de Guadalajara (FEG) para que cuidaran los edificios día y noche e impidieran toda manifestación en apoyo a las justas demandas. Después de la matanza del 2 de octubre de 1968, el ignominioso presidente los recompensó con todo un edificio, y envió regalos personales a sus dirigentes por "su valentía patriótica".

González Durán ocupó uno de los puestos más altos para ejercer o no la justicia, como fue el de magistrado del Supremo Tribunal de Justicia del Estado de Jalisco y desde allí, con gran valentía, elaboró el dictamen que tuvo que aprobar el pleno del

Tribunal de Justicia, permitiendo liberar a los compañeros del Frente Estudiantil Revolucionario (FER) que habían sido encarcelados por el gobierno de Francisco Medina Ascencio, por el "delito" de ejercer su derecho de reunión y de defenderse ante la agresión armada de un comando de la FEG, cuando realizaban un mitin, el 29 de septiembre de 1970, en la explanada de la Escuela Politécnica, con el propósito de dignificar la Universidad. En aquella ocasión murieron un vendedor de frutas y un testigo inocente; el presidente de la FEG falleció en el hospital de la ciudad de México al que lo trasladaron las autoridades. El gobierno, en lugar de ejercitar la justicia y esclarecer los hechos, persiguió a los agredidos y dio carta blanca a los porros de la FEG para que "cobrarán venganza" por su propia mano y, por lo tanto, la ciudad se convirtió en un sangriento campo de batalla. No olvidemos que Guadalajara fue, durante la década de 1970, un lugar donde surgieron diversos grupos guerrilleros debido al clima de represión que se vivía y a la torpeza de las autoridades. El día en que fueron liberados los miembros del FER, en uno de los actos más vergonzosos de que se tenga memoria en la Universidad de Guadalajara, la FEG organizó a un grupo de porros para vejear, insultar y correr al maestro González Durán de la Universidad.

A estos actos de valentía y de pasión por las causas justas habría que agregar su defensa a la Revolución cubana; la lucha por

dignificar a la Universidad o en apoyo de diversos movimientos sociales y, cuando fue diputado federal en la LV Legislatura, la defensa del Estado laico.

González Durán fue maestro de varias generaciones y amó extraordinariamente los libros. El Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la U de G haría bien en dedicar una sección especial a ese tesoro y dar su nombre al auditorio central, que hoy penosamente lleva el nombre de "Carlos Ramírez Ladewig", quien fuera padrino de la FEG y cacique de aquella Universidad.

No he conocido en mi vida un hombre más recto, más fiel a sus ideas, más ético en un país en donde prevalece la corrupción y la politiquería. Recuerdo que, haciendo

semblanza gala de su humor, inventó una fenomenología del verbo "tiznar" (en vez de otro, "tiznan"; los "tiznados"; los que se "tiznan"; los que se los lleva la "tiznada"; los "tiznones"; los que valen siete "tiznadas" y los que "tiznan" a su... Y cuando fue magistrado del Tribunal Electoral de su estado, escribió diversos ensayos en los que denunció las prácticas antidemocráticas al uso. Ésa fue la razón por la cual duró poco tiempo en el cargo. Por cierto, fue amigo de otro grande, el filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, quien se le anticipó en su partida. Descanse en paz, maestro admirado y querido.

Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA E IBÉRICA

Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa

Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica

WWW. CEFILIBE .org

El Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica (CEFILIBE) de la Universidad Autónoma M

DICCIONARIO DE FILÓSOFAS Y FILÓSOFOS MEXICANOS.

www.cefilibe.org

EN DEFENSA DE LA FILOSOFÍA "MÉXICO"

DECLARACIÓN DEL OBSERVATORIO FILOSÓFICO DE MÉXICO

El 19 de marzo de 2009 se constituyó el Observatorio Filosófico de México (OFM), organismo representativo de las más importantes asociaciones filosóficas del país, así como de profesores e investigadores de diversos estados de la República. El OFM fue creado con el propósito de defender la enseñanza, la investigación y la difusión de la filosofía en todos los ámbitos de la sociedad.

El OFM considera que en una sociedad en crisis, como la mexicana, la filosofía debe salir del enclaustramiento en el que se la ha tenido para recuperar su función en la plaza pública, como lo hicieron Sócrates, los sofistas y todo un conjunto de filósofos a lo largo de la historia. No se trata de que la filosofía abandone la vida académica ni los más altos criterios de calidad, profundidad y creatividad, sino que cumpla, dentro de la Universidad y más allá, su clásica función de esclarecer los grandes problemas que aquejan a la sociedad contemporánea global y nacional, formulando interrogantes y también ofreciendo soluciones. La crisis en que se encuentra hoy el mundo requiere y exige que nuestra disciplina ponga en acción sus potencialidades y contribuya a través de la ética, la estética, la gnoseología, la ontología, la filosofía de la historia, la filosofía de la ciencia, la filosofía política, la filosofía de la cultura y las otras ramas filosóficas, al análisis de los profundos conflictos en que nos encontramos para buscar y proponer soluciones de justicia.

Pero cuanto más se necesita la filosofía, fuerzas poderosas intentan eliminarla. Un ejemplo ominoso lo tuvimos durante el anterior gobierno que, a través de la Secretaría de Educación Pública (SEP), eliminó el área de humanidades y las asignaturas filosóficas de la educación media superior mediante un acuerdo secretarial en el marco de una llamada "reforma integral de la educación media superior". El hecho llenó de indignación a la comunidad filosófica y fue por ello que el Observatorio Filosófico de México emprendió la lucha para la recuperación del campo humanístico y las disciplinas correspondientes. Se trató de un verdadero atentado en contra de la educación de millones de jóvenes. En esta lucha nos acompañaron no sólo profesores, investigadores y estudiantes de filosofía, sino también la comunidad científica y cultural del país, organizaciones internacionales y reconocidos filósofos de talla mundial. Tras múltiples presiones, el gobierno aceptó entablar un diálogo con el OFM; propuso una rectificación que, con el acuerdo del OFM sometió a consideración de la Conaedu e incluso publicó en el *Diario Oficial de la Federación*.

y 2012. Finalmente, poco antes de finalizar el régimen anterior, se publicó un nuevo acuerdo en el cual ya figuraba la respuesta a nuestras demandas en forma satisfactoria. Sobrevino el cambio de régimen y nuevamente solicitamos a las nuevas autoridades el cumplimiento de los acuerdos. En esta ocasión recibimos también el apoyo del Senado de la República que, a través de su Comisión de Educación y a petición de la senadora Ana Gabriela Guevara, emitíó, en forma unánime, un punto de acuerdo en que se llamó a la SEP a cumplir lo establecido. Por el momento tenemos la promesa de la SEP de que se llevará a cabo la reintegración de la filosofía —en los términos acordados— a los sistemas educativos a su cargo y que se propiciará su cumplimiento en las Universidades autónomas.

Hemos aclarado a la SEP, a través de la Subsecretaría de Educación Media Superior, que no basta la importante medida de reponer los nombres de las asignaturas filosóficas y de llevar a cabo la reforma acordada, sino que además se requiere poner en práctica una serie de cambios de fondo:

1. La Subsecretaría de Educación Media Superior debería negar el ingreso al Sistema Nacional del Bachillerato a aquellas instituciones que no hayan acatado los acuerdos referentes a la impartición de cursos de filosofía y la constitución del área de humanidades.

Se requiere que se establezcan formalmente los criterios para que sean profesionales de la filosofía los encargados del diseño de los cursos de filosofía y sus contenidos.

Los maestros con formación filosófica son los que, prioritariamente, deben impartir dichos cursos.

Las asociaciones filosóficas del país y las facultades de Filosofía y Letras de las universidades estatales son las que de-

- ben encargarse de la formación disciplinada de los profesores de filosofía.
5. Los profesionales de la filosofía que deben responsabilizarse de la elaboración de los manuales y libros de texto respectivos en los diferentes subsistemas de la educación media superior.
 6. Los profesores que imparten filosofía, pero cuya formación profesional no sea esta disciplina, deben reubicarse en las disciplinas afines a su profesión y, en caso de no ser posible, que se certifiquen por medio de diplomados especiales.
 7. Es necesario que especialistas en educación, con posiciones teóricas distintas, analicen a fondo el modelo educativo "por competencias" para que no se elimine, bajo este pretexto, la reflexión humanística y filosófica.
 8. Las instancias evaluadoras (representantes, presupuestos, funciones, etcétera) deben transparentar sus funciones y deben publicarse periódicamente informes sobre los avances para que el Observatorio Filosófico de México y la comunidad filosófica en general puedan analizarlos.
 9. Y, finalmente, que el Estado defina una estrategia de promoción de la educación filosófica tanto en el sistema escolar como en el extraescolar, para que beneficie a la sociedad en su conjunto.

El Observatorio Filosófico de México ha tenido no sólo el mejoramiento de la educación media superior como objetivo, sino también demostrar la importancia de la filosofía en el sistema educativo en su conjunto. La filosofía deberá enseñarse a los niños, a los adolescentes y a los adultos con la finalidad de que tomen conciencia del mundo en que vivimos y se forme una cultura profunda y auténticamente democrática. Si la filosofía es portadora de una

razón humanística, debe ser un constituyente esencial de una ciudadanía activa. Es por ello que hemos solicitado a las autoridades del Distrito Federal — y extendemos esta petición a todas las autoridades del país— que abran espacios de información y formación filosófica para todos los ciudadanos a través de los medios culturales y educativos de que disponen.

En México ha habido un extraordinario desarrollo filosófico cuyos antecedentes se ubican en la Colonia y durante los siglos XIX y XX hasta llegar a la actualidad. Hoy se produce una gran cantidad de libros de filosofía; se realizan congresos de trascendencia, como los que ha organizado la Asociación Filosófica de México y otras asociaciones e instancias académicas. Existe una intensa actividad filosófica, que, sin embargo, permanece desconocida para el gran público. No es posible ya que se mantenga este silencio; esta ausencia de una estrategia de educación filosófica por parte del Estado o esta insensibilidad de los medios de comunicación impresos y electrónicos en general. El Artículo 26 de la *Declaración de los derechos humanos* dice: "la educación tendrá por objeto el desarrollo pleno de la personalidad de los seres humanos" y es justamente la filosofía la que da a la educación su carácter integral.

La filosofía debe también formar parte de la esfera política porque la política no puede basarse sólo en el puro y duro pragmatismo, sino que debe estar en correlación con la ética y con una idea clara del país que queremos: donde la opinión de los ciudadanos valga; donde exista un auténtico sistema de justicia y un diálogo productivo entre los grupos, culturas y sectores. Un país que defienda el laicismo, el cual implica la aceptación y la validación de la pluralidad de concepciones del mundo y en el que los ciudadanos tengan la fuerza moral de

hacer valer sus potencialidades creadoras. Un país que ejerza su autonomía en medio de todas las fuerzas que pretenden subordinarlo. Un país con una identidad propia y no prestada a nombre de la llamada "globalización". La introducción de la filosofía en la plaza pública deberá estar dirigida a la conformación de una conciencia ciudadana lúcida, desalienante y crítica.

Frente a las tendencias internacionales que buscan negar, marginar o incluso eliminar la filosofía, el Observatorio Filosófico de México seguirá luchando para abrir espacios que difundan entre la sociedad las extraordinarias y ricas formas de sabiduría que ha acumulado a lo largo de tres milenios, desde sus orígenes en China, India y Grecia hasta la actualidad, pasando por nuestras culturas indígenas. Debemos practicar un verdadero universalismo profundamente enraizado en nuestra realidad y en nuestra situación.

Hacemos desde aquí un atento llamado a quienes tienen la capacidad de aprobar las leyes para que incorporen plenamente la dimensión filosófica en la estrategia del desarrollo de nuestro país.

México, D.F., 26 de junio de 2013
(Leído en el Senado de la República,
en el acto de presentación del libro *La filosofía, una escuela de la libertad*, (UNESCO / UAM-1)

Mtro. Gabriel Vargas Lozano,
Dr. José Alfredo Torres y
Dr. Guillermo Hurtado
Coordinadores

Asociaciones y personas que integran el
Observatorio Filosófico de México:

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
*Presidente de la Asociación
Filosófica de México, A.C.*

Lic. Virginia Sánchez Rivera
Representante de la Academia Mexicana de
Lógica ante el OFM

Dr. Roberto Hernández Oramas
Presidente de la COAPEHUM

Lic. Ausencio Pérez
Presidente de la Sociedad de Profesores de Filo-
sofía de la República Mexicana Ixtli

Dr. Raúl Trejo
Presidente de la Asociación Filosófica del Sur-
reste

Dr. Guillermo Jorge Silva Martínez
Secretario del Círculo Mexicano de Profesores
de Filosofía, A. C.

Dr. Cuauhtémoc Mayorga (U de G), Lic.
Lucía Agraz, Lic. Estefanía Agraz, Centeo-
cihuatl Virto y Xóchitl Virto (Observatorio
Filosófico de Morelos), Dr. Alberto Saladino
García (Fac. Humanidades UAEM), Mtra.
Sylvia Jaimes (UANL), Dr. Rolando Picos
Bovio (Comunidad Filosófica Monterrey,
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad
Autónoma de Nuevo León), Mtro. Eduardo

Sarmiento (Cefilibe-UAM-I), Dra. María del
Carmen García (BUAP), Dr. Ramón Espino-
sa (UAG), Raúl Berdejo, Dr. Ángel Alonso
(CCH-UNAM), Mtro. Juan Armando Ramírez
García (UNAM), Dr. Juan Monroy Ramírez
García (Fac. Humanidades UAEM), Dra. Célida
Godina Herrera (BUAP), Dr. Jesús Rodolfo
Santander Iracheta (BUAP), Mtro. Luis
Ignacio Rojas (BUAP), Mtra. Laura Luis
Araújo (BUAP), Mtro. Alberto Isaac Pinto
(BUAP), María Elena Franco Brizuela (Obs-
ervatorio Filosófico de Morelos), Lic. Ana Lilian
Rodríguez Villafuerte (Academia de Filosofía
Tlalpan I IEMS), Lic. Francisco Javier Con-
cha Leal (Colba), Observatorio Filosófico
de Guanajuato, Observatorio Filosófico
de Michoacán, Observatorio Filosófico de
Baja California, Observatorio Filosófico de
Guadalajara.

Universidad Autónoma Metropolitana-
Unidad Iztapalapa. Departamento de
Filosofía

Av. San Rafael Atlixco núm. 186. Col.
Vicentina. México, D.F. CP 09340. Edif.
F, cubículo 222. Tel.: 58044781. Correo
electrónico: <gvl@xanum.uam.mx>.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

ACUERDO número 656 por el que se reforma y adiciona el Acuerdo número 444 por el que se establecen las competencias que constituyen el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato, y se adiciona el diverso número 486 por el que se establecen las competencias disciplinares extendidas del bachillerato general.

Al margen un sello con el Escudo Nacional, que dice: Estados Unidos Mexicanos.- Secretaría de Educación Pública.

JOSE ANGEL CORDOVA VILLALOBOS, Secretario de Educación Pública, con fundamento en lo dispuesto por los artículos 38 de la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal; 9o., 14, fracciones I, II, y último párrafo, 37 y 47 de la Ley General de Educación, y 1, 4 y 5 del Reglamento Interior de la Secretaría de Educación Pública, y

CONSIDERANDO

Que el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012 en su eje 3, "Igualdad de Oportunidades", objetivo 9 "Elevar la calidad educativa", estrategia 9.3 establece la necesidad de actualizar los programas de estudio, sus contenidos, materiales y métodos para elevar su pertinencia y relevancia en el desarrollo integral de los estudiantes, y fomentar en éstos el desarrollo de valores, habilidades y competencias para mejorar su productividad y competitividad al insertarse en la vida económica. Asimismo, en su objetivo 12 "Promover la educación integral de las personas en todo el sistema educativo" señala que la educación, para ser completa, debe abordar, junto con las habilidades para aprender, aplicar y desarrollar conocimientos, el aprecio por los valores éticos, el civismo, la historia, el arte y la cultura, los idiomas y la práctica del deporte;

Que el Programa Sectorial de Educación 2007-2012, en su objetivo 4, establece que se debe ofrecer una educación integral que equilibre la formación en valores ciudadanos, el desarrollo de competencias y la adquisición de conocimientos, a través de actividades regulares del aula, la práctica docente y el ambiente institucional, para fortalecer la convivencia democrática e intercultural;

Que el 26 de septiembre de 2008 se publicó en el Diario Oficial de la Federación el Acuerdo número 442 por el que se establece el Sistema Nacional de Bachillerato en un marco de diversidad, mismo que señala en su artículo Primero que el objeto de dicho Acuerdo es el establecimiento del Sistema Nacional de Bachillerato en un marco de diversidad, para lo cual se llevará a cabo el proceso de Reforma Integral de la Educación Media Superior (ACUERDO 442);

Que en el marco de la Reforma Integral de la Educación Media Superior, el 21 de octubre de 2008 y el 30 de abril de 2009, respectivamente, se publicaron en el Diario Oficial de la Federación el Acuerdo número 444 por el que se establecen las competencias que constituyen el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato (ACUERDO 444) y el Acuerdo número 486 por el que se establecen las competencias disciplinares extendidas del Bachillerato General (ACUERDO 486);

Que el campo disciplinar "Ciencias Sociales" a que refiere el artículo 7 del citado ACUERDO 444 fue reformado mediante Acuerdo número 488 por el que se modifican los diversos números 442, 444 y 447 por los que se establecen el Sistema Nacional de Bachillerato en un marco de diversidad; las competencias que constituyen el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato, así como las competencias docentes para quienes impartan educación media superior en la modalidad escolarizada, respectivamente, mismo que fue publicado en el Diario Oficial de la Federación el 23 de junio de 2009, a efecto de quedar bajo la denominación de "Humanidades y Ciencias Sociales", y

Que los programas académicos tienen que permitir a los estudiantes comprender la sociedad en la que viven y participar ética y productivamente en el desarrollo regional y nacional, por lo que he tenido a bien expedir el siguiente:

ACUERDO NUMERO 656 POR EL QUE SE REFORMA Y ADICIONA EL ACUERDO NUMERO 444 POR EL QUE SE ESTABLECEN LAS COMPETENCIAS QUE CONSTITUYEN EL MARCO CURRICULAR COMUN DEL SISTEMA NACIONAL DE BACHILLERATO, Y SE ADICIONA EL DIVERSO NUMERO 486 POR EL QUE SE ESTABLECEN LAS COMPETENCIAS DISCIPLINARES EXTENDIDAS DEL BACHILLERATO GENERAL

ARTICULO PRIMERO.- Se reforman el párrafo primero y el cuadro de campos disciplinares, y se adiciona con un párrafo segundo, así como con las competencias disciplinares básicas del campo de Humanidades, el artículo 7 del Acuerdo número 444 por el que se establecen las competencias que constituyen el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato, para quedar como sigue:

"Artículo 7.- Las competencias disciplinares básicas se organizan en cinco campos disciplinares: Matemáticas, Ciencias experimentales, Ciencias sociales, Humanidades y Comunicación.

A cada campo disciplinar le corresponden asignaturas, como se ejemplifica a continuación:

Campo disciplinar	Asignaturas
Matemáticas	Algebra, aritmética, cálculo, trigonometría y estadística.
Ciencias experimentales	Física, química, biología y ecología.
Ciencias sociales	Historia, derecho, sociología, política, antropología, economía y administración.
Humanidades	Literatura, filosofía, ética, lógica y estética.
Comunicación	Lectura y expresión oral y escrita, taller de lectura y redacción, lengua adicional al español y tecnologías de la información y la comunicación.

Matemáticas

...

...

Competencias:

1. a 8. ...

Ciencias experimentales

...

...

Competencias:

1. a 14. ...

Ciencias sociales

...

...

Competencias:

1. a 10. ...

Humanidades

Las competencias disciplinares básicas de humanidades están orientadas a que el estudiante reconozca y enjuicie la perspectiva con la que entiende y contextualiza su conocimiento del ser humano y del mundo. También favorecen el desarrollo de intuiciones, criterios y valores para entender y contextualizar su conocimiento del ser humano y el mundo desde perspectivas distintas a la suya.

Con el desarrollo de dichas competencias se pretende extender la experiencia y el pensamiento del estudiante para que genere nuevas formas de percibir y pensar el mundo, y de interrelacionarse en él de manera que se conduzca razonablemente en situaciones familiares o que le son ajenas.

Este conjunto de competencias aporta mecanismos para explorar elementos nuevos y antiguos, que influyen en la imagen que se tenga del mundo. Asimismo, contribuye a reconocer formas de sentir, pensar y actuar que favorezcan formas de vida y convivencia que sean armónicas, responsables y justas.

Competencias:

1. Analiza y evalúa la importancia de la filosofía en su formación personal y colectiva.
2. Caracteriza las cosmovisiones de su comunidad.

3. Examina y argumenta, de manera crítica y reflexiva, diversos problemas filosóficos relacionados con la actuación humana, potenciando su dignidad, libertad y autodirección.
4. Distingue la importancia de la ciencia y la tecnología y su trascendencia en el desarrollo de su comunidad con fundamentos filosóficos.
5. Construye, evalúa y mejora distintos tipos de argumentos, sobre su vida cotidiana de acuerdo con los principios lógicos.
6. Defiende con razones coherentes sus juicios sobre aspectos de su entorno.
7. Escucha y discierne los juicios de los otros de una manera respetuosa.
8. Identifica los supuestos de los argumentos con los que se le trata de convencer y analiza la confiabilidad de las fuentes de una manera crítica y justificada.
9. Evalúa la solidez de la evidencia para llegar a una conclusión argumentativa a través del diálogo.
10. Asume una posición personal (crítica, respetuosa y digna) y objetiva, basada en la razón (lógica y epistemológica), en la ética y en los valores frente a las diversas manifestaciones del arte.
11. Analiza de manera reflexiva y crítica las manifestaciones artísticas a partir de consideraciones históricas y filosóficas para reconocerlas como parte del patrimonio cultural.
12. Desarrolla su potencial artístico, como una manifestación de su personalidad y arraigo de la identidad, considerando elementos objetivos de apreciación estética.
13. Analiza y resuelve de manera reflexiva problemas éticos relacionados con el ejercicio de su autonomía, libertad y responsabilidad en su vida cotidiana.
14. Valora los fundamentos en los que se sustentan los derechos humanos y los practica de manera crítica en la vida cotidiana.
15. Sustenta juicios a través de valores éticos en los distintos ámbitos de la vida.
16. Asume responsablemente la relación que tiene consigo mismo, con los otros y con el entorno natural y sociocultural, mostrando una actitud de respeto y tolerancia.

Comunicación

...

...

...

Competencias:

1. a 12. ...".

ARTICULO SEGUNDO: Se adicionan las competencias disciplinares extendidas del campo de Humanidades al artículo 5 del Acuerdo número 486 por el que se establecen las competencias disciplinares extendidas del Bachillerato General, para quedar como sigue:

"Artículo 5.- ...

CIENCIAS EXPERIMENTALES

1. a 17. ...

COMUNICACION

1. a 11. ...

CIENCIAS SOCIALES

1. a 8. ...

MATEMATICAS

...

1. a 8. ...

HUMANIDADES

1. Evalúa argumentos mediante criterios en los que interrelacione consideraciones semánticas y pragmáticas con principios de lógica.
2. Propone soluciones a problemas del entorno social y natural mediante procesos argumentativos, de diálogo, deliberación y consenso.
3. Realiza procesos de obtención, procesamiento, comunicación y uso de información fundamentados en la reflexión ética.
4. Comparte expresiones artísticas para reconstruir su identidad en un contexto de diversidad cultural.
5. Valora la influencia de los medios de comunicación en los sujetos, la sociedad y la cultura.
6. Ejerce sus derechos y obligaciones sustentado en la reflexión ético-política.
7. Entiende, desde perspectivas hermenéuticas y naturalistas, el impacto de procesos culturales en la sociedad actual.
8. Reconoce los elementos teóricos y metodológicos de diversas corrientes de pensamiento.
9. Valora las repercusiones de diversas corrientes de pensamiento en los sujetos, la sociedad y la cultura.
10. Participa en procesos deliberativos entre culturas distintas para la construcción de acuerdos que generen beneficios comunes.
11. Promueve el patrimonio histórico-cultural de su comunidad para reconocer la identidad del México actual."

TRANSITORIOS

PRIMERO.- El presente Acuerdo entrará en vigor al día siguiente de su publicación en el Diario Oficial de la Federación.

SEGUNDO.- Las referencias que las disposiciones administrativas hagan al campo disciplinar "Humanidades y Ciencias Sociales", en relación con el Sistema Nacional de Bachillerato o con posterioridad al 26 de septiembre de 2008, fecha en la que se publica en el Diario Oficial de la Federación el Acuerdo 442, se entenderán hechas a los campos disciplinares "Humanidades" y "Ciencias Sociales" en los términos del presente Acuerdo.

TERCERO.- Queda sin efectos la reforma al artículo 7 del ACUERDO 444, por la cual se modifica la denominación del campo disciplinar "Ciencias Sociales" por el de "Humanidades y Ciencias Sociales", publicada en el Diario Oficial de la Federación el 23 de junio de 2009, mediante el Acuerdo número 488 por el que se modifican los diversos números 442, 444 y 447 por los que se establecen el Sistema Nacional de Bachillerato en un marco de diversidad; las competencias que constituyen el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato, así como las competencias docentes para quienes impartan educación media superior en la modalidad escolarizada, respectivamente, y las demás disposiciones administrativas que se opongán al presente Acuerdo.

México, D.F., a 7 de noviembre de 2012.- El Secretario de Educación Pública, José Angel Córdova Villalobos.- Rúbrica.

AVISO por el que se da a conocer la suspensión de labores del Instituto Nacional para la Educación de los Adultos en el año 2013.

Al margen un sello con el Escudo Nacional, que dice: Estados Unidos Mexicanos.- Secretaría de Educación Pública.- Instituto Nacional para la Educación de los Adultos.- Consejo Nacional de Educación para la Vida y el Trabajo.

AVISO POR EL QUE SE DA A CONOCER LA SUSPENSIÓN DE LABORES DEL INSTITUTO NACIONAL PARA LA EDUCACIÓN DE LOS ADULTOS EN EL AÑO 2013.

DICTAMEN DE LA COMISIÓN DE EDUCACIÓN con Punto de Acuerdo por el que se exhorta a la Secretaría de Educación Pública a remitir un informe sobre el proceso de implementación del Acuerdo Secretarial número 656, en relación con la incorporación de las Humanidades a la Educación Media Superior.

Honorable Asamblea

Los integrantes de la Comisión de Educación del Senado de la República de la LXII Legislatura, con fundamento en los artículos 86 y 94 de la Ley Orgánica del Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos, y en los artículos 276, numeral 2, y 277 del Reglamento del Senado de la República, someten a consideración del Pleno de la Cámara de Senadores la siguiente *resolución con Punto de Acuerdo por el que se exhorta a la Secretaría de Educación Pública a remitir un informe sobre el proceso de implementación del Acuerdo Secretarial número 656, en relación con la incorporación de las Humanidades a la Educación Media Superior.*

I. ANTECEDENTES

1. En sesión ordinaria del 19 de febrero de 2013, la senadora Ana Gabriela Guevara Espinoza, del Grupo Parlamentario del Partido del Trabajo, presentó, ante el Pleno de la Cámara de Senadores, *Proposición con Punto de Acuerdo que exhorta al Subsecretario de Educación Media Superior de la Secretaría de Educación Pública a impulsar el acuerdo secretarial 656, mediante el cual se establece, en forma independiente, el área disciplinar de Humanidades en el que se consideran las disciplinas de Ética, Lógica, Estética y Filosofía como básicas y obligatorias en la enseñanza.*
2. La proposición fue fundada en los artículos 8, fracción II; 76, fracción IX, 108, 276 y demás aplicables del Reglamento del Senado de la República.

3. Ese mismo día la presidencia de la Mesa Directiva ordenó que la proposición se turnara a la Comisión de Educación del Senado de la República para su estudio y dictamen.
4. La Presidencia de la Comisión de Educación hizo llegar a los integrantes del citado cuerpo colegiado copia de la proposición con Punto de Acuerdo a efecto de darla por recibida.

II. CONTENIDO DE LA PROPUESTA

La proposición presentada por la senadora Guevara tiene por objeto solicitar al titular de la Subsecretaría de Educación Media Superior, doctor Rodolfo Tuirán Gutiérrez, a impulsar la cristalización de las disposiciones establecidas en el Acuerdo Secretarial número 656, que contempla, de manera independiente, el campo disciplinar de las Humanidades en ese nivel educativo.

En opinión de la promovente, la enseñanza de las humanidades "genera una conducta ética, alienta la curiosidad, el análisis, la construcción de argumentaciones y las clarivencias racionales y el uso de método, lo que resulta favorable para poseer dotes de conducta de probidad social, humanidad en la toma de decisiones y desarrollo del pensamiento complejo". Basada en esa premisa, el texto expositivo de la proposición resalta la importancia de hacer que las humanidades se introduzcan de manera formal en la educación "trastocará positivamente la sociedad mexicana, que hoy en día requiere una fundamentación

de valores radical, entre ellos, los democráticos y los de derechos humanos".

En los últimos años, recuerda la legisladora, han ocurrido sucesos preocupantes con respecto a las intenciones de eliminar curricularmente asignaturas relacionadas al campo disciplinar de las Humanidades, embestida frente a la cual la comunidad filosófica mexicana se ha pronunciado, puntual y enérgicamente, en contra.

La última de estas manifestaciones tuvo lugar en noviembre pasado cuando, tras la publicación del Acuerdo Secretarial 656 — mediante el que se establece el área de Humanidades de manera independiente en el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato—, diversos profesionales de las humanidades, concentrados en el Observatorio Filosófico de México (OMF) saludaron la nueva composición del Acuerdo, aunque expresaron su preocupación por los avances para concretar las nuevas disposiciones en los diversos subsistemas de educación media superior.

Tomado en consideración el contenido de la resolución con Punto de Acuerdo presentada por la senadora Ana Gabriela Guevara, del Grupo Parlamentario del Partido del Trabajo, los integrantes de la Comisión de Educación hacen las siguientes consideraciones:

III. CONSIDERACIONES DE LA DICTAMINADORA

PRIMERA.— La Ley General de Educación es una norma que distribuye competencias y establece la concurrencia de los distintos órdenes de gobierno involucrados en la función social de la educación que brinda el Estado, sus organismos descentralizados y los particulares, con autorización o con reconocimiento de validez oficial de estudios. Las disposiciones de la ley también definen los elementos que constituyen

el sistema educativo nacional y sus relaciones, así como los fines y criterios que orientarán a la educación pública, mismos cuyo contenido se expresa en la ley de manera general, con el propósito de que los planes y los programas de estudio respondan al dinamismo de la sociedad y a los retos de la formación de las futuras generaciones en México.

SEGUNDA.— De conformidad con los preceptos de la Ley General de Educación, los planes y los programas de estudio de educación básica y normal son responsabilidad del Ejecutivo federal, mismos que se intergran con base en los fines y los criterios establecidos en los artículos 7° y 8° de la Ley, con la opinión de las autoridades educativas locales y de los diversos sectores sociales involucrados en la educación.

TERCERA.— En el caso de la educación media superior (EMS), el proceso de integración de los planes y programas de estudio se ha conformado a través de esquemas de oportunidad, es decir, respondiendo a la necesidad educativa que se presta a través de cada uno de los 25 subsistemas que conforman el tipo educativo medio superior, lo que ha redundado en la existencia de dimensiones, estructura y organización múltiples. Esta condición expresa una dicotomía general que abarca instituciones de carácter preuniversitario, o bien, opciones terminales para la incorporación al trabajo, orientaciones que se acentúan según el subsistema del que se trate. Por un lado, dicha diversidad equivale a una sana pluralidad, pero, al mismo tiempo, la falta de un eje rector trae consigo una desarticulación curricular que no expresa los objetivos comunes que debería tener la EMS.

CUARTA.— A pesar de que los objetivos de las distintas instituciones son a menu-

do semejantes, los planes de estudio de cada una de las opciones son disímiles, y la movilidad entre ellas tiende a ser compleja, si no imposible.

QUINTA.— El adecuado desarrollo de una reforma de la EMS en México debe considerar aspectos comunes a los distintos subsistemas, al tiempo que atienda esta falta de articulación, que resulta en la indefinida identidad de este nivel educativo.

SEXTA.— La búsqueda de identidad no debe entenderse como la unificación de los planes de estudio o la homologación curricular. Los estudiantes deben tener libertad de elegir entre diferentes opciones, de acuerdo a sus intereses, aspiraciones y posibilidades. La matrícula de EMS es cada vez más plural, y el sistema educativo debe dar cabida a esta diversidad.

SÉPTIMA.— Adicionalmente, la pluralidad de modelos académicos enriquece la búsqueda de respuestas a los desafíos de la educación. En un país que enfrenta grandes retos en esta materia, es deseable que las instituciones respondan a ellos de manera que puedan avanzar sobre su propio aprendizaje y el de otras instituciones. Esto será posible en la medida en que exista una estructura curricular propia de la EMS que permita y aliente la diversidad sin desconocer que todas las instituciones de este nivel son parte de un mismo subsistema.

OCTAVA.— Derivado de un diagnóstico similar, en 2008 el Ejecutivo federal lanzó el proceso por el que se promueve la Reforma Integral a la Educación Media Superior (RIEMS), que fundamentalmente consiste en la creación del Sistema Nacional de Bachillerato (SNB), con base en cuatro pilares: 1) la construcción de un marco curricular común; 2) la definición y el reconocimiento de las porciones de la oferta

de la educación media superior; 3) la profesionalización de los servicios educativos y 4) certificación nacional complementaria.

NOVENA.— El proyecto original de la RIEMS establece que con la implementación del SNB "los diferentes subsistemas del bachillerato podrán conservar sus programas y planes de estudio, los cuales se reorientarán y serán enriquecidos por las competencias comunes del mismo sistema". Mediante la expedición de por lo menos una docena de acuerdos secretariales, la RIEMS ha sido formalizada institucionalmente, y orientada a atender diversos aspectos en materia de EMS:

- Acuerdo 442. Creación del Sistema Nacional de Bachillerato en un marco de diversidad.
- Acuerdo 444. Competencias que constituyen el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato.
- Acuerdo 445. Conceptualización y definición para la educación media superior de las opciones educativas en las diferentes modalidades.
- Acuerdo 447. Competencias docentes para quienes impartan educación media superior en la modalidad escolarizada.
- Acuerdo 449. Competencias que definen el perfil del director en los planteles que imparten educación del tipo medio superior.
- Acuerdo 450. Lineamientos que regulan los servicios que los particulares brindan en las distintas opciones educativas en el tipo medio superior.
- Acuerdo 480. Lineamientos para el ingreso de instituciones educativas al SNB.
- Acuerdo 484. Bases para la creación y funcionamiento del Comité Directivo del Sistema Nacional de Bachillerato.

- Acuerdo 486. Competencias disciplinares extendidas del bachillerato general.

Originalmente los acuerdos 442 y 444 constituyeron el inicio de la RIEMS, al establecer la creación del SNB, así como el marco curricular común de éste, basado en competencias. La RIEMS definió como marco disciplinar básico lo siguiente:

ACUERDO NÚMERO 444

ARTÍCULO 7.— Las competencias disciplinares básicas se organizan en los campos disciplinares siguientes:

CAMPO DISCIPLINAR	DISCIPLINAS
MATEMÁTICAS	Matemáticas
CIENCIAS EXPERIMENTALES	Física, Química, Biología y Ecología.
CIENCIAS SOCIALES	Historia, Sociología, Política, Economía y Administración.
COMUNICACIÓN	Lectura y Expresión Oral y Escrita, Literatura, Lengua Extranjera e Informática.

DÉCIMA.— En este apartado, el área de Humanidades no fue considerada como campo disciplinar, por lo que sus disciplinas fueron distribuidas en categorías distintas. Así, por ejemplo, Historia fue colocada en el área de Ciencias Sociales, y Literatura, en Comunicación. A las materias filosóficas, “por su importancia”, se les asignó una función transversal, tal como lo señala la nota 26 del Acuerdo 442: “Otras disciplinas como Filosofía, Ética y Lógica no se incluyen por ser de carácter más bien transversal, pero no por ello se asume que sean de menor importancia. En el marco del Sistema Nacional de Bachillerato podrán incluirse como asignaturas, si así se considera pertinente”.

DÉCIMA PRIMERA.— Desde que se publicaron los acuerdos que dieron origen a

la RIEMS, diversas organizaciones profesionales, como la *Asociación Filosófica de México*, la *Academia Mexicana de la Lógica*; el *Círculo Mexicano de profesores de Filosofía*, y la *Asociación Nacional de Profesores de Filosofía de Enseñanza Media-Superior* organizaron diversos coloquios para reflexionar sobre las características de la nueva reforma. El 18 de marzo de 2009, reunidos en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, se funda el *Observatorio Filosófico de México (OFM)* como una reunión de diversas asociaciones filosóficas y profesores-investigadores de diversas instituciones de enseñanza superior, con el propósito de configurar un bloque encaminado a empujar la integración de las Humanidades como campo disciplinar de la EMS.

DÉCIMA SEGUNDA.— Emanado de este movimiento, el 29 de junio de 2009 se publica en el *Diario Oficial de la Federación* el Acuerdo Secretarial número 488, por el que se modifican los diversos números 442, 444 y 447, mediante los que se establecen: el Sistema Nacional de Bachillerato en un marco de diversidad; las competencias que constituyen el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato, así como las competencias docentes para quienes impartan educación media superior en la modalidad escolarizada, respectivamente.

El nuevo Acuerdo reintegró las disciplinas de Filosofía, Ética, Lógica y Estética al marco curricular Del SNB, y deroga la nota 26 que expresaba el carácter transversal de las mismas, dejándolas como competencias disciplinares básicas y obligatorias, no opcionales.

Asimismo, reconoció el campo disciplinar de las Ciencias Sociales y de las Humanidades, si bien resaltó que ambas áreas corresponden a campos distintos, “caracterizados por los correspondientes objetos y métodos de investigación, generados en

en defensa de la filosofía “mexico”
su devenir, sin menoscabo de las relaciones entre algunos de éstos”.

ACUERDO NÚMERO 488

ARTÍCULO 7.— Las competencias disciplinares básicas se organizan en los campos disciplinares siguientes:

CAMPO DISCIPLINAR	DISCIPLINAS
MATEMÁTICAS	Matemáticas
CIENCIAS EXPERIMENTALES	Física, Química, Biología y Ecología.
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES	Filosofía, Ética, Lógica, Estética, Derecho, Historia, Sociología, Política, Economía y Administración.
COMUNICACIÓN	Lectura y Expresión Oral y Escrita, Literatura, Lengua Extranjera e Informática.

Tras dos años de la publicación del Acuerdo 488, el proceso de integración de la educación media superior continuó desarrollándose de manera desigual en los subsistemas y, en opinión del Observatorio, resultó difícil precisar la incorporación efectiva de las disciplinas humanísticas en el proyecto curricular de aquéllos, razón que generó un nuevo desconcierto en los actores que pugnan por el reconocimiento de la identidad del campo disciplinario de las Humanidades en la EMS.

DÉCIMA TERCERA.— Luego de un nuevo acercamiento entre las autoridades y las organizaciones representadas en el OFM, el 20 de noviembre de 2012 fue publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el *Acuerdo Secretarial 656 por el que se reforma y adiciona el Acuerdo número 444 por el que se establecen las competencias que constituyen el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato*, y se adiciona el diverso número 486 por el que se establecen las competencias disciplinares extendidas del bachillerato general. Este nuevo documento reeditó el cuadro de campos disci-

plinares, otorgándole identidad específica a las Humanidades. Además, a diferencia del acuerdo original, la nueva redacción estableció las asignaturas —y no las disciplinas— correspondientes a cada campo disciplinar. En el caso de las Humanidades se reconocieron de manera independiente las asignaturas de Literatura, Filosofía, Ética, Lógica y Estética.

ACUERDO NÚMERO 444

Artículo 7.— Las competencias disciplinares básicas se organizan en cinco campos disciplinares: *Matemáticas, Ciencias Experimentales, Ciencias Sociales, Humanidades y Comunicación*.

A cada campo disciplinar le corresponden asignaturas, como se ejemplifica a continuación:

CAMPO DISCIPLINAR	ASIGNATURAS
MATEMÁTICAS	Álgebra, Aritmética, Cálculo, Trigonometría y Estadística.
CIENCIAS EXPERIMENTALES	Física, Química, Biología y Ecología.
CIENCIAS SOCIALES	Historia, Derecho, Sociología, Política, Antropología, economía y administración.
HUMANIDADES	Literatura, Filosofía, Ética, Lógica y Estética.
COMUNICACIÓN	Lectura y Expresión Oral y Escrita, Taller de Lectura y Redacción, Lengua Adicional al Español y Tecnologías de la Información y la Comunicación.

Asimismo, esta versión incorporó de forma independiente las competencias que constituyen el campo disciplinar de las Humanidades:

Competencias:
1.—... a 10.—...

Humanidades

Las competencias disciplinares básicas de humanidades están orientadas a que el estudiante reconozca y enjuicie la perspectiva con la que entiende y contextualiza su conocimiento del ser humano y del mundo. También favorecen el desarrollo de intuiciones, criterios y valores para entender y contextualizar su conocimiento del ser humano y el mundo desde perspectivas distintas a la suya.

Con el desarrollo de dichas competencias se pretende extender la experiencia y el pensamiento del estudiante para que genere nuevas formas de percibir y pensar el mundo, y de interrelacionarse en él de manera que se conduzca razonablemente en situaciones familiares o que le son ajenas.

Este conjunto de competencias aporta mecanismos para explorar elementos nuevos y antiguos, que influyen en la imagen que se tenga del mundo. Asimismo, contribuye a reconocer formas de sentir, pensar y actuar que favorezcan formas de vida y convivencia que sean armónicas, responsables y justas.

Competencias:

1. Analiza y evalúa la importancia de la filosofía en su formación personal y colectiva.
2. Caracteriza las cosmovisiones de su comunidad.
3. Examina y argumenta, de manera crítica y reflexiva, diversos problemas filosóficos relacionados con la actuación humana, potenciando su dignidad, libertad y autodirección.
4. Distingue la importancia de la ciencia y de la tecnología y su trascendencia en el desarrollo de su comunidad con fundamentos filosóficos.

en defensa de la filosofía "mexico"

5. Construye, evalúa y mejora distintos tipos de argumentos, sobre su vida cotidiana de acuerdo con los principios lógicos.
6. Defiende con razones coherentes sus juicios sobre aspectos de su entorno.
7. Escucha y discierne los juicios de los otros de una manera respetuosa.
8. Identifica los supuestos de los argumentos con los que se le trata de convencer y analiza la confiabilidad de las fuentes de una manera crítica y justificada.
9. Evalúa la solidez de la evidencia para llegar a una conclusión argumentativa a través del diálogo.
10. Asume una posición personal (crítica, respetuosa y digna) y objetiva, basada en la razón (lógica y epistemológica), en la ética y en los valores frente a las diversas manifestaciones del arte.
11. Analiza de manera reflexiva y crítica las manifestaciones artísticas a partir de consideraciones históricas y filosóficas para reconocerlas como parte del patrimonio cultural.
12. Desarrolla su potencial artístico, como una manifestación de su personalidad y arraigo de la identidad, considerando elementos objetivos de apreciación estética.
13. Analiza y resuelve de manera reflexiva problemas éticos relacionados con el ejercicio de su autonomía, libertad y responsabilidad en su vida cotidiana.
14. Valora los fundamentos en los que se sustentan los derechos humanos y los practica de manera crítica en la vida cotidiana.
15. Sustenta juicios a través de valores éticos en los distintos ámbitos de la vida.
16. Asume responsablemente la relación que tiene consigo mismo, con los otros y con el entorno natural y sociocultural, mostrando una actitud de respeto y tolerancia.

en defensa de la filosofía "mexico"

DÉCIMA CUARTA.— Con respecto al Acuerdo 486, el nuevo texto adiciona las competencias disciplinares extendidas del campo de las Humanidades:

1. Evalúa argumentos mediante criterios en los que interrelacione consideraciones semánticas y pragmáticas con principios de lógica.
2. Propone soluciones a problemas del entorno social y natural mediante procesos argumentativos, de diálogo, deliberación y consenso.
3. Realiza procesos de obtención, procesamiento, comunicación y uso de información fundamentados en la reflexión ética.
4. Comparte expresiones artísticas para reconstruir su identidad en un contexto de diversidad cultural.
5. Valora la influencia de los medios de comunicación en los sujetos, la sociedad y la cultura.
6. Ejerce sus derechos y obligaciones sustentado en la reflexión ético-política.
7. Entiende, desde perspectivas hermenéuticas y naturalistas, el impacto de procesos culturales en la sociedad actual.
8. Reconoce los elementos teóricos y metodológicos de diversas corrientes de pensamiento.
9. Valora las repercusiones de diversas corrientes de pensamiento en los sujetos, la sociedad y la cultura.
10. Participa en procesos deliberativos entre culturas distintas para la construcción de acuerdos que generen beneficios comunes.
11. Promueve el patrimonio histórico-cultural de su comunidad para reconocer la identidad del México actual.

DÉCIMA QUINTA.— Tras saludar este nuevo acuerdo, el OMF manifestó, en no-

viembre pasado, su preocupación por los tiempos para concretar las nuevas disposiciones en los diversos subsistemas de educación media superior. Así, pues, expresa el OMF, "al día de hoy aún persiste, en los programas de estudio, la indebida sustitución de las disciplinas filosóficas por otras que tienen otros nombres, como los de 'Construcción de la Ciudadanía' o 'Formación Humana' en el Colegio de Bachilleres; o el de la asignatura 'Ciencia, Tecnología, Sociedad y Valores' que se imparte en las preparatorias adscritas a la Dirección General de Educación en Ciencia y Tecnología del Mar (DGE CYTM) y a la Dirección General de Educación Tecnológica Agropecuaria (DGETA); o los de 'Identidad y Filosofía de Vida' y 'Reflexión Ética' que se imparten en las preparatorias de Jalisco, dependientes de la Universidad de Guadalajara, cuyos contenidos son limitados y atienden más a aspectos emocionales que a una reflexión filosófica. A ello se agrega, en el último caso, que los programas no fueron realizados por profesionales de la filosofía, por lo que se estima necesario que "se establezcan formalmente criterios para que sean profesionales de filosofía los que preferentemente impartan los cursos de su especialidad". De igual manera, solicitan que los cursos de filosofía sean incluidos en los sistemas de enseñanza media superior impartidos a distancia.

DÉCIMA SEXTA.— Para la dictaminadora, el pensamiento filosófico generado en la educación debe enfatizar los procesos que condujeron a resultados o a la forma que tomaron ciertas formulaciones. En su libro póstumo *Educación y democracia*, el educador y filósofo Estanislao Zuleta escribe que, "además del problema de enseñar resultados, sin enseñar los procesos del conocimiento, existe un problema esencial: en la escuela se enseña sin filosofía y ese

es el mayor desastre de la educación. Se enseña geografía sin filosofía, biología sin filosofía, historia sin filosofía, filosofía sin filosofía, etc."¹ La filosofía en la educación, continúa, "es un llamado a salir de la educación bancaria donde el alumno es un receptor de información... a encontrar cómo el saber enseñado en el aula tenga una aplicabilidad para resolver problemas en el transcurrir del diario vivir. Es tan importante la filosofía en la educación que por su carácter crítico y formativo la filosofía está llamada a cumplir tarea significativa dentro del *currículum* del estudiante de bachillerato. En efecto, ella debe despertar en los jóvenes su capacidad de reflexión, sobre todo aquello que se presenta como evidente en sí, tanto a nivel personal como a nivel comunitario; permitiendo que su universo mental se abra hacia lo insospechado y que integre sus experiencias en una comprensión unitaria del mundo natural y humano. El fruto del ejercicio reflexivo no es otro que el poner en orden en la experiencia dispersa".²

DÉCIMA SÉPTIMA.— En opinión de la dictaminadora, la necesidad de que las disciplinas filosóficas se ofrezcan a los estudiantes en forma autónoma es prioritaria: la sociedad mexicana de hoy requiere forzosamente que sus ciudadanos tenga armas para enfrentar los dilemas éticos; requieren la lógica para argumentar sólidamente; demandan conocer las múltiples dimensiones de la filosofía y, en particular, su concepción crítica como condición básica para el desarrollo de una personalidad autónoma y creativa, y, finalmente, necesitan una educación estética sostenida por una base cultural sólida que contribuya a que puedan

situarse en el mundo y tengan la inventiva suficiente para poder sobrevivir.

Con base en estas consideraciones, los integrantes de la Comisión de Educación, con fundamento en los artículos 86 y 94 de la Ley Orgánica del Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos, y en los artículos 276, numeral 2, y 277 del Reglamento del Senado de la República, consideran que es de aprobarse la proposición con Punto de Acuerdo presentado por la senadora Ana Gabriel Guevara Espinoza, y someten a consideración del Pleno de la Cámara de Senadores la siguiente resolución con Punto de Acuerdo:

PUNTO DE ACUERDO

PRIMERO.— El Senado de la República exhorta respetuosamente a la Secretaría de Educación Pública a remitir un informe sobre el estado de avance de la Reforma Integral de la Educación Media Superior.

SEGUNDO.— El Senado de la República exhorta a la Secretaría de Educación Pública a remitir un informe sobre el proceso de implementación del Acuerdo Secretarial número 656, en relación con la incorporación de las Humanidades a la Educación Media Superior.

Salón de Comisiones del Senado de la República, a los veinte días del mes de febrero de 2013.

Notas

- ¹ Estanisalo Zuleta (2007). *Educación y democracia*. Medellín: Hombre Nuevo, p. 25
- ² Estanisalo Zuleta (2007). *Educación y democracia*. Medellín: Hombre Nuevo, p. 67

FILOSOFÍA Y VETERINARIA

josu landa¹

Comienzos de agosto de 2011, una revelación de nuestro colega Gabriel Vargas Lozano² sumió en el estupor a la comunidad filosófica de México: en una larga y rispida reunión con altos funcionarios de la Secretaría de Educación Pública y con el director general del Centro de Evaluación para la Educación Superior, maestro Antonio Gago Huguet, éste se opuso a cambiar el plan de estudios para el bachillerato resultante de la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS), alegando que "un veterinario podía dar clases de filosofía".³

Crear que se sabe de lo que se dice saber puede inducir, incluso a un psicólogo —o sea, un "almólogo", no lo olvidemos— como Gago Huguet, a una zafia *boulade* como la referida. Una elemental familiaridad con el pensamiento de Sócrates, por ejemplo, lo habría redimido de tamaña barbaridad. Con que hubiera intentado reflexionar, es decir, plantearse con rigor el problema de la enseñanza de la filosofía en el bachillerato, disponerse a dialogar consigo y con los demás, formular las preguntas apropiadas, tratar de responderlas desde un compromiso con la verdad... su pensamiento y su lengua se habrían encaminado, cuando menos, por la senda de la prudencia esperable en alguien de tan grande responsabilidad pública.

En el pecado del maestro Gago está la penitencia. Mortificación que espero pueda superar, cuando haga lo que esté a su alcance para replantear con seriedad la relación entre nuestro sistema educativo y la tradición filosófica, tras escuchar con men-

te abierta a quienes tienen algo pertinente que decir al respecto.

La barbarie contemporánea, con todo lo que tiene de economicismo burdo, utilitarismo ramplón, ruptura con la tradición humanística, enaltecimiento de la fuerza y la eficacia, hipervaloración de bienes materiales y del hecho de poseerlos, fascinación ingenua por los prodigios de la técnica y fenómenos análogos, ha llevado a extremos inauditos la reducción del animal —y de todo lo que la naturaleza prodiga— a puro objeto de satisfacción de ciertas necesidades del ser humano. En realidad, la ignorancia antihumanista campa con gran vigor desde hace tiempo, lo que explica un barbarismo como la palabra "biología", destinada a nombrar lo que un mínimo conocimiento del griego habría exigido denominar "zoología"; pues "bios" significa la vida como existencia, no como el proceso fisiológico de despliegue de organismos vivos. Al margen de ese exabrupto ilustrativo del rumbo por el que transitan una ciencia y una educación escasamente comprometidas con lo más radical y excelsamente humano, fijémosnos en que la etimología de la palabra "veterinario" —la persona que cura al animal de carga (*veterinus*), con frecuencia lo suficientemente viejo (*vetus*) como para eximirlo de usos más recios— expresa ya un nivel del referido pragmatismo unilateral, en nuestra relación con los animales. Pero la idea que se tiene hoy del veterinario, alguien que, según el discurso vigente sobre el asunto, se encarga del estudio y diagnóstico de patologías entre animales, de ampliar los márgenes de rendimiento en la explotación de estos seres,

de controlar la elaboración y distribución de los productos derivados de tal exacción y actividades afines, evidencia la extrema conversión de estas criaturas en simples medios destinados a satisfacer buena parte del infinito despliegue de los deseos humanos. A fin de cuentas, se ha "naturalizado" la idea de que el hombre es la medida de la suerte de los animales y quien hoy recibe el nombre de "veterinario" debe tener los conocimientos y ejercer los actos plenamente adecuados a esa idea, con la eficiencia que ha de facilitarle la máxima especialización en cierta rama de la disciplina. Resulta a la vez perturbador y desopilante que el maestro Gago pretenda que este agente de la economía antianimal y antihumana, ese especialista que en su expresión más lograda sabe cada vez más de cada vez menos, sea quien continúe la tradición encarnada en Pitágoras, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Sócrates, Platón, Epicuro, Hiparquia, Zenón de Citio, Hipatia, Agustín de Hipona, Pedro Abelardo, Tomás de Aquino, Pico della Mirándola, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Unamuno, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Sartre, Nicol, Villoro, Sánchez Vázquez y tantos otros, dignos de esa veneración crítica con la que los filósofos reconocemos la enorme riqueza cultural y humana debida a los buenos filósofos.

Pero, por ventura, los animales no son meras cosas y ésta es una certidumbre que nos viene de la filosofía, es decir, de la disposición ética a procurar la verdad del ser en cuanto ser, ligada a un discurso específico y dirigida a la buena vida en este mundo, que designa esa palabra. En general, el animal conjuga la múltiple condición de criatura admirable, venerable, temible y, sobre todo, misteriosa. El veterinario plenipotenciario de Gago cree saber qué es el animal. Por el contrario, el pensador riguroso sólo

sabe que el animal es un enigma, una realidad muy difícil de escrutar, tras sus rasgos visibles y los actos por medio de los cuales se expresa. Acaso por eso, la relación de los filósofos con sus congéneres zoológicos se ha cifrado de una manera bastante fecunda en el terreno del símbolo. Ya que el animal que queda es asumirlo inaprehensible, lo referencia simbólica de un orden de lo real que no por esquivas debemos ignorar.

Esto es lo que parecen evidenciar presencias tan vitales en la tradición filosófica como la tiernamente ilusa paloma que apoya la esforzada especulación de Kant que apoya las páginas introductorias a su *Critica de la razón pura*, o el sufrido asno de Buridán, lo mismo que el gallo ofrendado por Sócrates a Asklepio, poco antes de morir, y la lechuza de Minerva expresando la intuición hegeliana del desfase entre la realidad y la razón que procura dar cuenta de ella. Cabe admirar y agradecer la efectividad de los puercoespines que refiere Schopenhauer, en sus *Parerga...*, para evidenciar la insociable sociabilidad de nosotros los humanos, al igual que el pregnante simbolismo de la vaca multicolor, el león, el camello, la serpiente, el águila y otros especímenes de la fauna nietzscheana, entre inquietantes y entrañables, en la medida en que parecen continuar la que prohija Dioniso: el toro, la cabra, el leopardo, la pantera, el delfín y otros. Por cierto, soy de los que piensan que el célebre episodio de Turín, cuando Nietzsche abraza, en medio del llanto, al caballo que está siendo azotado sin piedad por un cochero, es mucho más que el registro del paso definitivo de la cordura a la locura, por parte del filósofo alemán; épor qué no ver en ese turbador suceso una respuesta drástica a tantos problemas cernientes a nuestra relación con la vida y con la manera en que los animales tienen de vivirla? Por su parte, un problema tan

peligado como el de los nexos entre destino y libertad es "disuelto" por Epicteto, con apoyo zoológico, por medio de esta paradójica anécdota relatada por su discípulo Arriano: tras acudir a un adivino, para que interprete las vísceras de un animal, aquél le explica al filósofo: "[...] tienes un albedrío libre de impedimentos e incoercible por naturaleza. Esto está escrito aquí, en las entrañas".¹ En nuestro tiempo, las tentativas cada vez más numerosas y sólidas de fundar teóricamente el reconocimiento de derechos a los animales hace patente una actualización de los inveterados vínculos entre la filosofía y la suerte de esos seres.

Por lo demás, esa simbólica zoológica no es exclusiva de la tradición filosófica heleno-occidental. Tan sólo en nuestro campo de visión espiritual e ideológica, aflora en el pez, la paloma, la serpiente, el cordero y otros animales bíblico-evangélicos. Por su parte, criaturas como el colibrí, el coyote, la serpiente negra, el tlacuache, el ocelote, el águila y algunos más son referencias muy vivas de la sensibilidad y el pensamiento mesoamericanos.

Hablar de simbolismo zoológico, en la tradición filosófica, equivale a significar un ámbito más profundo que el de la referencia plástica o meramente erudita, que permite ilustrar una tesis con más luz que la de la palabra teórica. Es lo que se desprende de la alegoría a que recurre Platón, en *Político* (257a-268b), cuando se figura a éste como un pastor de hombres. Aristóteles, como se sabe, proyecta esa imagen hasta el punto de una caracterización de lo humano como concreción de una zoología específica: la del "animal político". En la medida en que se ahonda en nuestra animalidad de fondo —como lo hace el Estagirita, sin que se le haga demasiado caso, en este punto— se esclarece la pertinencia de una filosofía mejor avenida con una "veterinaria" que, a su vez, debería renunciar al utilitarismo

extremo a que remite, hoy en día, ese vocablo.

Esa vinculación se estrecha un grado más, cuando el animal es asumido por el filósofo como guía existencial y, por ello, sustento de una praxis, de una vida filosófica, de una inserción específica en el orden del sentido. Es lo que sucede con la figura del tábano, reivindicada por Sócrates, en la *Apología* que le dedica Platón, como epítome de su razón de ser en este mundo: punzar las almas engrdeidas de los necios, remover por efecto de su agujijón todas las trabas que obturan el parto libre de las conciencias desde sí mismas. Lo mismo cabe decir del magisterio moral que el filósofo cínico atribuye al ratón, un animal colocado en un discreto segundo plano, ante la conocida prominencia del perro, pero digno de emulación, según registra Teofrasto en anécdota de la que da cuenta Diógenes Laercio: "Al observar [Diógenes de Sínope] a un ratón que corría de aquí para allá [...] sin preocuparse de un sitio para dormir y sin cuidarse de la oscuridad o de perseguir cualesquiera de las comodidades convencionales, encontró una solución para adaptarse a sus circunstancias".⁵ Igual consideración merece el puerquito que protagoniza esta otra pequeña historia: "Mientras sus compañeros de navegación estaban despavoridos por la tempestad, él [Pirrón de Élide], muy sereno, reavivó su ánimo, mostrándoles el cerdito que comía a bordo del barco y diciéndoles que el sabio debía eruirse con una imperturbabilidad semejante."⁶ Como puede apreciarse, a partir de los casos mencionados, ciertos animales han desempeñado una función modélica para la praxis filosófica, por lo que han sido emulados por no pocos filósofos de apreciable relieve. Se evidencia, pues, la pertinencia de dirigir una mirada "veterinaria" a determinados fenómenos y

situaciones asociados con la existencia de los seres humanos.

La afinidad entre animal y ser humano se ahonda todavía más, desde la perspectiva filosófica, cuando aquél aparece como referente de la entidad idónea de éste, es decir, cuando la elevación ética de la persona parece estar garantizada por el modo de ser natural de determinado espécimen. Es lo que se observa en el célebre pasaje del libro II de *República*, cuando Sócrates hace ver a Glaucón que la *polis* apropiada es posible en la medida en que logre dotarse de guardianes que conjuguen "fogosidad" con "mansedumbre", un modo de referir la concordancia de severidad de talante y coraje guerrero con virtudes del sabio como la serenidad y la sindéresis. La prueba de esa posibilidad vendría dada, según Sócrates, por el hecho de que el perro encarna esa conjunción "por naturaleza". Junto con su característica tendencia a defender lo propio a costa de su propia vida, concluye Sócrates que "es un rasgo exquisito de la naturaleza del perro el de ser verdaderamente amante del conocimiento, o sea, filósofo" (376a-b).⁷

Los casos referidos evidencian un grado importante de compenetración entre vida filosófica y vida animal. En lo que hace al cinismo, esa afinidad debe ser confirmada llegando a la identidad plena; por eso, el filósofo cínico se mueve por el afán de convertirse en perro. Según noticia, otra vez, de Diógenes Laercio, ya Antístenes de Atenas, el fundador de la escuela, había sido apodado como "El Perro Sencillo"; aun cuando quien encarnó lo más acendrado del modelo perruno de filosofía fue, con mucho, Diógenes de Sínope, más conocido con el simple mote de "El Perro". Según un antiguo comentario adscrito a la tradición aristotélica,⁸ la identificación vida filosófica-vida animal que procura el filósofo cínico se basa en los rasgos que éste aprecia o inter-

preta en el perro: indiferencia ante las cosas exteriores, apego al bien conforme con la Naturaleza (*physis*), impudicia en el rechazo a toda convención reñida con el orden de la *physis*, vigilancia feroz en lo tocante a la observancia de lo que considera virtuoso, amenace con un palo y repulsión sin miramientos ante quien desconoce, aun que lo adule con lisonjas y dádivas. Cabe advertir, en esa suerte de deliberada y exigente "canificación" del filósofo cínico, la posibilidad de una redefinición de la veterinaria y la zootecnia. De acuerdo con la rigurosísima ética cínica, la filosofía vendría a ser una especie de autoconstitución, terapia y cultivo de un ser humano reconciliado con su animalidad de fondo y, así, conformado con la verdad del ser.

Habría que agradecer al maestro Gago el que nos instigue a reparar en esa singular liga entre la tradición filosófica y cierta posibilidad de la "veterinaria", pero no es posible olvidar que su intención, al hacerlo, era la de justificar la empecinada negativa de las instancias educativas oficiales a considerar la reinserción de la filosofía en el plan de estudios del bachillerato surgido de la RIEMS. Actitud que, desde luego, arraiga en una idea instrumentalista y, por ello, completamente errada de la filosofía. Si el director general del Centro Nacional de Evaluación para la Educación Superior (Ceneval) y quienes piensan como él se tomaran a ésta un poco más en serio, descubrirían que el acceso a la tradición filosófica incrementa las probabilidades de que el educando devenga una persona mejor: más educado, dirigido y "perfeccionado" por burócratas al estilo de Gago Huguet, desdeña por entero. No es un gesto de lesa modestia afirmar que la vida filosófica, asumida en su radicalidad, es uno de los pocos caminos a la buena vida.

Hasta donde se sabe, la Secretaría de Educación Pública (SEP) y diversos organismos colaterales, implicados en la educación media superior, siguen sin dar muestras de querer ceder en su postura. Se ve que la tradición filosófica discuerda con su idea de una educación plegada por completo a la dinámica de la actual globalización de la economía y a los intereses que más se lucran con ella, más allá de todo escrúpulo cultural, ético y político. Ahora, si este dato es cierto —como parece serlo, según muchos indicios—, tal vez vaya siendo hora de advertir que el futuro de la filosofía no se cifra sólo en el currículum del bachillerato. De hecho, desde un punto de vista radical, la filosofía no necesita de ninguna institución de ninguna índole para su despliegue. Pese a esto, nadie puede negar responsablemente la conveniencia de que se impartan asignaturas de cariz claramente filosófico en el máximo número de niveles del sistema educativo. Pero, si lo que tenemos ante nosotros es algo que ostenta los signos de una cerrazón inamovible, sólo parece haber tres opciones dignamente practicable: o se trata de superar la inflexibilidad oficial con una presión igual de tenaz e intensa o se impulsa una estrategia de promoción colateral de la filosofía, que opere en las estructuras educativas existentes, sin que por el momento forme parte del currículum del nivel medio superior, o se combinan ambas posibilidades, porque pueden ser complementarias.

El Observatorio Filosófico, la Asociación Filosófica y, en general, la comunidad de filósofos que esos organismos han sabido representar han centrado sus esfuerzos en exigir el cumplimiento del acuerdo 488⁹ y, con ello, la incorporación de las asignaturas Filosofía, Ética, Estética y Lógica a los estudios de bachillerato. No aparecen razones fundadas para oponerse a esa reivindicación; al contrario, todo indica que se

debe seguir procurando. Ahora, ¿qué hacer mientras las instancias oficiales del caso siguen denegando la presencia de asignaturas propiamente filosóficas en los planes de estudio del nivel medio superior?

No es difícil advertir que jugar a la sola carta del cumplimiento del acuerdo 488 puede resultar contraproducente para el futuro de la filosofía en nuestro país. Junto a la insistencia en esa reivindicación, sería dable intentar opciones colaterales, como el de la formación, en cada plantel —y no sólo del bachillerato— de círculos de lectura de textos filosóficos.

Desde luego, esa propuesta tiene carácter provisional y requiere ser ponderada por la más amplia cantidad posible de filósofos. De lo que se trata es de pensar en la posibilidad de organizar, en cada plantel educativo del nivel medio superior y aun —si fuera el caso— de secundaria, grupos de alumnos que, bajo la conducción de un o una colega, lean y escuchen leer una serie más o menos canónica de escritos filosóficos, en lugares habilitados a tal fin y en horarios predeterminados. Entre los propósitos de los círculos en referencia, destacarían: (1) garantizar la continuidad de la tradición filosófica en el aparato escolar establecido, aunque en un proceso paralelo al currículum normal y (2) formar a los estudiantes interesados como lectores de filosofía. La condición canónica de los textos en cuestión vendría determinada por su representatividad con respecto a la variedad de corrientes filosóficas conocidas en la historia del pensamiento, no por ningún intento de imponer alguna pretendida hegemonía teórica. A tal fin, la Asociación Filosófica podría instrumentar el proceso de edición de una antología que operara como vademécum, para los educandos y para los colegas encargados de guiar su aprendizaje como lectores. La participación de los alumnos en los referidos círculos sería

voluntaria —aunque sujeta a normas claras y rigurosas— y sería reconocida con credenciales específicas, cuyo valor se sustentaría en la calidad del esfuerzo invertido en su obtención, así como en la validez institucional que se les otorgue. Por su parte, la labor de los docentes a cargo de impulsar esta iniciativa, si es aceptada por la comunidad filosófica y por las instancias educativas competentes, consistiría en garantizar el acceso de los alumnos a los textos, explicar sus contenidos, motivar el funcionamiento de los grupos, dirigir adecuadamente su dinámica, corregir fallas en la interpretación y colaterales. Desde luego, tal actividad —que, preferiblemente, debería estar a cargo de colegas adscritos al plantel del caso, aunque también podría admitirse a filósofos externos, de ser necesario— habría de recibir una justa retribución pecuniaria y el correspondiente reconocimiento curricular.

Ciudad de México, abril de 2012

Notas

- ¹ Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- ² Coordinador del Observatorio Filosófico de México.
- ³ G. Vargas Lozano (entrevista con Karina Avilés). *La Jornada*. 9-8-2011.
- ⁴ Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriano*, introd., trad. y not. de Paloma Ortiz García. Madrid: Gre-dos, p. 109.
- ⁵ D. Laercio (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*, trad., introd. y not. de Carlos García Gual. Madrid: Alianza, p. 289.
- ⁶ *Ibid.*, p. 489.
- ⁷ Platón (1986). "República". en *Diálogos*, introd., trad. y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, p. 133.
- ⁸ Cf. *Comm. in Aristóteles*. XVIII, III, 2. Referido en Jean Humbert (1967). *Socrate et les petits socratiques*. París. PUF, pp. 214-215.
- ⁹ Compromiso contraído por las autoridades del subsistema de Educación Media Superior con el Observatorio Filosófico de México, en mayo de 2009. El acuerdo fue publicado en el *Diario Oficial de la Federación* y abría la posibilidad de mantener un campo humanístico, en el referido ámbito de la educación, integrado por la filosofía, la ética y la estética. Dicho campo se diferenciaría con claridad del de las ciencias sociales. En su *Primer diagnóstico sobre la situación de la filosofía en la educación media superior* (15-2-2011), el OFM muestra la nula consideración del Acuerdo 488, por parte de las autoridades del subsistema y de la SEP misma, de cara a una eventual revisión de la RIEMS en marcha.

A LA OPINIÓN PÚBLICA.

A la comunidad de las escuelas, facultades, departamentos e institutos de filosofía del país.
A la Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Educación Superior (ANUIES).

A las comisiones de educación de las cámaras de Diputados y Senadores.
A los candidatos a la presidencia de la República.

El Observatorio Filosófico de México, organismo integrado por las asociaciones de filosofía más importantes del país y fundado el 18 de marzo de 2009, inició un movimiento de protesta ante las autoridades de la Secretaría de Educación Pública por la injustificada e injustificable eliminación del área de Humanidades y las disciplinas filosóficas en la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS), que instrumentó el gobierno mediante acuerdos secretariales a finales de 2008. Este movimiento ha estado apoyado, desde sus inicios hasta ahora, en forma enérgica, por las escuelas y facultades de Filosofía y Letras del país, la Coordinación de Humanidades de la UNAM, los participantes del XIV Congreso Internacional celebrado en 2009 (UNAM), el XV Congreso Interamericano de Filosofía (Mazatlán, 2010), el XV Congreso Internacional de Filosofía (UAEM, 2011), la comunidad científica a través de la Academia Mexicana de las Ciencias, integrantes muy relevantes de la comunidad cultural nacional —entre los que figuran varios premios nacionales—, la Sociedad Española de Profesores de Filosofía (SEPPF); la Asociación de Hispanismo Filosófico, la Federación Mundial de Sociedades de Filosofía y a través de documentos firmados por profesores e investigadores eméritos del país y del extranjero, como Noam Chomsky, Michael Löwy y Mario Bunge, entre otros.

En 2009 estas protestas lograron, después de varias reuniones del Observatorio Filosófico de México (OFM) con representantes de la Subsecretaría de Educación

Media Superior, que el gobierno rectificara su error mediante la publicación de un nuevo acuerdo secretarial en el que se restituirían las materias filosóficas de Ética, Lógica, Estética e Introducción a la Filosofía, así como el área de Humanidades; pero resultó una medida que sólo pretendía desactivar nuestro movimiento, debido a los tiempos difíciles por los que atravesaba el país. El OFM había considerado, como debería ocurrir en un Estado de derecho, que después de esos acuerdos la Secretaría de Educación Pública (SEP) emprendería los cambios correspondientes en los planes y programas de estudio de las escuelas, sin embargo no fue así. Hasta hoy, salvo la integración de materias filosóficas en el Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica (Conalep), los planes y programas de estudio permanecen sin cambio alguno. Aún más, la SEP designó a una compañía privada que certifica los planteles escolares para el cumplimiento de la RIEMS y su pase a una nueva instancia controlada por el gobierno, denominada "Sistema Nacional de Bachillerato" (SNB). El SNB es una estructura ordenada conforme a criterios de centralización y gestión del nivel medio superior. Esta iniciativa centralizadora se refleja en el diseño de un plan de estudios obligatorio para el nivel nacional, denominado "Marco Curricular Común", en el cual se distribuyen los contenidos, las disciplinas de estudio y las áreas del saber humano (campos disciplinares por competencias) que se consideran pertinentes. En este marco no se ha distinguido "formalmente" el área de

Humanidades, lo que demuestra el desinterés de las autoridades para dar el lugar que corresponde a las materias humanísticas en la formación "verdaderamente integral" de los jóvenes. Además, el hecho de que una instancia ajena a los sistemas de preparatorias vinculados a las Universidades certifique los planes y los programas de estudio representa una violación de la autonomía universitaria que fue instituida en la Constitución para salvaguardar la libertad de cátedra y los criterios académicos que deberían privar en una auténtica universidad, al margen de vicisitudes políticas e ideológicas de los gobiernos en turno.

Ante nuestras reiteradas protestas en instancias como la Comisión de Educación del Senado de la República que, por cierto, nos otorgó un apoyo unánime, la Subsecretaría de Educación Media Superior, a cargo del licenciado Miguel Ángel Martínez, ha estado realizando actividades que han pretendido simular el cumplimiento de los acuerdos, como la realización del Foro sobre las Competencias Filosóficas, foro al que la mayoría de los miembros de la comunidad filosófica, incluyendo el OFM, se negaron a participar debido a que lo más importante es el cumplimiento en los hechos de la reintegración plena del área de Humanidades y las materias filosóficas en su carácter obligatorio y no una reflexión sobre un tema derivado. Por tal motivo, el OFM hizo llegar a la Subsecretaría un escrito que concentra nuestras peticiones.

Ante nuestra insistencia de que fuera por escrito, la Secretaría de Educación Pública, representada por el subsecretario de Educación Media Superior (licenciado Miguel Ángel Martínez), envió una respuesta, a todas luces insatisfactoria por las siguientes razones:

Primera demanda: es necesario incluir como un campo independiente el campo de las Humanidades.

En este punto, el subsecretario de Educación Media Superior de la SEP mantiene una negativa para deslindar el campo disciplinar de las Humanidades, pese a constituir un espacio con finalidades educativas propias y necesarias —más que nunca— a la sociedad actual.

Segunda y tercera demandas: deben considerarse básicas y obligatorias las disciplinas de Ética, Lógica, Estética e Introducción a la Filosofía, sin cambiar sus nombres originales. En el Acuerdo 488, avalado por la SEP, se consideran, en efecto, como disciplinas básicas. Pero la Subsecretaría de Educación Media Superior aduce que cualquier institución, para que esté certificada y para que se la considere parte del Sistema Nacional del Bachillerato, deberá cumplir el acuerdo 488, en "el entendido de que la estructura curricular, contenidos y denominaciones de las asignaturas son competencia de las entidades públicas que tienen capacidad jurídica para definir contenidos de planes y programas [...]", incluyendo a la SEP misma. Es decir, las "denominaciones" de las asignaturas filosóficas quedan al arbitrio de las entidades institucionales como el Conalep o el Colegio de Bachilleres o el bachillerato a cargo de la SEP. Asociada a esta prerrogativa está la de "definir contenidos de planes y programas"; el OFM demanda respetar las denominaciones "Lógica", "Ética", "Estética" e "Introducción a la Filosofía" para evitar que se diluyan o desaparezcan los contenidos filosóficos, al amparo de nombres de asignaturas ajenos a la tradición filosófica. La SEP, en contrapartida, se niega a mantener los nombres clásicos, lo cual deforma la naturaleza de la filosofía misma. Al colocar nombres como "Construcción de la Ciudadanía" y "Formación Humana" en vez de "Ética", "Estética", "Lógica" e "Introducción a la Filosofía" se está modificando el contenido de los cursos. La razón de fondo es que la RIEMS

está orientada hacia la forma tecnocrática y ha decidido eliminar los contenidos que no estén relacionados con la educación instrumental.

La cuarta demanda considera necesario el establecimiento de criterios específicos para el nombramiento de quienes tendrán la función de impartir las asignaturas filosóficas y, en particular, que se otorgue preferencia a los egresados de nuestras facultades. Con toda disculpa para quienes ejercen dignamente la profesión de médicos veterinarios: un veterinario no está formado para impartir cursos de Filosofía como lo declararon tanto el presidente del Consejo para la Evaluación de la Educación del Tipo Medio Superior (Copeems) como el subsecretario de Educación Media Superior, así como un filósofo no está capacitado para impartir cursos ajenos a su disciplina. Ante esta justa demanda, la SEP sólo ha respondido que dará "recomendaciones" sobre el particular en los sistemas que están bajo su autoridad que son, por cierto, 75% de la matrícula.

La número cinco demanda la justificación de por qué el Copeems es el organismo, único e inapelable, para certificar la estructura y la aplicación correcta de la RIEMS, también, por supuesto, en relación con las asignaturas y los contenidos filosóficos. Para la SEP, sin mayor justificación, este "Consejo garantiza que al Sistema Nacional de Bachillerato se ingrese bajo criterios estandarizados y rigurosos de evaluación, auxiliado por organismos especializados reconocidos en el ámbito académico nacional y estatal".

La sexta demanda el registro legal de las peticiones anteriores ante organismos que están tomando decisiones alrededor de la Reforma Integral de la Educación Media Superior.

El Observatorio Filosófico de México considera que, hasta el momento, no se

ha cumplido a cabalidad ninguna de sus demandas para restituir la filosofía en el marco de la RIEMS, pese a que la Secretaría de Educación Pública simula que sí lo ha hecho. Es necesario y urgente que las escuelas, facultades, centros, institutos o departamentos de Filosofía del país tomen cartas en el asunto y se presione todo lo que sea necesario a las autoridades para que se lleven a cabo estas mínimas reivindicaciones que impedirán que nuestras disciplinas desaparezcan, a la larga o a la corta, de la educación de los jóvenes, con las consecuencias que ello implica.

Atentamente,
México, D.F. 4 de junio de 2012

Comité Directivo del Observatorio Filosófico de México:

- Dr. Guillermo Hurtado (UNAM-IF)
- Mtro. Gabriel Vargas Lozano (UAM-I)
- Dr. José Alfredo Torres (UNAM-FFYL)
- Dra. Carmen Trueba Atienza (Asociación Filosófica de México)
- Mtra. Virginia Sánchez Rivera (Academia Mexicana de la Lógica)
- Mtro. Juan Carlos Ayala (UAS) (Presidente del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía)
- Lic. Ausencio Pérez (Asociación Mexicana de Profesores de Filosofía de Educación Media Superior. Ixtli)
- Dr. Alberto Saladino (UAEM-Facultad de Humanidades)
- Mtro. Clemente Castañeda Valencia (Asociación Filosófica de Guadalajara)
- Mtro. Jesús López Salas (Jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara)
- Lic. Dante Bello Martínez (CCH-Sur)
- Dr. Ramón Espinosa (UAG)
- Dr. Juan Monroy García (UAEM-Facultad de Humanidades)

Mtro. Eduardo Sarmiento (UAM-I)
 Dr. Ángel Alonso Salas (UNAM-CCH)
 Lic. Alfonso Vázquez Salazar (UNAM-FFYL)
 Mtra. Shirley Florencia de la Campa (IEM-SDF)
 Lic. Francisco Javier Concha Leal (Colba)
 Dra. Célida Godina (BUAP-FFYL)
 Dr. Roberto Hernández Oramas (Coapehum)
 Dra. María del Carmen García (BUAP)
 Mtra. Adriana G. Rodríguez Barragán (Instituto Sapientia, Morelos)
 Mtra. Sylvia Jaime Garza (UANL)
 Lic. Lucía Agraz (Observatorio Filosófico de Morelos)
 Estefanía Agraz (Observatorio Filosófico de Morelos)
 Lic. María Helena Franco Brizuela (Observatorio Filosófico de Morelos)

en defensa de la filosofía "mexico"
 Lic. Centeocihuatl Virto (Observatorio Filosófico de Morelos)
 Lic. Francisco García Carpio (Observatorio Filosófico de Guanajuato)
 Observatorio Filosófico de Baja California Sur
 Observatorio filosófico de Colombia
 Lic. Mario Alberto Domínguez Castro
 Observatorio Filosófico de Michoacán
 Observatorio Filosófico de Jalisco
 Dr. Cuauthémoc Mayorga (udec)
 Victoria Borso (Fundación Humboldt, Berlín)
 Bernhard Waldenfels (Fundación Humboldt, Berlín)
 Dr. Jesús García Angulo (Universidad de Las Villas, Santa Clara, Cuba)

"2012, Año de la Lectura"

SUBSECRETARÍA DE EDUCACIÓN MEDIA SUPERIOR

SECRETARÍA DE
 EDUCACIÓN PÚBLICA

México, D. F., 26 de noviembre de 2012.

Oficio No. 1189

Mtro. Gabriel Vargas Lozano
 Coordinador
 Observatorio Filosófico de México A.C.
 Presente

Para la Secretaría de Educación Pública (SEP), ha sido una preocupación constante dar el lugar que merece la Filosofía en todos sus planes y programas de estudio. Durante el *Primer Foro Internacional sobre el Papel de las Competencias Filosóficas en la Educación Media Superior*, celebrado en noviembre de 2011, esta Secretaría, a través de la Subsecretaría de Educación Media Superior (SEMS), se comprometió a que los planes y programas de estudio de nivel medio superior incluyeran las humanidades, particularmente, la Filosofía.

En este sentido, y atendiendo a dichos compromisos, la SEMS hace de su conocimiento que el pasado 20 de noviembre del presente año, se publicó en el Diario Oficial de la Federación (DOF) el Acuerdo Secretarial N°656 concerniente a las reformas y adiciones a los acuerdos 444 y 486, incorporando así las competencias que constituyen el Marco Curricular Común, y las competencias disciplinares extendidas en el bachillerato general, al campo de las Humanidades (Se anexa Acuerdo).

Por lo anterior, mucho agradeceré su amable colaboración y apoyo, a fin de compartir este importante avance con los miembros del Observatorio Filosófico de México, que tan atinadamente coordina, con el propósito de hacerlo del conocimiento de la comunidad académica y filosófica de nuestro país.

Sin más por el momento, aprovecho la ocasión para enviarle un cordial saludo.

Atentamente


 Lic. Miguel Ángel Martínez Espinosa
 Subsecretario

Madrid, a 21 de marzo de 2012

EXCMO. SR. MINISTRO DE EDUCACIÓN
D. José Ignacio Wert

Estimado Señor:

Las Asociaciones de profesores de Filosofía abajo firmantes nos dirigimos a Ud. para transmitirle nuestra inquietud por la situación de la Filosofía en el sistema educativo español, tanto en la ESO como en Bachillerato.

En vista de los próximos cambios previstos durante la presente legislatura para la etapa del Bachillerato y la Educación Secundaria Obligatoria, los profesores de Filosofía creemos que la formación filosófica, ética y, en general, humanística, debería ser uno de los pilares y una de las señas de identidad de nuestro sistema educativo.

Para que esta formación filosófica y ética pueda tener un desarrollo suficiente, las asociaciones firmantes de esta carta consideramos que es necesario y urgente asegurar unos mínimos indispensables, sin los cuales las materias filosóficas pierden su perfil e identidad característicos, como ha sucedido ya en algunas ocasiones. Estos mínimos pasan, según nuestro análisis, por los puntos siguientes:

1) En primer lugar, que la Filosofía conserve su presencia en el nuevo Bachillerato con un ciclo articulado de materias obligatorias y comunes a todos los itinerarios con una carga horaria al menos igual a la de las demás materias comunes. La organización curricular que consideramos más razonable para este Ciclo de Filosofía en la Educación Secundaria sería la siguiente:

a) Una asignatura de Ética de contenido específicamente filosófico, como ha venido siendo habitual en nuestro sistema educativo hasta fecha reciente. Dicha materia de Ética debería ser común a todo el primer curso de la nueva etapa educativa, ya sea en la rama de FP o de Bachillerato.

b) Una asignatura de Filosofía abordada desde un punto de vista sistemático en la que se traten temas relacionados con el ser humano, la ciencia, la argumentación lógica, la ética y la filosofía política.

c) Una asignatura de Historia de la Filosofía en el último curso del Bachillerato que debería ser también materia de examen en las PAU.

2) En segundo lugar, respecto de la dotación horaria de estas materias, consideramos que en el marco de la nueva distribución de la carga lectiva en los distintos cursos de la ESO y del Bachillerato, las materias filosóficas deben tener en todas las Comunidades Autónomas un horario suficiente que permita desarrollar los contenidos curriculares y alcanzar los objetivos programados. Para ello es imprescindible que se cumplan las siguientes condiciones:

MINISTERIO DE EDUCACIÓN,
CULTURA Y DEPORTE

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA EN ESPAÑA: A LA SOMBRA DEL EPISCOPADO

A PROPOSITO DE LA NUEVA ASIGNATURA "EDUCACIÓN CÍVICA Y CONSTITUCIONAL"

luis maría cifuentes perez¹

Antes de hablar de la nueva asignatura de "Educación Cívica y Constitucional" anunciada por el ministro Wert el pasado 31 de enero en el Congreso de Diputados, quiero afirmar rotundamente que éste no es el problema fundamental de la educación en España y que los graves déficits de nuestro sistema educativo están, entre otros, en la falta de calidad del sistema, en el abandono escolar, en el fracaso de la orientación académica de cada alumno o alumna, en una deficiente formación profesional, en un bachillerato con graves desajustes y en una deficiente formación inicial y permanente del profesorado de la educación secundaria. Pero como el Partido Popular ha comenzado su contrarreforma educativa con una ofensiva ideológica con muchos frentes, y el de la EPC y los Derechos Humanos es uno de ellos, me permito ofrecer algunas reflexiones sobre este tema.

Después de que Miguel Delibes escribiera esa preciosa novela, *La sombra del ciprés es alargada*, cuyo título es tan sugerente, quiero comenzar estas breves reflexiones parafraseando ese título novelístico del autor castellano para referirme a otras sombras mucho más alargadas y a una oscuridad mucho más profunda que ha incidido demasiado en la historia moral de nuestro país. Me refiero al predominio que siempre ha tenido sobre la derecha española el episcopado y las fuerzas conservadoras y reaccionarias que siguen intentado imponer la moral católica a todos los niños y jóvenes en nuestro país, a través del sistema educativo. Un sistema educativo que el actual gobier-

no popular está dispuesto a entregar cada vez más a los sectores ultraconservadores y reaccionarios de la sociedad española.

El nuevo ministro de Educación, José Ignacio Wert, nos presentó la metamorfosis de la "Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos" bajo la simple apariencia de un cambio de título y como una simple eliminación de algunos contenidos "controvertidos" que pueden ser objeto de "adoctrinamiento ideológico". Lo que signifique "controvertidos o controvertibles" y lo que algunos entienden por "adoctrinamiento ideológico" es el objeto de estas sencillas reflexiones de alguien que durante treinta y tres años impartió clases de Ética, de EPC y de Educación Ético-Cívica en varios institutos de secundaria de Barcelona y de Madrid.

Las preguntas que les haría a los nuevos responsables del Ministerio de Educación son: ¿Por qué no se pueden debatir determinados temas relacionados con la sexualidad, la igualdad entre hombres y mujeres y los nuevos modelos de familia en los centros públicos de secundaria de nuestro país? Y a continuación: ¿Ignoran ustedes que ya hace muchos años, desde 1980, en las clases de Ética de los cursos de BUP ya se planteaban y se debatían esos temas sin ningún tipo de partidismo ni de sectarismo ideológico? ¿No saben en el PP que los "problemas morales de nuestro tiempo" figuraban también en los epígrafes de temario de Ética de cuarto grado de la educación secundaria obligatoria (ESO) de la Ley Orgánica General del Sistema Educativo (LOGSE)

en 2003? ¿Acaso no son la clase de Ética y la de Filosofía uno de los mejores ámbitos para la reflexión, la argumentación y el debate racional con los adolescentes? Lo vergonzoso ha sido que durante muchos años la clase de Ética en los institutos públicos se adjudicaba a los últimos profesores que llegaban a los centros de educación y que, además, la materia de Ética fue durante años una alternativa obligatoria y única a la religión y moral católica en todos los institutos públicos. Esa situación comenzó a cambiar con la LOGSE (1990), al implantarse con serias dificultades la materia de Ética, común y obligatoria para todos, en el curso de cuarto grado de la ESO y antes de finalizar la escolaridad obligatoria.

Otro asunto que me preocupa a este respecto es el tema del consenso en materia de educación, porque el profesorado, la comunidad educativa y toda la sociedad española llevamos esperando treinta años a que se promulgue una ley que signifique un pacto estable que permita trabajar con rigor y con motivación a todos los implicados en la educación de los niños y de los adolescentes. Si ahora el Partido Popular quiere el consenso, debería demostrar su voluntad de cooperación y de diálogo buscando unos acuerdos básicos con todos y, especialmente, con el profesorado, porque se necesita que las reformas previstas no sean llevadas a cabo contra o sin el profesorado, sino con su apoyo y su cooperación. Ya se ha visto muchas veces que la educación no se cambia a golpe de decreto y que se necesita cierto sosiego, mayor lentitud y una buena evaluación para que un sistema educativo cambie en profundidad. Lo que se ha hecho hasta ahora ha sido casi siempre un mero cambio burocrático y nominal sin apenas incidencia en la vida de los centros educativos. ¡Que cambie algo para que todo siga igual!

Una penúltima consideración sobre el sentido de una educación ética y democrática en el ámbito escolar. A mi entender, el objetivo esencial de todo proceso educativo, y mucho más en las clases de educación cívica y constitucional, no es la mera información y el conocimiento de las instituciones ni siquiera el estudio de la historia de Europa. Lo esencial es que el alumnado adolescente vaya configurando de modo consciente, libre y responsable su propia autonomía moral y que sea progresivamente un ciudadano o una ciudadana pluralista. Lo nuclear es que conozca el que ya existen múltiples opciones morales y políticas y diversas propuestas ideológicas que, en ocasiones, son contrapuestas. Por eso, me parece inadmisibles que la jerarquía católica siga queriendo imponer su moral dogmática a todo el sistema educativo, evitando que se hable de los temas que no le interesa o que considera peligrosos o erróneos desde su monolítica visión del ser humano y de los valores morales. Lo que los responsables del Ministerio de Educación califican de "adoctrinamiento ideológico" no es tal, puesto que la libertad de cátedra está garantizada en el profesorado, al menos en la enseñanza pública, y la libertad de conciencia y de expresión del alumnado también lo debe estar en un centro educativo. ¿Dónde reside, entonces, el adoctrinamiento ideológico? ¿Acaso en que se hurte a los adolescentes la posibilidad de debatir y argumentar sobre los pluralismos moral, social, cultural y religioso de nuestro tiempo? ¿Acaso el Partido Popular puede negar lo que ya existe en las aulas; es decir, los pluralismos moral y cultural?

Para finalizar, solamente quiero insistir en que la democracia y el los pluralismos moral, político y religioso están estrechamente vinculados. En el Artículo 1º de nuestra Constitución se consagra el

pluralismo político, pero a mi modo de ver también está implícito en él los pluralismos moral y religioso, ya que las opciones políticas se nutren de ideologías y morales diferentes. Por eso, es preciso que los niños y los jóvenes aprendan en el ámbito escolar, y más allá del recinto familiar, la construcción de su personalidad moral y cívica con conocimientos, con libertad y con tolerancias. Hace ya mucho tiempo que el monopolio de la verdad y del bien moral no está en manos de los obispos españoles, por más que ellos sigan aferrados a sus dogmas inamovibles, como el de la ley natural. Hace

mucho tiempo que la democracia española se desenvuelve en un clima de secularización creciente, en cuanto a las opciones morales, y espero que los sectores tradicionalistas y reaccionarios de la sociedad española entiendan de una vez por todas que las presiones del clericalismo más rancio sobre los políticos se han acabado definitivamente y son inútiles en una sociedad secularizada, abierta y pluralista.

Notas

- 1 Catedrático de Filosofía.

 EL ERRANTE
EDITOR

La guarida del Diablo

Lectura iconográfica de la misteriosa casa
de Tehuiloyocan, Puebla

José Antonio Terán Bonilla



Hay sobre la tierra
dos congregaciones:
una es muy buena y la otra muy mala.
Aquella que es muy buena,
se llama iglesia católica
y la que es muy mala se llama iglesia diabólica.
FRAY ANDRÉS DE OLMOS

Pedidos a los teléfonos:
01 (222) 296 6708, 296 6707
y 298 0850.

La situación de la filosofía en el sistema educativo español

Jornadas de debate organizadas por la Conferencia de Decanos de las Facultades de Filosofía de España, en colaboración con las asociaciones filosóficas AEEF, AFE, CAF, CEFA, CEFH, SHAF y SIMFC

Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
4 y 5 de mayo de 2012

La situación de la filosofía en el sistema educativo español está sufriendo cambios muy profundos: las sucesivas reformas legislativas, el Proceso de Bolonia, la amenaza de reducción de centros, titulaciones y materias de filosofía, el papel cada vez más determinante de las agencias de evaluación en todos los ámbitos de la docencia y la investigación, etc.

Estos cambios se han ido produciendo de forma paulatina y acumulativa. Aunque en ellos han participado profesores de filosofía, sea a título individual o en representación de asociaciones y universidades, parece cada vez más necesario que la comunidad filosófica española emprenda una reflexión colectiva y, a ser posible, adopte una posición más o menos concertada.

El problema es que no contamos propiamente con una comunidad filosófica española: hemos creado muchas asociaciones sectoriales (por campos temáticos, por niveles educativos y por comunidades autónomas), y nos hemos coordinado institucionalmente a través de la Conferencia de Decanos, pero no nos hemos dotado de una red académica que permita conectar y vertebrar al conjunto de los profesores e investigadores españoles de filosofía.

A todas estas circunstancias se añaden otras dos: los actuales recortes presupuestarios, que pueden suponer un debilitamiento de los estudios de filosofía en todos los niveles, y la jubilación casi simultánea de la generación que protagonizó la transición filosófica en España.

Todo ello nos enfrenta a una coyuntura histórica nueva y nos obliga a asumir nuestra responsabilidad. Quienes ejercemos la profesión filosófica, sean cuales sean nuestras orientaciones intelectuales, hemos de reflexionar en común sobre la situación actual, sobre el porvenir que se nos avecina y sobre los objetivos que estamos dispuestos a defender de forma colectiva. Si no somos capaces de vertebrar nuestra comunidad filosófica, difícilmente podremos defender y renovar los estudios de filosofía en todos los niveles de la enseñanza secundaria y universitaria.

Estamos ante una ocasión propicia. Si afrontamos juntos esta coyuntura histórica, tal vez no consigamos todos nuestros propósitos, pero al menos conseguiremos crear un espacio común de interlocución, una cierta comunidad de cuantos amamos y practicamos la filosofía en España.

En los años finales del franquismo, Manuel Sacristán escribió *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968) y Gustavo Bueno le respondió con *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970). Fue un debate que ya había sido abordado por José Ortega y Gasset, desde *Misión de la Universidad* (1930) hasta *La idea de principio en Leibniz* (1947), y que conectaba con las principales corrientes del pensamiento europeo: se trataba de reflexionar sobre el estatuto de la filosofía tras la crisis de los grandes sistemas metafísicos, sobre el lugar que debía ocupar en el sistema educativo y sobre el papel que debía desempeñar en relación con todos los otros saberes.

En los inicios del siglo XXI, ante las grandes transformaciones tecnológicas, sociales y ecológicas que estamos viviendo, ante los conflictos e incertidumbres de una sociedad cada vez más compleja y globalizada, ante las mutaciones que están experimentando las instituciones educativas y de investigación, cada vez más sometidas a la tríada I+D+i, es imprescindible que repensemos cuál debe ser la tarea de la filosofía en el mundo contemporáneo.

Estas son las razones que han llevado a la Conferencia de Decanos de las Facultades de Filosofía de España, en colaboración con varias asociaciones filosóficas, a organizar unas jornadas de debate abiertas a todos los profesionales de la filosofía, de todas las áreas de conocimiento y de todos los niveles educativos, para poner en común nuestras preocupaciones y propuestas.

COMUNICADO DE PRENSA DE LA RED ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA (REF)

Tras conocer el segundo borrador de la Ley Orgánica de Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE), la Red Española de Filosofía —que agrupa a la Conferencia Española de Decanos de Filosofía, al Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y a treinta y cinco asociaciones de profesionales de la filosofía de todos los niveles educativos y comunidades autónomas— considera necesario informar a la opinión pública de lo siguiente:

1. La LOMCE elimina dos de las tres materias obligatorias que componen el ciclo de los estudios de Filosofía en la educación secundaria (la Ética de cuarto grado de la educación secundaria obligatoria, ESO, denominada actualmente "Educación Ético-Cívica", y la "Historia de la Filosofía" de segundo grado de bachillerato), y deja solamente una materia obligatoria (la Filosofía de primer grado de bachillerato), lo que supone una reducción de 66.6% de temario de Filosofía. Es el recorte más brutal que sufren los estudios de Filosofía en toda la historia de la democracia española.
2. Este recorte destruye lo que ha sido un pilar básico del sistema educativo español durante las tres últimas décadas. Además, entra en contradicción con los objetivos formativos declarados en el preámbulo de la LOMCE y contradice también las recomendaciones de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés), que en su informe *La Filosofía, una escuela de libertad* (2007), atribuye a la filosofía un

papel formativo fundamental y por ello considera que debe formar parte del temario básico del alumnado en todos los sistemas educativos del mundo.

3. Los estudios de Filosofía proporcionan al alumnado una triple formación: (a) una formación instrumental en el uso del lenguaje oral y escrito, que le ayuda a mejorar sus capacidades de razonamiento, comprensión y comunicación; (b) una formación transversal e interdisciplinar, que le permite conectar los diversos saberes del temario y contar con una mayor capacidad de juicio para afrontar la complejidad del mundo contemporáneo; (c) una formación integral, que le ayuda a conciliar el conocimiento, la moral y la sensibilidad, y que es imprescindible para su maduración personal y su cualificación profesional.
4. Por todo ello, pedimos al Ministerio de Educación que se mantengan las tres materias obligatorias de Filosofía en los tres últimos cursos de la educación secundaria (cuarto grado de eso, primer y segundo grados de bachillerato), puesto que entre las tres componen un ciclo formativo completo y coherente, académicamente equiparable al de las otras materias que han sido reconocidas por la LOMCE como materias troncales: Lengua, Matemáticas, Historia e Inglés.
5. Rechazamos que la Filosofía sea utilizada, una y otra vez, por los sucesivos gobiernos de España, como un comodín que se estira y se encoge caprichosamente, con cada nueva reforma educativa; como un arma arrojada en la lucha ideológica entre los dos partidos mayoritarios; o como una moneda de

cambio susceptible de ser intercambiada por la enseñanza de la religión católica. La Filosofía tiene una larga y sólida tradición académica, que es independiente

de las diversas ideologías políticas y de las diversas confesiones religiosas, y que constituye una señal de identidad imprescindible de la cultura occidental.

ARCHIPIÉLAGO
Revista Cultural de Nuevas Américas

78

EL ESPÍRITU DE LA CIUDAD

LA DEMOCRATIZACIÓN DE LOS MEDIOS MASIVOS DE COMUNICACIÓN
Gabriel Vargas Lozano

LOS USOS DE LA CULTURA EN EL ESPÍRITU DE LA CIUDAD
Gabriel Vargas Lozano

HONDURAS Y PARAGUAY
Gabriel Vargas Lozano

LA PRENSA OPOSITORA Y LA JUVENTUD COMBATIVA EN GUATEMALTECA
Gabriel Vargas Lozano

BERNABÉ ORTIZ Y PALAZO
Gabriel Vargas Lozano

REGION ANDINA DIVERSIDAD CONVERGENTE
Gabriel Vargas Lozano

LA CIUDAD Y SU ENTORNO
Gabriel Vargas Lozano

AMOR DE CIUDAD GRANDE
Gabriel Vargas Lozano

ALL CITY CANVAS
El arte urbano en la ciudad de México
Gabriel Vargas Lozano

LA CIUDAD Y LA MEMORIA
Gabriel Vargas Lozano

De venta en México en las tiendas de la cadena Sanborns, librerías de la UNAM, de la UAM, Fondo de Cultura Económica, EDUCAL, Gandhi, El Péndulo y Casa Lamm.

Suscribete:
Un año (cuatro ediciones)
\$260.00 M.N. - México
40.00 US DLS - Centroamérica, Caribe y América del Norte
55.00 US DLS - Sudamérica y Europa
70.00 DLS - Resto del mundo.

ARCHIPIÉLAGO A.C.
Torre II de Humanidades, Piso I,
Cubículo 9, Ciudad Universitaria,
México D.F., C.P. 04510, México.
Tel. 5277 8182 / 5622 1904
Email: etaleph@archipiélago.com.mx
CTA. BANCO HSBC Núm. 4040939092
Transferencia electrónica:
Cuenta 021180040409390924

EDITORIAL
El espíritu de la ciudad

PENSAMIENTO
La democratización de los medios masivos de comunicación
Gabriel Vargas Lozano (México)
Todo lo que quiero saber sobre Venezuela
Luis Brito García (Venezuela)
Historias y Parajes
Arnoldo Mora (Costa Rica)
Bengamán Cavero y la Nueva España
Carlos Paladino (Ecuador)

MEMORIA
La prensa opositora y la juventud combativa en Guatemala
Silvia M. Romano (Argentina)
Antonio Andrés Bello y su tiempo
Salvador E. Morales Pérez (Cuba)
El arte urbano en la ciudad de México
Cristóbal León Campos (México)
Fernando Carrión M. (Ecuador)

CIENCIA Y TECNOLOGÍA
La ciencia y el arte
Fernando Carrión M. (Ecuador)

LETRAS
Hernán Ortiz y Palazo
Mario Casassú (México)
Soc. María Eguía - Poesía del simbolismo
Horacio Martins (Brasil)
Traducción: Gladys Monda (Venezuela)

Juan Felipe Galindo (Colombia)
Babel
Margarita Sánchez-Gallina (Cuba)
Beatriz Schaefer Peña (Argentina)

NUESTROS LIBROS
Poemas de la ciudad
Noé Junk (Argentina)
Los cambios operados en La Biblia de los tiempos.
Margarita Salazar Mendoza (México)

AUDIOVISUALIDAD
Una foto de Puerto Barrios: la ciudad del futuro
Nelly André (Francia)
Percepciones: la experiencia de aquellos años
Julio Zúñiga (Guatemala)

ARTES ESCÉNICAS
El arte urbano en la ciudad de México
Gabriel Vargas Lozano
María Amorotti Hurtado (Costa Rica)

MÚSICA
Wagner: un día de la investigación
Rodolfo Alonso (Argentina)

TRADICIONES
Babel: un día de la investigación
Rodolfo Alonso (Argentina)
Yolanda Juárez Hernández (México)

AFROAMÉRICA
Luz de los días pasados
Amir Cosaire (Martinica)

AMÉRINDIA
El arte urbano en la ciudad de México
Gabriel Vargas Lozano
Ollantay Izamua

LATINOAMÉRICA
Región andina: diversidad convergente
Gabriel Vargas Lozano
Gaya Makaran (Polonia)

HUMOR
A propósito de la lectura
Cartón de Pedro Luon Zapata (Venezuela)

AMBIENTALIDAD
La ciudad y su entorno
Gabriel Vargas Lozano
José Luis Llovera Abreu (México)

NUESTROS LIBROS
Amor de ciudad grande
Vicente Alonso Ibarra (México)

ARTES PLÁSTICAS
El arte urbano en la ciudad de México
Gabriel Vargas Lozano
Silvia Vejar Morales (México)
Samuel Meléndrez Bayardo (México)

DECLARACIÓN DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

MADRID, 5 DE MAYO DE 2012

La Conferencia de Decanos de las Facultades de Filosofía de España, el Instituto de Filosofía del CCHS-CSIC y diversas asociaciones filosóficas españolas que representan a una gran parte del profesorado de las universidades y centros de enseñanza secundaria, hemos celebrado durante los días 4 y 5 de mayo de 2012, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, unas jornadas de debate sobre *La situación de la filosofía en el sistema educativo español*. Como conclusiones de estas jornadas, hemos adoptado los siguientes acuerdos:

1. Consideramos que una sociedad democrática debe contar, entre otros requisitos imprescindibles, con un sistema público de educación que cubra todas las etapas formativas (infantil, primaria, secundaria y universitaria), que proporcione una formación de calidad y que sea accesible a todas las personas sin discriminación alguna por razón de sexo, nacionalidad, clase social, etcétera.
2. Estimamos que una sociedad democrática debe contar también con un sistema público de investigación integrado por las universidades y los centros de investigación especializados, dotado de recursos suficientes en todos los ámbitos científicos, tecnológicos y humanísticos, y basado en el mérito, la creatividad y la responsabilidad social de los investigadores.
3. Por todo ello, rechazamos rotundamente los drásticos recortes presupuestarios que vienen aplicando el gobierno central y los gobiernos autonómicos en los tres últimos años, y que sólo en 2012 superan 20% en la educación y 25% en

la investigación. Asimismo, rechazamos el RD 14/2012, de 20 de abril (BOE de 21 de abril), de medidas urgentes de racionalización del gasto público en el ámbito educativo, porque es un ataque frontal contra uno de los pilares fundamentales de nuestro Estado de bienestar: el sistema público español de educación e investigación.

4. Más concretamente, todos estos recortes económicos y cambios legislativos están poniendo en peligro la calidad e incluso la continuidad de la docencia y la investigación en Filosofía. Por ello, nos vemos obligados a recordar a las administraciones públicas que los estudios de Filosofía son uno de los ejes fundamentales de la tradición cultural de Occidente, y que hoy en día las sociedades democráticas más avanzadas suelen reservar un lugar específico a estos estudios en sus diferentes niveles educativos: institutos, universidades y centros de investigación.
5. La Filosofía nació y se desarrolló en Europa, hasta el punto de que la propia civilización europea no se comprende sin ella, pero desde la época del humanismo renacentista ha ido extendiéndose por todo el mundo, entrando en diálogo con otras tradiciones culturales y adaptándose a las transformaciones de la historia. De este modo, ha llegado a convertirse en un patrimonio vivo de toda la humanidad, a través del cual pueden comunicarse todos los pueblos de la Tierra. Prueba de ello es que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés) reconoce a la Filosofía un papel fundamental en la formación cívica y cultural de

los ciudadanos de todo el mundo. Por eso, en 1995 hizo pública la *Declaración de París en favor de la Filosofía*, en 2005 estableció el *Día Mundial de la Filosofía* (que se celebra el tercer jueves del mes de noviembre), y en 2007 editó el informe *La Filosofía, una escuela de libertad*.

6. La Filosofía es una "escuela de libertad" porque educa a los niños y a los jóvenes en el ejercicio autónomo y riguroso del pensamiento, les enseña a reflexionar sobre el mundo y sobre sí mismos con una mirada crítica, y los capacita para dialogar racionalmente con sus semejantes, reconocer la pluralidad de los diferentes puntos de vista y buscar el entendimiento mutuo en los diversos campos de la experiencia humana, conforme a criterios comunes, como los de verdad, justicia, belleza, etcétera. Por eso, ante los conflictos e incertidumbres de una sociedad cada vez más compleja y globalizada, los estudios de Filosofía son un instrumento fundamental para la comprensión del mundo y la comunicación racional entre todos los seres humanos.

7. La Filosofía puede practicarse en diferentes lugares y por diferentes medios: la docencia, la investigación, el asesoramiento ético, la mediación social, la gestión cultural, la creación artística y literaria, etcétera. No obstante, y en consonancia con las recomendaciones de la UNESCO, consideramos que los estudios de Filosofía deben tener un lugar específico en el sistema público de educación e investigación, porque sólo de ese modo se garantiza su transmisión generacional y su renovación permanente, y porque toda persona tiene "derecho a la Filosofía", es decir, derecho a recibir una formación especializada que le permita el acceso al patrimonio del pensamiento filosófico y adquirir los co-

nocimientos necesarios para el ejercicio de la profesión filosófica.

8. La comunidad filosófica española está experimentando un cambio de ciclo histórico. Desde los años de la transición democrática, se inició una época de creciente expansión, modernización y diversificación de los estudios de Filosofía en todos los niveles educativos. Esa época estuvo protagonizada por una brillante generación de profesores, investigadores y escritores que han situado la filosofía española en pie de igualdad con las filosofías de otros países del mundo. Esta internacionalización de la filosofía española es una importante contribución al patrimonio común de la lengua española como vehículo privilegiado para situar nuestra cultura en el lugar que le corresponde en un mundo cada vez más globalizado. A ello se añade el meritorio trabajo realizado en las otras lenguas oficiales de nuestro país. Sin embargo, la generación a la que debemos esos logros se ha jubilado en los últimos años, y el relevo generacional se está viendo afectado por una serie de procesos muy diversos que plantean a la comunidad filosófica española nuevos desafíos y también algunas dificultades: las sucesivas reformas legislativas, el llamado proceso de Bolonia, el nuevo papel de las agencias de evaluación en la carrera docente e investigadora, los drásticos recortes presupuestarios en educación, universidades e investigación, y, por último, la amenaza de reducción de centros, titulaciones y materias de Filosofía.

9. En este cambio de ciclo histórico, los asistentes a las jornadas de Madrid hemos decidido unir nuestras fuerzas, hasta ahora muy dispersas, y poner en marcha un proceso de vertebración de la comunidad filosófica española. A

en defensa de una filosofía "española"

partir de ahora, nos constituimos como Red Española de Filosofía (REF), para facilitar la cooperación entre todas las personas y organizaciones relacionadas con la profesión filosófica, y para defender esta profesión ante las administraciones públicas y ante la ciudadanía española. La REF contará con un Consejo de Coordinación en el que tendrán representación la Conferencia de Decanos de Filosofía, el Instituto de Filosofía del CCHS-CSIC y las asociaciones filosóficas del profesorado universitario y de enseñanza secundaria. Los primeros pasos encomendados a este Consejo de Coordinación son los siguientes:

- Creación de una Web que sirva de medio de comunicación interna, archivo documental y difusión pública de las actividades de la REF.
- Constitución de tres comisiones de trabajo, representativas del profesorado universitario y no universitario, y que elaborarán propuestas concretas en tres campos diferentes: (A) el temario de las materias filosóficas de la enseñanza secundaria; (B) la renovación de los estudios de grado, máster y doctorado, que habrá de incluir una mayor atención a la didáctica específica de la Filosofía; (C) el perfeccionamiento de los procedimientos y criterios de valoración aplicados por las diferentes agencias de evaluación estatales y autonómicas. Estas pro-

puestas serán debatidas y consensuadas en el seno de la REF, para su posterior presentación y negociación con el Ministerio de Educación, las comunidades autónomas y las agencias evaluadoras.

- Preparación de un Congreso de Filosofía de ámbito estatal, abierto a los profesores e investigadores de todas las áreas filosóficas y de todos los niveles educativos, y abierto también a los profesionales de la filosofía que desempeñan su labor fuera de las instituciones académicas.
- Apoyo a la difusión de dos importantes informes editados por la UNESCO: *Filosofía y democracia en el mundo* (1995), y *La Filosofía, una escuela de libertad* (2007). El trabajo de la edición española de este último será coordinado por la (Sociedad Española de Profesores de Filosofía (Sepfi).

10. Esperamos que la puesta en marcha de la Red Española de Filosofía permita crear un espacio de comunicación entre todos cuantos amamos y practicamos la filosofía en este país. Invitamos a todas las personas y organizaciones españolas relacionadas con la profesión filosófica, para que participen en las actividades de la REF. Y, por último, nos comprometemos a establecer vínculos de colaboración con otras redes filosóficas nacionales e internacionales.

¿LA VUELTA DEL NACIONALCATOLICISMO?

Luis María Cifuentes¹

En los primeros días de diciembre de 2012 hemos conocido el segundo borrador de la Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE) que pretende resolver todos los males de nuestro sistema educativo y colocar de nuevo la calidad como eje emblemático de esta nueva reforma educativa. Como docente ya alejado de las aulas de educación secundaria desde 2010, ya no tengo que juzgar esta ley desde la trincheras ni desde la indignación de lo inmediato, sino que puedo colocarme a cierta distancia crítica de esta nueva norma legal y tratar de pensar en el trasfondo ideológico que creo percibir en ella.

En la historia de la Europa medieval hubo un lema francés que siempre me ha gustado por su simplicidad y rotundidad. La católica Francia del Medievo expresó muy bien cuál era el proyecto político y cultural de la monarquía francesa y, por extensión, de todas las monarquías católicas de la época. La frase francesa era "*Un roi, une loi, une foi*" (Un rey, una ley y una fe) y su significado fue destruido y su legitimidad revocada en el Edicto de Nantes de 1598 que puso fin a las guerras civiles entre protestantes (hugonotes) y católicos, y que duraron todo el siglo XVI.

En el caso español no tenemos una frase de este estilo, pero a lo largo del siglo XX, por no retroceder a épocas anteriores, ha habido frases emblemáticas que han significado el enaltecimiento de una triste mixtificación. Los que hemos nacido bajo la dictadura franquista sabemos que la escuela en la que nos educamos, retratada magistralmente en el libro *El florido pensil*, se decía con frecuencia que España era "Una, grande y libre" y que el hombre era "por-

tador de valores eternos". Éstas y otras lindes constituyen el núcleo de la educación nacional-católica, una burda amalgama de formación política denominada entonces "Formación del Espíritu Nacional" y de la "Religión y Moral Católica". Estas dos materias nos adoctrinaron o lo intentaron hacer durante los grises años del franquismo a todos los niños y niñas de España. Pero con muchos de nosotros no lo consiguieron, a pesar de intentarlo con todas sus fuerzas.

En diciembre de 2012, un señor ministro de Educación llamado José Ignacio Wert, palabra que en alemán significa "valor", ha tenido la osadía, que no el valor moral, de plantear un proyecto de ley denominado LOMCE que vuelve a los mismos principios de la escuela del nacionalcatolicismo: unidad uniformizadora, segregación por razón de dinero y género, privilegios inadmisibles para la Iglesia católica y mercantilización general del derecho a la educación. Y uno se pregunta asombrado si estamos retrocediendo en el tiempo o es que los políticos del Partido Popular (PP) ya no viven en el presente, sino que están anclados en el pasado más reaccionario de nuestro país.

Me interesa destacar solamente un punto de enorme retroceso en este proyecto de ley educativa. Me refiero a la alternativa que han impuesto los obispos en la enseñanza pública de en cuarto grado de la educación secundaria obligatoria (ESO) a la religión y moral católica. Sus eminencias episcopales, no contentas con que la religión esté presente en todas las etapas y en todos los cursos de la escuela primaria y de la escuela secundaria, han conseguido que el monaguillo del Ministerio de Educación

en defensa de la filosofía "española"

y Ciencia (MEC) haya introducido la alternativa de los "valores éticos" como opción obligatoria y evaluable para todos los que no desean asistir a la clase de religión. Para los que llevamos años militando en organizaciones laicistas y estamos convencidos de que la laicidad es la única salida posible al hecho multicultural de nuestro país, es un gravísimo error y una injerencia inadmisibles de la jerarquía católica en un Estado aconfesional y laico como el español.

Más allá de las posiciones morales y religiosas que cada cual pueda sostener, lo que es intolerable es que se cree una obligación jurídica y una prescripción curricular en torno a los valores éticos para aquellos alumnos que optan por no recibir enseñanza de religión y moral católica. Esta normativa es totalmente errónea desde varios puntos de vista.

En primer lugar, desde la filosofía moral que preconiza una formación ética común para todos los seres humanos basada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En ese código ético universalizable se encuentra ya un patrimonio común para todos los seres humanos, basado en la igual dignidad, en su racionalidad y en sus derechos y libertades fundamentales. La religión no se debe oponer bajo ningún concepto a esa fuente universal de moralidad y de dignidad humana; por eso, filosóficamente, es un error la posición sostenida por el episcopado español en ese punto.

En segundo lugar, desde el punto de vista pedagógico, es otro error configurar en el ámbito educativo dos grupos de alumnos que reciben valores morales distintos y en muchas ocasiones contrapuestos. Los profesores de religión y moral católica están en la educación pública gracias

a un nombramiento episcopal y realizan, según la Iglesia católica, una "*missio canonica*", aunque les paga el Estado. Es decir, su *status* es bastante especial desde todos los puntos de vista. No tienen libertad de cátedra, tienen que adoctrinar al alumnado, deben catequizarlo y están obligados a seguir la doctrina oficial de la Iglesia; de lo contrario, como se ha visto en numerosos casos, pueden ver rescindidos sus contratos laborales, ya que no son funcionarios públicos. Por lo tanto, enseñan en sus clases de moral católica unos valores morales que en muchos casos son incompatibles con la libertad exigida en los Derechos Humanos.

Por último, y yendo al fondo de este problema que es político y jurídico, cabe preguntarse por qué se mantiene la clase de Religión en su versión confesional en las escuelas e institutos públicos de toda España, cuando nuestro ordenamiento constitucional afirma que el Estado en España es aconfesional. En una sociedad multicultural como la española, en la que existen pluralismos cultural, moral y religioso en las aulas y fuera de ellas, es ya hora de que se revisen los acuerdos entre el Estado español y el Estado Vaticano y no se siga considerando el *status* de la asignatura de Religión Católica como equivalente a las asignaturas fundamentales del temario, porque sencillamente no lo es; además, esos acuerdos de 1979 son un claro ejemplo del mantenimiento de ciertos privilegios a la Iglesia católica, algo que es contrario al espíritu y a la letra de la Constitución (Artículo 16.3).

Notas

¹ Catedrático de Filosofía.

LA ESTRELLA DE PANAMÁ

urania a. ungo

Mirada. La exclusión de las materias humanísticas no va a resolver los problemas de ninguna de las crisis de hoy.

Reflexionar sobre las "perspectivas" de la filosofía y su enseñanza hoy, debe hacerse reconociendo algo que hace ya un tiempo acontece en muchos sistemas educativos: la sistemática eliminación de las disciplinas humanísticas de muchos *pensum* académicos, tanto en el nivel medio como en el nivel superior, en diversas partes del globo, como afirma Martha Nussbaum:

Estamos en medio de una crisis de proporciones gigantescas y de enorme gravedad a nivel mundial. No, no me refiero a la crisis económica global que comenzó a principios del año 2008 [...] Me refiero a una crisis que, con el tiempo, puede llegar a ser mucho más perjudicial para el futuro de la democracia: la crisis mundial en materia de educación [...] Se están produciendo cambios drásticos en aquello que las sociedades democráticas enseñan a sus jóvenes [...] en breve producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos. [...] En casi todas las naciones del mundo se están erradicando las materias y las carreras relacionadas con las artes y las humanidades [...]

En dicho proceso, la filosofía ocupa el primer lugar como asignatura favorecida por la exclusión. Es necesario preguntarnos las razones de tales decisiones, en qué

contextos se toman, a qué criterios obedecen y a qué horizonte de futuro se dirigen.

Los sistemas educativos son los instrumentos fundamentales con los cuales una sociedad establece la ciudadanía a producir a partir de su población y en consecuencia con lo que se establece como principios fundantes de la educación en diversos consensos nacionales e internacionales. Así, la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en su Declaración de 1948, establece la obligatoriedad de la instrucción elemental y el igual acceso a los estudios superiores. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos.

Pero, como bien afirma Nussbaum, se trata ahora de una visión educativa muy tecnológica, instrumental y mercantilizada, con muy poca relación con el segundo párrafo citado. Un fenómeno generalizado en un momento crucial para la vida humana y que se produce en un contexto de crisis general y multidimensional. ¿Cuáles son los criterios que subyacen a dichas decisiones?

La educación hoy, como proceso general, desde sus niveles más elementales hasta los más avanzados, debe ser concebida como un *bien público* y como un *derecho humano fundamental*, y no como un mero servicio. Es decir, que, acorde con el nivel de desarrollo tecno científico y cultural, acorde con

en defensa de la filosofía "panamá"

el nivel de civilización global tanto material como simbólicamente alcanzada, la educación debe ser concebida como un asunto de primera necesidad. Vinculado con ello debe asumirse que en el marco actual de desigualdades, exclusiones y problemas sociales crecientes en extensión e intensidad, la educación no puede tampoco ser conceptualizada como un mero asunto de formación técnica e instrumental.

Siguiendo a Nussbaum, la educación debe encaminarse también a la formación y enriquecimiento de la imaginación, la creatividad y la rigurosidad en el pensamiento crítico, no como un mero ajuste tecnocrático, una visión utilitaria, instrumental de la sociedad y la ciudadanía.

A contramano de lo anterior, las políticas estatales en el sistema educativo se ejecutan con un espíritu que muchas veces contraviene lo acordado. Un ejemplo es la Declaración, firmada por la ministra de Educación de Panamá, en el marco de la XX Cumbre Iberoamericana, el 13 de septiembre de 2010 en Buenos Aires, en la que se sostiene lo siguiente: "4. Reconocer el derecho a recibir una educación en valores que contemple la solidaridad, la paz, el ejercicio de la sexualidad responsable, el respeto a los derechos humanos y la formación democrática para que cada niño, niña y joven despliegue su potencial intelectual, emocional y social".

Pese a ello, es visible que impera en el Ministerio de Educación una concepción del mundo, evidente en su proceso de transformación curricular, según la cual la filosofía no es importante ni pertinente y, por ende, es progresivamente eliminada. ¿Qué debería lograr el proceso educativo?

Hace ya varios años se incorporó una asignatura llamada "Valores y Religión", y en algunos casos se le añade "Relaciones Humanas". Loable decisión y, para decirlo en breve, claramente insuficiente cuando

no estéril y francamente banal. Pues no es suficiente enseñar teóricamente algunos diluidos conceptos sobre libertad, solidaridad y/o justicia. Ello debe hacerse "carne", vivirse... y reflexionarse críticamente. ¿Cómo se aprende ello en un ambiente hipersaturado de normas insignificantes sobre el corte de cabello o el largo de la falda en tanto la real transmisión de valores opera de otro modo no meramente enunciativo...? Vale decir que la "doble moral" se aprende de facto... Nadie, ninguna persona ha oído jamás a alguien hacerle publicidad, pero todas y todos hemos visto cómo opera e instrumentalmente atraviesa todas nuestras relaciones y vida social.

Filosofía no va a dejar de hacerse porque en alguna universidad de Nuestra América se cierre un departamento, se clausuren carreras o se elimine de los programas de la educación media. Ha habido siempre personas que la cultivan sin que sea su modo de ganarse la vida. Al parecer, todo ello no es realmente un problema. Éste se ubica en el otro ángulo de la cuestión, enunciado como una simple pregunta: ¿De qué se priva a las personas, sobre todo a las más jóvenes, cuando se prescinde de la filosofía?

La filosofía logra o debería lograr fundar en los y las estudiantes una visión integral, universal, reflexiva, consciente de su ser y estar en el mundo, poniendo a su servicio y formación lo mejor del pensamiento mundial. Debe contribuir a gestar una mente crítica, informada y formada, capaz de construir criterios propios y pensamiento ordenado. La sabiduría filosófica es un patrimonio humano que induce la empatía y la comprensión de la justicia, la apreciación ética y estética, la valoración de la libertad y la autonomía, tanto como al autoconocimiento. ¿No se propone esto el proceso educativo? Se priva a las jóvenes generaciones de aspirar al logro de lo que las disciplinas humanísticas

y particularmente la filosofía deben alcanzar, aquello que tan bien enunciara Bertrand Russell: "[...] hacernos ciudadanos del Universo". Aquello que Nussbaum denomina "máquinas utilitarias" son lo menos parecido a la ciudadanía necesaria para la vida en las actuales condiciones del mundo.

Empobrecer la educación suprimiendo las disciplinas humanísticas y la filosofía no va a resolver ninguna de las múltiples crisis hoy existentes. Mirado esto desde las actuales condiciones del mundo, las mayúsculas contradicciones contiguas a espectaculares paradojas sociales, tecnocientíficas, éticas y políticas, se hace evidente que una mera instrucción tecnocrática e instrumental es claramente insuficiente para construir tanto la matriz conceptual como la voluntad necesaria para la ciudadanía de esta época. Para formar la ciudadanía que logre conjurar las múltiples crisis que hoy vivimos, hace falta que la población sea más que un grupo de gente técnicamente instruida. La ciudadanía debe poseer una mente teóricamente formada para comprender que habitamos ya una época distinta, que el mundo experimenta desafíos nunca antes vistos, comprender el desafío planetario de

vivir juntos y tener una visión amplia pero rigurosa, vocación democrática y sentido pluralista de la convivencia humana, ser solidaria con la gente marginada y excluida y una adecuada comprensión y empatía por la diversidad étnica, genérica, sexual, cultural, y etaria. Y con la conciencia de que los principios democráticos son no sólo normas externas, sino también instrumentos conceptuales para "mirar" el mundo y a sí mismos. A menos que el proyecto sea la tecnocracia, una visión utilitaria, instrumental de la sociedad y la ciudadanía, no hay justificación posible para las citadas decisiones. Una ciudadanía sin formación humanista, sin los instrumentos para emprender la asunción crítica de valores y principios, sólo centrada en lo tecnoinstrumental, a la vez que sumergida en la acriticidad dogmática, ¿podrá ver esto y leer el mundo de este modo?

Desde éste ángulo es evidente que no, como también que, al no poder deshacerse de toda la educación pública, el neoliberalismo optó por erradicar sus dimensiones más molestas y menos rentables, la filosofía y todo pensamiento crítico que no tenga como sentido final fortalecer el lucro.

A las autoridades correspondientes:

Como quedó de manifiesto en los trabajos del Simposium *Política, Violencia y Democracia* y del VII *Banquete de Filosofía* en el marco de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara 2011, la filosofía juega un papel imprescindible en la reflexión y análisis de los problemas de la sociedad actual. No basta sólo con la indignación frente a la violencia que padecemos sino que debe cultivarse el pensamiento crítico y racional, se requiere una cultura pensante.

Debido a que desde el 2009 se han reducido las asignaturas de Filosofía en el bachillerato con la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS), creemos importante hacer un llamado urgente para que no se prive a los jóvenes mexicanos de las materias necesarias para entender un mundo caótico y violento.

Por lo anterior los que suscriben, hacemos un llamado enfático a las autoridades competentes para que se reincorporen las asignaturas de Filosofía, en los planes de estudio del bachillerato.

Dr. Vittoria Borsò
Institut für Romanistik I, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

Dr. Gustavo Leyva Martínez
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa

Dr. Alberto Cuauthémoc Mayorga Madrigal
Universidad de Guadalajara

Dr. Bernhard Waldenfels
Ruhr - Universität Bochum Alemania

Dr. Fernando Leal Carretero
Universidad de Guadalajara

Dr. Christoph Wulf
Universidad Libre de Berlín

Lic. Erika Natalia Juárez Miranda
Universidad de Guadalajara

Mtro. Jesús López Salas
Universidad de Guadalajara

Dr. Javier Torres Nafarrate
Universidad Iberoamericana Ciudad de México

Dr. Timo Skrandies
Heinrich-Heine-Universität

Timo Skrandies

Dr. Wolfgang Welsch
Friedrich Schiller University Jena

Dr. Carlos Pereda Failache
Universidad Nacional Autónoma de México

Carlos Pereda

Dr. Miriam Mesquita Sampaio de Madureira
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa

Miriam Mesquita Sampaio de Madureira

Dr. Luis Alberto Razo
Universidad Nacional Autónoma de México

Luis Alberto Razo

Francisco Javier Castillejos Rodriguez
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa

Francisco Javier Castillejos Rodriguez

Dr. Marion Röwekamp
Freie Universität Berlin

Marion Röwekamp

Dr. Stefanie Ritz-Timme
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

Stefanie Ritz-Timme

Dr. Alicia Ortega
Universidad Nacional Autónoma de México

Alicia Ortega

Dr. Ursula Henningfeld
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

Ursula Henningfeld

Dr. Hermann Herlinghaus
Universität Freiburg Alemania

Hermann Herlinghaus

Dr. Yasmin Temelli
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

Yasmin Temelli

Dr. Anja Bandau
Instituto de Estudios Latinoamericanos Berlin

Mtro. Alejandro Nava Tovar
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa

Alejandro Nava Tovar

HOMENAJE AL DOCTOR ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

XVI CONGRESO INTERAMERICANO
DE FILOSOFÍA

PALABRAS DE INTRODUCCIÓN A LA MESA DE HOMENAJE

paulette dieterlen
presidenta de la asociación filosófica de México

El día 8 de julio de 2011 fue un día triste para todos los que nos encontramos en este Congreso. Ese día recibimos la noticia de que había fallecido nuestro queridísimo doctor Adolfo Sánchez Vázquez. Si bien hacía mucho tiempo que no aparecía en los medios académicos, a todos nos tranquilizaba saber que estaba ahí, sentado en su sillón en una ventana amplia que daba a una calle muy bonita de la colonia San José Insurgentes. Cuando recibimos la noticia, nos enfrentamos a una dura realidad: ya había muerto Sánchez Vázquez. El vacío se apoderó de nosotros; no lo veríamos más; no lo podríamos ubicar en su sillón favorito frente a sus libros.

Sánchez Vázquez fue un profesor en todo el sentido de la palabra, no sólo tuvo alumnos sino seguidores; formó una escuela. Nos enseñó que las doctrinas filosóficas forman los estilos de vida y también nos enseñó a seguir fieles a una línea de pensamiento, siempre fuera de los dogmatismos. El marxismo que defendió nunca fue una copia de aquello que decían otros marxistas; elaboró un pensamiento propio y defendió una teoría política que nos comprometía a buscar sistemas económicos más justos. Siempre vio con horror las desigualdades del sistema capitalista, sus contradicciones, sus errores y su falta de posibilidad de plantearse una sociedad justa, en la que todos los seres humanos podrían alcanzar un alto nivel de florecimien-

to. De ahí que tuviera una propuesta alternativa, un socialismo que realmente pudiera implementarse. Estas ideas se encuentran en *Filosofía de la praxis*. También nos enseñó a ver el arte con ojos distintos, creo que todos hemos leído *Las ideas estéticas de Marx*.

Ahora bien, no sólo defendió sus ideas con palabras, sino también con acciones, de ahí que en 1939 tuvo que salir de España, durante la guerra civil y venirse a México donde se dedicó a la vida académica. Pero la experiencia de la guerra lo marcaría toda su vida.

Como académico logró los más amplios reconocimientos, tanto nacionales como internacionales, y nos dejó un legado bibliográfico difícilmente alcanzado por otros filósofos. Sus libros seguirán siendo una referencia obligada de todos los que estudian filosofía. Por esta razón seguirá vivo en nuestro pensamiento, sólo mueren aquellos que son olvidados.

No quiero extenderme más, dejo la palabra a los integrantes de este panel; sólo quiero comentar lo orgullosa que me siento de moderar una mesa redonda en torno a nuestro querido maestro Adolfo Sánchez Vázquez, que seguramente está descansando en paz y que quizá, de algún modo, nos pueda escuchar. Agradezco a Gabriel Vargas su iniciativa de organizar este homenaje, así como a todos aquellos que nos acompañan esta tarde.

HOMENAJE A ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

elisabetta di castro

Al recordar a Adolfo Sánchez Vázquez vienen a la mente la imagen y la postura de una persona íntegra, a quien se debería escuchar en los momentos sociales difíciles, porque tenía ideas claras, valores morales firmes y una razón crítica implacable. Más allá de las diferencias teóricas o políticas que pudieran haberse tenido con él, fue un académico ampliamente respetado por su convicción de que “lo decisivo es ser fiel [...] a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio”. Exilio que lo llevó a México en 1939 con 23 años de edad.

Estas características las tenía desde muy joven, como se puede apreciar en una entrevista que le hicieron en 2008, cuando recuerda un pequeño pero significativo incidente que tuvo en Morelia, al poco tiempo de haber llegado a nuestro país. En dicho incidente se puede apreciar la actitud y el respeto que lo acompañó, y se fue agrandando, a lo largo de su vida. Dando clases de filosofía en el Colegio de San Nicolás — en ese entonces la Escuela Preparatoria de la Universidad local y cuyo alumnado era difícil—, se encontró un día en el tablero de anuncios de la escuela un anónimo que lo atacaba de manera burda, ante ello él escribió al lado: “Al autor de este anónimo le espero mañana aquí, a las cinco en punto de la tarde, a ver si tiene el valor de decirme directamente lo que me está diciendo aquí”. Al día siguiente, Sánchez Vázquez estuvo puntualmente en la cita pero el interpelado nunca llegó. La noticia de este incidente corrió por la comunidad, lo que le valió el prestigio y autoridad moral entre sus miembros. Así era Sánchez Vázquez, una persona íntegra, capaz de tomar medi-

das claras y contundentes frente situaciones que podían parecer confusas o poco claras.

De esa época también quisiera recordar otro detalle que sale a luz en la entrevista, y que refiere otra característica que mantuvo a lo largo de su vida. En ese entonces su formación filosófica era incipiente —estaba más inclinado a la literatura que a la filosofía y no había terminado aún sus estudios—; nunca había dado clases y los cursos que tenía que impartir eran multitudinarios, de entre cien y ciento veinte alumnos. Eso lo recordaba como una experiencia terrible, pero frente a ella asumió el reto con seriedad y responsabilidad. Para sus clases se preparaba horas y horas, leyendo y releendo los materiales necesarios, incluso a su esposa le explicaba los temas a exponer, convencido de que si ella lo entendía, seguro también lo entenderían sus alumnos. Esta seriedad y responsabilidad con la docencia, y en especial con la enseñanza media superior, es algo que hay que destacar, ya que pocos filósofos con los reconocimientos que llegó a tener Sánchez Vázquez se han preocupado por ese nivel de estudios. Ahora que la filosofía ha sido exiliada del bachillerato oficial, podemos recordar dos de sus obras que han formado generaciones y generaciones de jóvenes y que, al menos en el bachillerato que ofrece la Universidad Autónoma de México (UNAM), podrán seguir apoyando la formación integral de sus alumnos: su libro de *Ética* de 1969 y la *Antología de textos de estética y teoría del arte* de 1972.

Desde el punto de vista profesional, el cambio que dio, a finales de los años cuarenta, de las letras —su formación original— a la filosofía, lo explicó a partir de

cuestiones intelectuales o teóricas pero también prácticas. Entre las primeras destacó que él estaba muy vinculado a la vida política y se consideraba marxista, y se le planteó la necesidad de esclarecer la teoría del marxismo que en ese entonces era muy estrecha, cerrada y dogmática. Además, durante los casi tres años que había dado clases de filosofía en Morelia, había acumulado un capital filosófico que no era despreciable y que podía aprovechar. Entre las cuestiones prácticas, señaló que, aunque conservaba su vocación literaria, las posibilidades de dar clases de literatura eran menores que las de filosofía, ya que cualquiera se consideraba capaz de hablar de literatura, mientras que las exigencias del saber filosófico restringían a los posibles candidatos.

Primero en Morelia, y después en la ciudad de México, su preocupación por la política y la cultura fue una constante que estuvo ligada a un compromiso moral y teórico que trajo de España y perduró toda su vida: el marxismo. Su concepción del marxismo se fue afinando y depurando con el tiempo, de acuerdo con un pensamiento riguroso que aboga por una sociedad más justa, más igualitaria y más libre; un marxismo vivo y antidogmático que giró fundamentalmente alrededor de tres aspectos básicos: el proyecto de transformación, la crítica de lo existente y el conocimiento.

Sánchez Vázquez fue profesor de múltiples generaciones de estudiantes y autor de más de veinticinco libros, los cuales sometía a un constante proceso de revisión o renovación. Es de destacar que su primer libro salió a la luz cuando estaba por cumplir 50 años. Esta fecundidad tardía obedeció en parte a que se había dedicado a conseguir los recursos necesarios para sobrevivir (haciendo traducciones para complementar los pocos ingresos de las clases que impartía en diversos lados), además de su militancia

política en la que se le iba también mucho tiempo. Pero había otra razón: en los años cincuenta del siglo xx estaba identificado con el marxismo dominante, sobre todo con su práctica política, sin atender a los errores, falsedades y deformaciones que posteriormente encontró. En esa época lo que más podía hacer un filósofo militante era tratar de aclarar, de explicar y de interpretar una cierta concepción filosófica que ya estaba establecida en los manuales y en las obras canónicas del marxismo soviético. Por ello, en retrospectiva, llegó a congratularse de no haber publicado nada en esos años.

Su enfrentamiento con el marxismo dominante se dio en tres planos: primero en el terreno estético, criticando la ideología estética oficial, el realismo socialistas; después, en otro terreno filosófico, se enfrentó al materialismo ontológico del Dia-mat soviético; y por último, en el terreno teórico y político criticó el socialismo real. La relevante labor de reflexión teórica que llevó a cabo Sánchez Vázquez a partir de la década de 1960 le permitió hacer aportaciones en diversas áreas, como son la estética, la ética, la filosofía política, la filosofía de la historia y el pensamiento marxista. En esta labor sus cursos en la Universidad desempeñaron un papel importante, de hecho, para él, éstos le sirvieron para ir haciendo los libros que iba a publicar; eran como una especie de laboratorio. Entre sus principales contribuciones al pensamiento marxista destaca su *Filosofía de la praxis*, así como sus críticas al "socialismo real" y la reivindicación de la idea misma de socialismo. Insistió en que la concepción del marxismo como filosofía de la praxis exige acentuar la actitud antidogmática y, con ella, la crítica y la autocrítica. Por ello señalaba que uno de los signos más reveladores de cierta crisis del marxismo era su resistencia a aplicar la crítica a sí mismo.

elisabetta di castro

homenaje a uwojfo sánchez vázquez

En 1985, a más de medio siglo de haber ingresado al Partido Comunista de España, a más de treinta años de haber ingresado a trabajar en la UNAM como ayudante de profesor y a más de veinte años de estar publicando los frutos de su producción teórica, hacía el siguiente balance:

Muchas verdades se han venido a tierra, ciertos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y algunas esperanzas se han desvanecido. Y, sin embargo, hoy estoy más convencido que nunca de que el socialismo [...] sigue siendo una alternativa necesaria, deseable y posible. Sigo convencido asimismo de que el marxismo —no obstante lo que en él haya de criticarse o abandonarse— sigue siendo la teoría más fecunda para quienes están convencidos de la necesidad de transformar el mundo en el que se genera hoy como ayer la explotación y la opresión de los hombres y los pueblos sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad. Y aunque el camino para transformar ese mundo, presente hoy retrocesos, obstáculos y sufrimientos que, en nuestros años juveniles, no sospechábamos, nuestra meta sigue siendo ese otro mundo que, desde nuestra juventud, hemos anhelado.

Diez años después de este balance se realizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM un coloquio sobre la violencia —tema de nuestro actual Congreso—, en cuya presentación Sánchez Vázquez señalaba que las reflexiones sobre la violencia no eran nuevas ni escasas, ya que de una u otra manera afloran, a lo largo de la historia de las ideas, en las concepciones sobre la naturaleza humana, las vías del acontecer y del cambio histórico, y en general sobre el comportamiento moral, político y social de la humanidad. Y ello no sólo cuando se dan circunstancias excepcionales, como son las guerras y las revoluciones, sino también en el día a día, en la vida cotidiana. Pero, a pe-

sar de que las reflexiones sobre la violencia no sean nuevas ni escasas, consideraba que no eran tan frecuentes ni específicas como lo exigirían la magnitud, la extensión y la persistencia de las relaciones violentas entre los seres humanos, que son tan viejas como la propia humanidad (incluso menciona que en la Biblia el duro caminar del hombre en la tierra inicia con un hecho violento: la expulsión del Paraíso).

Dado el tema del presente Congreso y la relevancia del mismo —no sólo por la situación que estamos viviendo en nuestro país, sino también por la situación general en el mundo—, recuperaré a continuación algunas de las tesis principales de aquella participación, en las que podemos observar la pertinencia, la lucidez y la vigencia del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez. Frente a la constancia con que la violencia permea las relaciones entre los individuos, los grupos o las clases sociales, así como entre las naciones o los pueblos —la cual ha llevado incluso a algunos filósofos a considerarla como un destino inexorable o una característica esencial del ser humano—, Sánchez Vázquez destacó una cuestión que consideró crucial y de enormes consecuencias, no sólo teóricas para la academia, sino también vitales y prácticas para nuestra existencia: "la cuestión de que si estamos condenados a ser violentos y, por tanto, a no ser libres, puesto que toda violencia entraña una exclusión o merma de nuestra libertad."

Por una parte, Sánchez Vázquez reconoció la necesidad de la violencia —encarnada en las revoluciones inglesa, francesa y norteamericana— para que la razón y el derecho ganaran un espacio que hasta entonces no había existido en las relaciones humanas que se regían por un poder absoluto o despótico, caracterizado por la intolerancia, los prejuicios y las discriminaciones de toda índole. Se trataba de

la irrupción de la modernidad, en la que ciertos derechos y libertades individuales comenzaron a florecer, aunque en el marco limitado y formal trazado por los intereses de la nueva clase social dominante. En este sentido, a la violencia se le cortaron las alas, pasando a ser ilegítima por quienes, desde el poder, se atribuyen el derecho a ejercerla legítimamente y de manera exclusiva. Pero la modernidad no logró finalmente desplazar con su racionalidad los confines del mundo de la violencia. La violencia, lejos de recortarse o sucumbir ante la razón y el derecho, no dejó de hacerse presente, e incluso con formas extremas y masivas, como son los hechos ligados a Auschwitz, Hiroshima y Gulag, nuevas formas de violencia —absoluta, genocida— a las que hay que agregar las viejas formas que resurgen en nuestros días, como son la violencia religiosa, racial, étnica y nacionalista.

Sin embargo, y a pesar de este reconocimiento inicial, para Sánchez Vázquez, la violencia en sí tiene una carga negativa, porque entraña siempre desarticular o doblegar la voluntad del otro y, por lo tanto, sujetarlo o arrancarlo de su legalidad propia. La violencia excluye valores como la igualdad, la libertad, la tolerancia, el respeto a la dignidad y a la autonomía del otro. Por ello sostuvo que la violencia es negativa e indeseable, "Razón por la cual —sostenía— la utopía de una sociedad más igualitaria, más libre, más justa y más tolerante, en la que los hombres puedan convivir, dialogar, tolerarse, es incompatible con el dominio de la violencia". Aunque tampoco se pueden cerrar los ojos hoy ante la realidad dolorosa de que se vive en un mundo de la violencia. Violencia que existe tanto en los medios utilizados para cumplir ciertos fines (la tortura, el secuestro, el terrorismo individual o de Estado) como en los fines mismos (en el racismo, en los integristas religioso, étnico o nacionalista). Pero, sobre

todo, Sánchez Vázquez descalificó la pretensión de justificar el dudoso fin de hacer frente a la violencia con la violencia, cuando ésta se convierte en una masacre, como el terrorismo de Estado que viola los más elementales derechos humanos.

En la medida en que somos reos de la violencia, para Sánchez Vázquez se justificaba la necesidad de comprender su naturaleza, sus raíces, sus causas y sus efectos, y de encontrar vías que excluyan o limiten la violencia del poder y el poder de la violencia. Y sostenía que el imperio de la violencia, "sólo podrá ser excluido o limitado, en la medida en que en la sociedad se abra paso, con nuestro esfuerzo, justamente a lo que es incompatible con ella: la libertad, la convivencia democrática, el diálogo y la tolerancia y, en consecuencia, en la medida en que se creen las condiciones económicas, políticas y sociales correspondientes".

Su obra y su vida fueron precisamente eso, una contribución a elevar la conciencia de la necesidad de excluir o limitar la violencia, y de pugnar consecuentemente por un mundo más libre, más justo, más tolerante y más solidario. Su obra y su vida fueron congruentes con su concepción de la filosofía. Como señaló en una de sus últimas conferencias dictadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, para él:

la filosofía responde a la necesidad vital de esclarecer el puesto del hombre en el mundo, contribuyendo así a mantenerlo, reformarlo o transformarlo. Esa necesidad vital se vuelve hoy imperiosa en un mundo en el que la violencia desafía a la razón; en el que la vida cotidiana conoce nuevas formas de enajenación y colonización de las conciencias, en que predominan los valores hedonistas, consumistas; en el que el progreso científico y tecnológico se vuelve contra el hombre y en el que, no obstante el desarrollo económico, técnico y social de un grupo de países, la mayoría de los indi-

viduos y los pueblos sólo conocen la explotación, la miseria y la marginación. En este mundo, la filosofía se hace necesaria para contribuir a hacer más racionales y humanas las relaciones entre los hombres y los pueblos.

Sin duda, Sánchez Vázquez hizo su contribución. Dentro del desarrollo del marxismo latinoamericano impulsó una renovación no autoritaria, y alejada de las pugnas ideológicas que dividieron la izquierda entre revolucionarios y reformistas. Su obra también escapó a las modas del momento, por lo que, lejos de ser anacrónica, sobrevivió a ellas. Sánchez Vázquez dedicó su vida a la filosofía, a la filosofía de la praxis, con la que formó y seguirá formando nuevas generaciones. Hoy, al igual que hace cinco,

diez o veinte años, algunas de sus principales preocupaciones siguen siendo de vital importancia: excluir o limitar la violencia, pugnar por un mundo más libre, más justo, más tolerante y más solidario, y construir las condiciones económicas, políticas y sociales correspondientes. Para concluir, una última observación: como sabemos, Sánchez Vázquez fue merecedor de los más grandes reconocimientos por parte de diversas instituciones, tanto nacionales como extranjeras. Pero Adolfo Sánchez Vázquez no fue sólo reconocido por las instituciones, sino también, y sobre todo, por las personas que trató, con las que convivió, ya fuera como colega o como maestro. En este sentido, fue una de las personas más queridas y respetadas de nuestra comunidad.

HOMENAJE A ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

*gabriel vargas lozano**

La muerte empequeñece o engrandece a los seres humanos. Durante la vida las personas pueden recibir muchos reconocimientos, algunos, producto de un reconocimiento auténtico de su aportación y otros, inducidos por razones ajenas. Hegel tuvo reconocimiento durante su vida y, sin embargo, a su muerte fue combatido hasta convertirlo, como escribió Marx en el postfacio a la segunda edición alemana de *El capital*, en "un perro muerto". A Hegel lo enterraron en una sencilla tumba de Dorotheenstadt. Otro ejemplo contrastante es el de Giovanni Gentile y Benedetto Croce durante el fascismo. Gentile recibió todos los honores y sus obras se exhibían en los escaparates de las librerías, en cambio Croce sufrió la exclusión fascista, aunque la posteridad lo premió. ¿Quién se acuerda hoy de Gentile? Sartre fue combatido durante su vida, aunque también admirado por su obra literaria, su pensamiento filosófico y su actitud comprometida con la humanidad. A su muerte, una multitud de 20 000 personas lo acompañó hasta su descanso final en Montparnasse. En fin, algunos son menospreciados en vida y otros justipreciados.

Sánchez Vázquez llegó a México exiliado y pobre, con una enorme pena a cuestas como lo fueron la derrota de la guerra civil y el exilio. Esa pena se fue prolongando mientras más pasaba el tiempo y veía que los esfuerzos de la oposición en contra del franquismo eran inútiles. Sobre su posición existencial dejó el magistral texto denominado "Cuando el exilio permanece y dura" y que se publicó con otros textos similares en un libro titulado *¡Exilio! El exilio* —decía

Sánchez Vázquez— es "un desgarrón", una herida que no cierra; una puerta que parece abrirse y nunca se abre.

Llegó a México con la idea de volver pronto para combatir al fascismo que se había apoderado de su patria y tuvo que luchar en la nuestra para lograrse un lugar propio. Fue por ello que trabajó como guionista, traductor, profesor, cuidador de los niños de Morelia y con un gran esfuerzo logró ingresar a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM para estudiar literatura española y luego filosofía. La Facultad fue una casa donde escribió sus obras, impartió clases, participó con sus alumnos en el movimiento estudiantil de 1968; luchó por la sindicalización del magisterio y fue la madre nutricia que no abandonó y recogerá parte de sus cenizas. Sus restos podían haber sido trasladados a España, a la que tampoco renunció como patria de origen, pero prefirió que sus restos se quedaran en su patria de destino. Es por ello que considero que su obra es parte indeleble de nuestra filosofía como lo es de la filosofía hispanoamericana y mundial.

Se ha hablado ya en otros homenajes de su evolución. Tuve el privilegio de ser uno de sus discípulos y de presentar muchas de sus obras. Pero más que reflexionar sobre la evolución de su obra, quisiera expresar en esta oportunidad algo que, para mí, constituye un ejemplo: por su edad, por las circunstancias que atravesó la historia del mundo en los años treinta, cuarenta y cincuenta, años de angustia y desesperación por la segunda guerra mundial, pero también de respiro cuando triunfaron los aliados frente al nazismo, Stalin quedó

homenaje a adolfo sánchez vázquez

convertido en "el héroe" (artículo "Un héroe kafkiano: José K") de la lucha antifascista y el depositario equívoco de la esperanza; sin embargo, a partir del "Informe secreto" de Krushov en el XX Congreso del Pcus, el maestro Sánchez Vázquez inicia un largo proceso de crítica al estalinismo.

Esta crítica tiene su primera manifestación en 1965 con *Las ideas estéticas de Marx* y luego con la *Antología de estética y marxismo*, donde Sánchez Vázquez demuestra que la estética del realismo socialista no era la concepción de Marx y menos la de una estética creativa. Pero en 1967 da un paso más: recusa al materialismo dialéctico de factura soviética y apuntala la tesis que conformó su propia concepción original extraída de Marx: la *filosofía de la praxis*. Dos años centrales, 1965 y 1967, le permitieron ingresar a una etapa madura de su pensamiento. Pero todavía quedará un gran obstáculo: un enorme y complejo problema que tiene que ser despejado en varios aspectos y sobre el cual dará un paso muy aventurado: la tesis de que él ha llamado "socialismo realmente existente" (es decir, como consideraba Suslov, "el único que pudimos construir de acuerdo a las condiciones históricas") no era realmente una sociedad socialista en el sentido marxiano del término. Expuso esta tesis, producto de un esfuerzo crítico profundo, sin renunciar al marxismo ni al socialismo y, por el contrario, afirmando el valor del pensamiento de Marx y de muchos marxistas críticos. En otras palabras: mientras muchos aprovecharon el derrumbe para renunciar al ideal de un socialismo democrático, Sánchez Vázquez se deslindó tanto del capitalismo (en sus diversas versiones) como de la socialdemocracia actual.

Como se sabe, desde los años ochenta, el sistema adoptó la estrategia neoliberal que es la expresión más profunda de la deshumanización y que exigió ponerse a su servicio. Sánchez Vázquez realizó una

triple operación: mantuvo la crítica al capitalismo, no aceptó la vía socialdemócrata o reformista y criticó profundamente a aquellos países que se ostentaban como socialistas, incluyendo un valiente texto sobre Cuba, pronunciado en Cuba y en el que expone que ese país había adoptado el modelo soviético pero que, al mismo tiempo, había tenido una serie de expresiones originales y propiamente latinoamericanas. A raíz de su muerte, los filósofos cubanos hicieron llegar, a través mío, una carta a la comunidad filosófica de México, en la que decían, entre otras cosas: "Sánchez Vázquez supo ver más lejos que nosotros".¹

En efecto, romper con la ideología; romper con el *dictum* de que aquellos países eran realmente socialistas no era fácil; se requería un gran esfuerzo crítico y autocrítico. Éste es, desde mi punto de vista y más allá de otras cualidades, un ejemplo de honestidad intelectual del maestro Sánchez Vázquez: vencer la ideología dominante en la izquierda y decir lo que consideraba a partir de una reflexión crítica.

Pero se pueden mencionar otros ejemplos. Uno de ellos podría ser llamado "la persistencia teórica". En nuestros países, que vivieron trescientos años de colonia, persiste un síndrome neocolonial que implica la dependencia teórica de las corrientes dominantes en Europa. A mi juicio, nadie que haya profundizado en forma creativa en una corriente filosófica, podría cambiar de concepción, de la noche a la mañana y sin un profundo razonamiento crítico y autocrítico. Lo que ocurrió tras el derrumbe del llamado "socialismo real" fue una adecuación vergonzosa al neoliberalismo, sin embargo, diversos filósofos, científicos sociales o intelectuales se negaron a aceptar la identidad entre el pensamiento original de Marx y el marxismo soviético o entre el marxismo crítico y creativo y una versión dogmática y empobrecedora. Sólo

la ignorancia o la mala fe pudieron sostener tamaña identificación. Sánchez Vázquez no abandonó al marxismo pero tampoco la crítica a este paradigma reconociendo sus alcances, sus límites y sus problemas. Así, en el acto que organizaron varias asociaciones y partidos a partir de la iniciativa de la revista *Dialéctica* con motivo del centenario de la muerte de Marx, Sánchez Vázquez habló de un Marx crítico del capitalismo pero también de un Marx que encontró límites históricos y teóricos para muchos de sus planteamientos, como lo fue el caso de la prioridad de la clase obrera industrial como palanca del cambio y la ampliación de las luchas sociales en relación con los derechos de la mujer, de los indígenas, de las razas oprimidas, etcétera. Para Sánchez Vázquez, el marxismo era crítica de lo existente, conocimiento de lo real, propuesta de una sociedad alternativa, autocrítica y también una utopía perfilada en sentido positivo, como lo planteó en su libro titulado *Del socialismo científico al socialismo utópico*, que tuvo su origen en un importante coloquio que se llevó a cabo en un curso de verano organizado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, en 1970, en el que participaron, entre otros, Edgar Morin, Lucio Colletti, Leszek Kolakowsky, Herbert Marcuse y otros.²

Pero el ejemplo filosófico y político de Sánchez Vázquez no se queda allí. Abordó temas y problemas que en el marxismo no habían sido estudiados suficientemente, como la ética. En sus conferencias sobre ética y política en la Facultad de Filosofía y Letras, que después fueron publicadas en uno de sus libros, desarrolla una concepción cuyos antecedentes se hallan en otros textos.

Otro ejemplo es su generosidad al hacer comentarios de reconocimiento a las obras de sus maestros, colegas y discípulos, entre los que figuraron, Joaquín Xirau, Eli de

gabriel vargas lozano

Gortari, Manuel Sacristán, Leopoldo Zea, Eduardo Nicol, Carlos Pereyra, Alejandro Rossi, Luis Villoro (con quien mantuvo una larga y fructífera polémica) y otros. En ellos busca siempre, con honestidad sus aportes y señala sus críticas.

Pero también habrá que mencionar toda una veta literaria que mantuvo desde siempre y que implica la crítica de autores como Valle Inclán, Unamuno y García Lorca, José Revueltas y Jaime Labastida. En su último libro, *IncurSIONES literarias*, que alcanza un volumen de 510 páginas, rinde homenaje a sus amigos Emilio Prados, Juan Rejano, Juan Marinello e incluye textos sobre jóvenes creadores. Su texto sobre Juan Rejano, amigo entrañable que muere antes de poder regresar a España, es cálido y a ratos jocoso, como cuando narra que recién llegados a Veracruz y paseando por el muelle, un veracruzano con su mujer e hijos le dijo a Rejano:

—¿Qué?, ¿no me haría usted el favor de venir a comer con nosotros a su casa?

Y Rejano, sorprendido y confuso, respondió:

—¿A la mía? ¡Si yo soy un triste refugiado, sin patria, sin hogar y sin una moneda!³

Sánchez Vázquez agrega que: “Los pocos días que estuvimos en Veracruz nos sentíamos felices, pese a los bolsillos vacíos y a la incertidumbre y la nostalgia”.

Después de muchos años y tras la muerte de Franco, llegó al fin la democracia a España. Sánchez Vázquez declaró que consideraba que el exilio había terminado objetivamente.

Los exiliados españoles habían sido tratados, en España, como traidores y su obra había sido pasada al silencio. No hace mucho conocí una enciclopedia española electrónica en la que no aparecía José Gaos,

homenaje a adolfo sánchez vázquez

sin embargo, ahora ya han sido publicadas diversas obras en las que se reconoce la aportación de los filósofos exiliados o transterrados, como decía Gaos y objetaba Sánchez Vázquez.

Fue por ello que el primer acto de reconocimiento fue el doctorado *honoris causa* que se le otorgó en Cádiz y los reconocimientos posteriores en Málaga y Algeciras. Esto quiere decir que Sánchez Vázquez tuvo la fortuna de ser reconocido en su propia tierra.

Cuando fue investido por la UNED en 1993 con el doctorado *honoris causa*, Sánchez Vázquez planteó en su discurso de aceptación una pregunta crucial: “¿Qué significa filosofar?”

Sánchez Vázquez se refiere a Kant cuando dice que no se enseña filosofía, sino a filosofar, poniendo el acento en la actividad reflexiva y racional. Pero inspirándose en Gaos, que llegaba a decir que cada filósofo tenía una visión propia y original del mundo, y expone las vías de su filosofar: el acceso desde una práctica poética y política a la reflexión en torno a la estética, la ética, la filosofía. Su crítica al marxismo institucionalizado que hemos referido y su propuesta de la filosofía de la praxis como el significado profundo, complejo de la filosofía en Marx. Una reflexión que tiene presentes las necesidades sociales e históricas y la búsqueda de su transformación.

“¿Por qué empeñarse en esa transformación y no dejar las cosas como están? Porque este mundo que nos ha tocado vivir es profundamente injusto”. Así que el filosofar para Sánchez Vázquez implica una opción moral y política. Su respuesta es filosofar significa para él “cierta relación con un mundo que no nos satisface y, con ella, la aspiración, el ideal o la utopía de su transformación”. Por su naturaleza teórica, esa función no cambia nada pero eleva la conciencia de la transformación. Toda filosofía

tiene efectos prácticos, pero “lo distintivo de Marx es que pone en primer plano esa finalidad práctica, vital, que conlleva el imperativo moral de transformar el mundo”.⁴

“Protagonista activo y testigo crítico de las experiencias históricas, políticas y culturales más apasionantes del siglo xx”, como dice Manuel Aznar Soler, autor del estudio introductorio, al libro *IncurSIONES literarias*. Logró una gran hazaña: mantenerse erguido frente al huracán del derrumbe y no sucumbir a su acción destructora. Logró también una obra que fue reconocida en vida y lo está siendo después de su muerte. Una historia bien conformada y ausente hasta la actualidad, sobre el pensamiento filosófico mexicano, latinoamericano e hispanoamericano, permitirá ubicarlo correctamente en todo el entramado problemático de la segunda mitad del siglo xx y lo que va del XXI, pero no tengo duda en que será considerado como uno de los grandes pensadores que ha dado México a la filosofía mundial.

Toluca, Estado de México, 2011

(*) Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la UAM-I. Fundador y co-director de la revista *dialéctica* de la BUAP. Co-autor con Juliana González y Carlos Pereyra, del libro colectivo, *Praxis y filosofía*. Ed. Grijalbo, México, 1985 y G. Vargas Lozano (ed.) En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía, Ética, Estética y Política) UNAM, México, 1995.

Notas

- 1 El texto completo se publicó en la revista *Fialéctica*, núm. 43, primavera-verano de 2011.
- 2 Publicado primero en el libro *Crítica de la utopía*, México, UNAM, 1971 y luego, en forma independiente, en Editorial Era, México, 1975.
- 3 Adolfo Sánchez Vázquez, *IncurSIONES literarias*, México, UNAM, 2009, p. 447.
- 4 Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*. Ed. Anthropos, Madrid, p. 420

EN MEMORIA DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

jaime labastida¹

Formo parte del pequeño núcleo de alumnos que tuvo el privilegio de recibir la primera clase que impartiera Adolfo Sánchez Vázquez, en la Facultad de Filosofía y Letras, de la UNAM. Corrían los primeros meses del año 1959. Nuestra facultad era, a diferencia de las grandes facultades de Derecho, Medicina o Ingeniería, reducida en el número de sus estudiantes. Mi generación, que fue la tercera generación que se desarrolló totalmente en Ciudad Universitaria, estaba apenas conformada, si lo recuerdo bien, por unas tres decenas de alumnos. Luis Villoro, que ha mantenido con rigor ejemplar, y hasta el día de hoy, la vocación filosófica y que es, junto con Fausto Vega, el único superviviente del Grupo Hyperión, era por aquellos años un joven profesor que recientemente había vuelto a nuestro país, después de realizar sus estudios de posgrado en Europa. Luis Villoro, pues, había exclamado, no sin asombro, al saber cuántos éramos en mi generación: "¡Treinta alumnos! ¡Qué barbaridad! ¡Qué hará México con tantos filósofos!"

En una Facultad de Filosofía y Letras de esas reducidas dimensiones y en un Colegio de Filosofía en cuyo primer año había sólo treinta alumnos, se entenderá que no podía existir más que un grupo de estudiantes por cada materia. Quizás habría dos en el caso de la materia de Lógica: uno, de Lógica Formal; otro, de Lógica Dialéctica, abierto especialmente para que de él se ocupara Eli de Gortari. Así, pues, entre 1957 y 1959, por más esfuerzos que hizo el Colegio de Filosofía para dotar de una cátedra al joven profesor Adolfo Sánchez Vázquez, fue imposible lograrlo. Lo impedían el presupuesto, los escasos alumnos. Por

aquellos años, Sánchez Vázquez no era aún el profesor, el filósofo, el maestro en el que pronto se convertiría; no había publicado ninguno de los textos que luego le harían ocupar un lugar señero, y de primer nivel, en la filosofía nacional. No había publicado ni *Las ideas estéticas de Marx* (1965) ni *Filosofía de la praxis* (1967), que tuvieron como base sus tesis de grado (de maestría y de doctorado, respectivamente). Era sólo un joven profesor, sin duda alguna riguroso y en el que confiaban sus restantes compañeros (Guerra, Villoro, De Gortari). ¿Qué sucedió, qué fue aquello que permitió al joven Sánchez Vázquez ocupar, al fin, una cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM?

Un hecho doloroso, desde luego. La cátedra de Estética la guardaba, podría decirse así, en calidad de propia, Samuel Ramos. A pesar de la enfermedad que lo llevaría a la muerte, Ramos nos impartía su curso de Estética en el último piso de la torre de Humanidades. El grupo estaba formado por un corto número de alumnos; notábamos el avance de su enfermedad y nos asombraba el enorme esfuerzo que el profesor hacía para no faltar a clase y para expresar sus ideas con coherencia. Un día, de súbito, Samuel Ramos dejó de asistir a clase y pocas semanas más tarde recibimos la noticia de su deceso. Nos había introducido en las teorías estéticas de Platón y, por desgracia, ya no nos fue concedido, en modo alguno, pasar de allí.

Unos días después, un joven profesor, Adolfo Sánchez Vázquez, ocupaba la cátedra de Estética. Dedicó la primera de sus clases, como un homenaje, a la teoría estética de Samuel Ramos. Desde entonces,

no puedo decir que seguí con entusiasmo los ensayos y las cátedras de Adolfo Sánchez Vázquez. Al publicar su *Filosofía de la praxis*, me hizo el honor de asentar estas palabras: "de un antiguo maestro a un actual amigo". Debido a que Sánchez Vázquez formó parte de los jurados que examinaron mis tesis de maestría y doctorado. En el primero, con Eli de Gortari y Luis Villoro; en el segundo, con el propio Villoro, Ruy Pérez Tamayo, Federico Álvarez y Ambrosio Velasco. Trabajé a su lado como secretario del I Congreso de Filosofía, que tuvo lugar en Morelia, el año de 1975; luego, igualmente como secretario suyo, cuando ocupó el cargo de coordinador del Colegio de Filosofía, tarea en la que lo sucedí, por los años de 1976 y 1977 (renuncié a ese cargo al asumir la dirección de la revista *Plural*, de Excelsior, precisamente en 1977). En fechas recientes, ya desde la dirección de Siglo XXI Editores, creí necesario reeditar sus dos libros mayores, para los que Sánchez Vázquez no encontraba acomodo en otras editoriales. Me pareció un mínimo homenaje a su trayectoria intelectual.

Cuando fui electo presidente de la Asociación Filosófica de México, estimé imprescindible que nuestro instituto reconociera la trayectoria de los filósofos más eminentes de nuestro país. Fue así como se estableció el Premio Fray Alonso de la Vera Cruz y los dos primeros que lo recibieron fueron, y a nadie le cupo la menor duda de sus méritos, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez.

Sánchez Vázquez aportó a la filosofía de nuestro país y, en particular, a la enseñanza de la misma en la Facultad de Filosofía y Letras un aire renovador y en extremo estimulante. Desde luego, la filosofía ha adquirido en México, y desde hace largos años, una nueva dimensión, quiero decir que se ha vuelto en verdad profesional, a partir de la llegada de los transterrados es-

pañoles y por las aportaciones, tan diversas, de los miembros del Grupo Hyperión. Por los años en que ingresé en la FFYL, las líneas teóricas de investigación y de enseñanza sólo se repartían entre el tomismo, la filosofía latinoamericana y el neokantismo. Sánchez Vázquez trajo a la FFYL un marxismo renovado, lejos de las tesis caducas de los manuales soviéticos. Lo despertaron de su *sueño dogmático* el joven Marx y los *Manuscritos de 1844*. En mi generación, la lectura que Sánchez Vázquez hizo de los textos juveniles de Marx provocó igualmente un impacto profundo. Aprendimos a leer con rigor los textos originales de Marx; entendimos que era necesario pensar por cuenta propia y sin ningún obstáculo dogmático *todo*, o sea, por lo tanto, igual los clásicos que los modernos. Yo, al menos, dejé de sentirme adherido, si alguna vez lo estuve, a una escuela, no importa cuál fuese ésta. Jamás sentí atracción por el marxismo estructuralista francés, que estimé como una corriente neo mecanicista y de corte neo escolástico, cuyo origen se remontaba a Descartes y Spinoza. Pero, a pesar de que aprecié muchas de las concepciones del joven Marx, advertí que sólo el Marx de la plena madurez; el Marx de *El capital*; el Marx que había ya asimilado el método hegeliano que va, en la exposición de los resultados de la investigación, *de lo abstracto a lo concreto*, era el Marx en verdad científico. Pese, pues, a mi gran admiración por las aportaciones de Sánchez Vázquez, diré que mi admiración no estuvo exenta de discrepancias.

Creo que Sánchez Vázquez hizo una lectura que acaso podría llamarse *filosófica* de *El capital*; dicho de otra manera: leyó de modo parcial el texto de Marx (aclaro: todos leemos de manera parcial, o sea, sesgada, desde nuestro propio ángulo de interpretación, los textos). Para Sánchez Vázquez, desde el primer capítulo de la

obra cumbre de Marx ya se cumplía a plenitud la *concreción*, a través del análisis de la *célula* de la sociedad capitalista, la *mercancía*, cuando en ella apenas está contenida, en germen, la *totalidad de las contradicciones* que esta sociedad posee. En mi opinión, Sánchez Vázquez no pudo advertir que el conjunto del primer volumen de *El capital* no supera, porque así se lo exige el propio Marx a su método de exposición, el nivel de lo abstracto; que el nivel de lo concreto sólo se asume cuando se sintetizan los resultados obtenidos tras del previo examen de la *producción*, la *circulación* y la *distribución* de la *plusvalía*, es decir, en el tercero de los volúmenes de *El capital*. Sólo allí, aplicando de manera consecuente el método que va, insisto, de lo abstracto (una forma vacía, pero llena de sus contradicciones) a lo concreto (es decir, la *totalidad concreta*), Marx logra la síntesis, la comprensión científica, pues, de la totalidad de la sociedad capitalista.

Lo diré en otros términos: el proceso de exposición va desde la mercancía, o sea, la *célula* económica en la que están contenidas, en germen (es decir, sin su desarrollo cabal), las contradicciones de la sociedad capitalista, hasta el proceso de acumulación del capital (todo el volumen primero, que trata de la *producción del capital*). El volumen segundo se ocupa de la *circulación del capital*: esto significa que no basta la sola *producción del capital* para que el ciclo esté completo; hace falta examinar cómo circulan, en el mercado, las mercancías (en rigor: el capital mismo). Por último, el tercer volumen exa-

mina la *distribución de la plusvalía*: el hecho, clave de toda la economía capitalista, que permite determinar cómo se distribuye la plusvalía, primero producida en la fábrica y luego hecha circular en el mercado, entre los capitalistas. Marx hace notar que sólo aquellos capitalistas modernos, aquellos que hacen mejoras tecnológicas, aun cuando arranquen una menor cantidad de plusvalía absoluta a sus obreros (en tanto que disponen de una cantidad menor de fuerza trabajo, proporcionalmente hablando), son los que atraen hacia sí la mayor cantidad de la plusvalía producida por la sociedad capitalista en su conjunto. Sólo en este momento, para Marx, se ha superado el nivel de lo abstracto y se ha llegado al nivel de lo concreto (que no es más que un resultado y nunca el objeto simple, ante nuestros ojos, que se contempla en la experiencia sensible).

Hoy, empero, sin entrar para nada en el análisis del pensamiento y las obras de Sánchez Vázquez, tan sólo quise evocar, con no disimulada emoción, todo lo que le debo a mi maestro, a mi amigo, a mi hermano mayor, Adolfo Sánchez Vázquez.

Toluca, Estado de México, 25 de octubre de 2011

Notas

- ¹ El Colegio de Sinaloa, Academia Mexicana de la Lengua, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Asociación Filosófica de México, Siglo XXI Editores.

jaime labastida

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ EN UN ESPEJO IN MEMORIAM

maría rosa palazón mayoral

Querer, querer, querer,
Ésa fue mi corona.
Ésa es.

MIGUEL HERNÁNDEZ, "EL LABRADOR DEL AIRE"

Junto a tu ataúd cantaron la Internacional. Los discípulos presentes y tus familiares simulábamos una interior

[...] cadena de suspiros
al cuello llevamos crudamente echada,
y en cada ojo, en cada mano, en cada
labio dos riendas fuertes como tiros.
(Hernández, 1960a: 207)

Nuestra pasión estuvo encendida.
Adolfo Sánchez Vázquez, nuestro auténtico doctor-profesor, como dicen en España, estudió literatura y después, bajo la inspiración de Eli de Gortari, filosofía en la UNAM. Nuestro mentor vino a México en diáspora no religiosa, sino política:

Cantando espero a la muerte,
que hay ruiseñores que cantan
encima de los fusiles
y en medio de las batallas.
(Hernández, 1960b: 272)

Con miles de emigrados antifascistas nuestro maestro pisó el Puerto de Veracruz. Aquello era un flujo y reflujo que duró del Sinaia hasta el Nyassa (1939-1942). Sánchez Vázquez fue el "el último poeta del Sinaia". Unos barcos cargados de ideales fueron inspeccionados por submarinos nazis y alguna judía quiso lanzarse por la borda. Casi no hubo sobrevivientes

Recuerdos en sordina

Tengo que escribir este homenaje ahora, cuando los sentimientos revueltos en mi contra me elevan como cohete y me desploman hasta lo más hondo del llanto. No está ya su cuerpo imponente, de coloso, pelo cano, cara con lentes que miraban de lejos y leían de cerca, casi siempre con aire adusto, que a veces rompió disimuladamente con una sonrisa cuando dije en voz baja alguna chanza en medio de las reuniones solemnes, fueran en clase o en la Comisión de Filosofía del Fondo de Cultura Económica. Siento como Miguel Hernández "serenidad en el gozo" aunque estos gozos fugaces no me harán "morir de contento". Te marchaste en una etapa histórica mala, crítica anómica o enferma, cuando el neoliberalismo se empeña en destruir la Tierra; pero bajo tu ejemplo me digo, con el mismo poeta, "sufrir y no vencerse en el sollozo". "Serenidad en el sufrimiento" por haber perdido tu cercanía ejemplar, y porque nosotros no ocupamos más tu pensamiento.

Una querencia tengo por tu acento
una apetencia por tu compañía
y una dolencia de melancolía
por ausencia del aire y de tu viento.
(Hernández, 1960a: 204)

del Champlain bombardeado. Aquellos honestos individuos fueron los que María Zambrano (1990: *passim*) llamó "bienaventurados", quienes brillan en un espejo tortuosado porque son la profecía de que el mundo tiene futuro. Sin embargo, para cada exiliado español su patria era el lugar de la historia que sembraron con la semilla de la Segunda República, que aplastaron los franquistas.

La patria real desaparece para el desterrado que la busca sin contemplar el hueco, lo irreconocible, lo ido. Habían quedado aves cantoras que fusilaron en España; al resto de españoles afincados allá los fascistas los aplastaron en el pozo de la esclavitud. De los sobrevivientes españoles, eternos niños pragmáticos, sin responsabilidad, no se puede decir nada que importe a la historia: son disfraces, máscaras que lanzan proclamas y actúan al tenor de sus fines egoístas. Suya no es la praxis. Los venenosos tiranos y allegados disfrazados con la piel del bueno, se desdijeron según les convino. Pregunto ¿ha desaparecido el franquismo?, ¿se pone el traje de la izquierda?, ¿dónde se manifiesta la memoria histórica? Es cuestión de apoderarse del discurso del bueno, descontextualizarlo y torcerlo hipócritamente en dirección opuesta a los mejores consejos e ideales. Franco nunca fue franco. Si la verdad se ha silenciado, si ninguno de los fascistas confesó ni ha confesado, si nunca fueron juzgados, ¿cómo se atreve Bono, presidente del Congreso Español, miembro de PSOE, a citar el perdón que invocó Manuel Azaña, trivializando y vaciando el positivo discurso ajeno al modo de los tiranos.

En la etapa de pérdida de todo, el exiliado se siente refugiado en *ethos* lejanos. Su meta es el pronto retorno y continuar con sus compañeros en la fila del mismo derrotado. Si los conquistadores fueron nefastos ladrones y asesinos, ellos serían la Nueva

España conquistada ahora por el amor de los mexicanos:

Como otro tiempo por la mar salada,
te va un río español de sangre roja
de generosa sangre desbordada...
Pero tú eres esta vez, quien nos conquista
para siempre
¡oh Vieja y Nueva España!
(Garfias, 1939: 18)

Después el exiliado adquiere la mentalidad del desterrado, del sacado de su hogar, de sus raíces, del espacio que valora precioso: ninguna tierra es ajena a la suya ni es su terruño. Atónito, mudo, entregado al Tánatos, que se burla de Eros lo agobia la distancia insalvable de lo suyo, la quimérica presencia de un país que ya no está. Le acecha el verbo "morir". "Cuánto penar para morirse uno" (Hernández, 1960a: 203), para quedar sin casa ni hogaza). La víctima se halla en vilo entre un pasado inexistente y un futuro roto: "dónde están las espigas puras que recogimos" (Sánchez V., 2003: 568). En sus andanzas de peregrino, no pisa el suelo, levita por el fantasmal recuerdo con el reloj parado en una hora lejana: "Enmudece la sangre; el pecho calla, y tu dolor cabalga sin dueño" (Sánchez V., 2003: 592); el desterrado mediante lentes de larga vista empañados mira lo que no está en ningún aquí ni en ningún ahora. "Fin del exilio y el exilio sin fin enseña que la víctima experimenta un desgarrón que no acaba de desgarrarse, una herida que no cicatriza, una puerta que parece abrirse y nunca se abre" (Sánchez V., 2003: 570).

Llega el momento en que el exiliado se entera de que el desierto —la soledad— lo lleva adentro. En 1975 muere Francisco Franco y Carrero Blanco, su sucesor, vuela hasta un 8º piso. Primero con estupor, luego dolorosamente y, por último, con ironía, el exiliado no quiere desterrarse otra vez.

porque "tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado" (Sánchez V., 2003: 572). Es como un periplo por las matemáticas: una suma "de pérdidas, desilusiones y desesperanzas, pero también [...] suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas" (Sánchez V., 2003: 572). Sánchez Vázquez fue hispano-mexicano: "El destierro se convierte sin dejar de ser [...] tal, en el transtierro (Sánchez V., 2003: 605) "de quien comparte gozos y reveses, desvelos" e injusticias con los compatriotas de aquel inicial hospedaje que ahora también es su hogar, que le exige crear recordando la Comuna de París. Nuestro profesor-doctor tuvo dos patrias, y decidió quedarse; vivir en el presente, aprender la historia local y planear el futuro, porque lo importante "no es estar, sino cómo se está" (Sánchez V., 2003: 41).

Las patrias te llamaron con todas sus
banderas,
que tu aliento llenara de movimientos
bellos.

Quisiste apaciguar la sed de las panteras,
y flameaste henchido contra sus atropellos.
(Hernández, 1960c: 288)

Muerta Aurora Rebolledo, la malagueña salerosa con quien se casó, Sánchez Vázquez, éste con 90 años auestas, empezó su relativo calvario. Cinco años vivió de caída; le llegó la sordera, estuvo ciego... Qué le ofrecía la vida, excepto el amor de sus hijos Adolfo, Enrique y Aurora, así como de sus nietos y de tantos admiradores (tantos que formamos un directorio telefónico). Sus hijos y amigos lo animaron a publicar sus estudios literarios, su poesía y sus memorias. Aurora, su hija, trabajó día y noche a su lado compilando, editando, actualizando sus escritos literarios, es decir, que no lo dejó abandonar la praxis, la autoproducción que es la vida.

La praxis exige creatividad aún en esta época neoliberal en que, según augurios, acabaremos alimentándonos con dinero, valores de la bolsa y drogas. Cuando el maestro denunciaba estas aberraciones, el auditorio estallaba en aplausos, y él, como diciendo no es para tanto, no me apenen, levantaba y bajaba la mano en posición horizontal, dando golpecitos al aire para que meditáramos callados sus palabras. No nos había espetado ningún discurso arrogante de la petulancia, sino un análisis a repasar y pensar, y volver a repasar y pensar.

Doctor-profesor o doctor-maestro y su obra

En la agencia mortuoria, Gabriel Vargas y yo nos dimos un abrazo fraternal. Decidíamos la conveniencia de echarnos a llorar o no. Éramos los únicos supervivientes y obstinados alumnos que seguimos su Seminario de Estética (UNAM) año tras año en aquella generación de fines de los años sesenta a los ochenta. Las demás luciérnagas de sus cursos brillaron y emprendieron la retirada. Nos declaramos los discípulos sin tacha de Sánchez Vázquez en una hipérbola de afectos mutuos, porque a las palabras de amor, en este caso por el maestro, nunca les sobra un poco de exageración.

Sus cátedras, pasadas a la escritura se expandieron como mancha de aceite en México, Cuba y Latinoamérica en general, en España, en Yugoslavia, en Rumania (de la traducción al rumano da testimonio su primer adjunto, comentarista, seguidor y presentador de su antología, el maestro José Luis Balcárcel). Sus incursiones vislumbraban un cambio en el especializado e idiotizador trabajo industrial, mecanizado, por medio de acortar la jornada laboral, y que cada quien ejerciera el trabajo lúdico (artístico) que más le agradase.

Quizá la Tierra completa ha oído de tan consecuente, y para varios tan herético,

filósofo marxista. Si Sánchez Vázquez empezó dándose a conocer con su tesis *Conciencia y realidad en la obra de arte* (1955), y después con artículos y el libro sobre las ideas estéticas de Marx, es porque impartió cursos sobre el tema (yo en primera fila): “lo que Marx había conseguido desentrañar respecto al carácter de la estética. Con reconocimiento expreso de una categoría, pasada por alto por tales intérpretes, pero analíticamente afirmada por Marx como fundamento de la relación estética: la de la creación” (Balcárcel, 2011: 67), con sus facetas de destrucción del orden previo y generación de un bien nuevo, el texto, el artefacto, la pieza musical, el hecho artístico.

Los tozudos discípulos del doctor-maestro fuimos de los primeros en estudiar los dos volúmenes *Estética y marxismo*, antología hoy clásica, que tuvo como único antecedente la de Mijail Lifshist, ésta de alcances reducidos. La antología debida a Sánchez Vázquez impactó en Berlín al pensar en la dimensión estética de la cotidianidad, según Bolívar Echeverría.

La *techné* produce arte dentro de históricas condiciones materiales, en unos modos de producción, inseparables de su distribución. La praxis artística se relaciona con unas relaciones de producción, en las interacciones y confluencias de lo colectivo e individual, en unas formas de organización y en unos parámetros históricamente variables de esta actividad transformadora y receptora. Bajo este prisma de trabajo rebelde y expresivo y social y comunitario, el arte es una forma de hacerse humano (Marx, *Ideología alemana I, A*). Luego, una falla de la estética, continuaba el maestro, ha sido ignorar los desplomes de los “imperios” artísticos, o camisa de fuerza al impulso creativo manipulado por los arides mercantiles, las falacias de autoridad, los premios amañados, los silencios excluyentes...

Para Sánchez Vázquez el radio de la estética es la sensibilidad más sus agregados memorísticos, así como las cargas afectivas, ideológicas y cognoscitivas que requiere el hermenéuta para gozar de un arte y sus obras. Querer limitar esta disciplina a filosofía de las artes es una directriz doblemente restrictiva: restringe el terreno de lo estético a lo artístico y limita el resbaladizo terreno de las artes a su lado estético. Esta rama de la filosofía tiene un carácter interdisciplinario que no es un conocimiento inferior, como pensaba Baumgarten, porque las obras tienen unas técnicas compositivas y una pertenencia histórica. Si el receptor estimulado expresa sólo “Me gusta” o “Qué hermoso” es porque busca la comunidad, la comunión, la solidaridad, el espíritu afín con el que compartir: tanto compromete el espontáneo gusto. Además, las artes de contenido llevan una ética y valores morales, como revela su etimología. Dice nuestro profesor filólogo: bello viene de *bellum*, que procede de *bonum* en su forma diminutiva *bonellum*, que se contrajo a *bellum*.

Las artimañas comerciales, clasistas y las señales de prestigio no escapan al libro *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas* de Sánchez Vázquez, a quien estamos rindiendo nuestro agradecimiento. En su *Invitación a la estética*, el doctor-profesor trata de las categorías sensibles aplicadas a las artes, y las artes que imponen otras categorías, en el entendido de que si un estímulo formado no cumple jamás con sus pretensiones artísticas, sí lleva valores culturales.

El Seminario en cuestión fue pionero en el estudio de los formalistas rusos, de Jakobson y su creencia en principios ordenadores de la pieza de arte, en su naturaleza orgánica u holista (lo entero, completo, unidad sin variaciones opcionales). En *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, Adolfo Sánchez Vázquez se detiene en Galvano della Volpe, deshaciendo el dogma de

que la literatura tiene un lenguaje polisémico o ambiguo. No, es un lenguaje con un carácter orgánico: sus metáforas y símbolos son de esa muestra literaria, no de otra, y si alteras una parte, alteras el todo.

Si hoy decimos que el arco hermenéutico empieza y termina con el texto, pero que éste se aleja de su emisor para entrar en una serie indeterminada de interpretaciones pertinentes, Sánchez Vázquez estuvo de acuerdo.

Mi maestro escribió un ensayo sobre Yuri Lotman, defensor de la teoría de la información, quien no se limitó, como Max Bense y Abraham Moles, a la sintaxis del texto, sino que abarcó la semántica y la pragmática mediante la cual conectamos los sentidos literarios con la realidad vivida y mitologizada.

El juego de usar ficciones revela mediante esta triquiñuela la referencia y un proyecto existencial o forma de estar en el mundo. El tercer elemento en la Estética es el receptor. Sánchez Vázquez lo analizó, revisando a fondo las aportaciones de Robert Hans Jaus. Su conclusión es impactante: es menester pasar de mera estética de recepción a la estética de la participación. Otra propuesta de nuestro amado profesor es, pues, que se socialicen las artes, de producción gozosa para el artista y para quienes las consumen.

Hubo una ruptura llena de razones, de nuestro doctor-maestro con las elitistas “bellas artes” y a favor de las artes populares y de su socialización; pero si este fenómeno mundial hizo poner en *epojé* qué son las artes, en la época de la etapa de reproducción masiva, en frase de Walter Benjamin, se ha caído en la reproducción y el consumo de ofertas enajenantes para la “oquedad espiritual.” Integrarse a la innovadora praxis comunitaria supone liberarse de la situación social existente o llegará la “muerte del arte”, sentenció Sánchez Vázquez.

Adolfo Sánchez Vázquez, el marxista que, deshaciéndose del estigma que cargaba la noción de “utopía” (debido a los socialistas utópicos), la rescata porque siempre que hay vida, se mira hacia un futuro mejor: la actividad previsiva ostenta un carácter teleológico y finalista “no se puede vivir sin metas, sueños, ilusiones, ideas, sin [...] utopías”, “no hay fin de la utopía, como no hay fin de la historia” (Sánchez Vázquez, 2003: 541 y 535).

Enlisto otras de las aportaciones de nuestro recordado mentor. Refutó la tesis de que el proletariado sería la clase vanguardista que desharía las clases. Hizo un alto en las, por explotadoras, y denigrantemente negadoras de méritos, civilizadoras historias progresistas. Aceptó que el movimiento centripeto comunitario (nacionalista en la acepción de hermanarse) abre las puertas al centrífugo o internacionalista. Defendió la democracia, asignatura bastante pendiente, aunque no olvidada del todo, en Marx. Su filosofía de la praxis reúne teoría y práctica, lo personal y lo colectivo. Por la praxis mejorarán y caerán lentamente las explotaciones y discriminaciones de toda laya. Marxismo es la lucha por mejorar las instituciones del mundo. Desentrañar lo que en nuestro horizonte es verdad, es útil y mejora lo vigente porque, escribe en *Filosofía de la praxis*, somos genocidas y ecocidas. La plusvalía es el Dios de la humanidad moderna. Si la famosa tesis 11 de Feurbach, donde Sánchez Vázquez ubica la semilla de la praxis, abre las compuertas de las esclusas de aguas negras que privan en los gobernantes, quienes niegan la filosofía en la enseñanza media bajo la excusa de que es innecesaria. Política que esconde la finalidad del dominio: nos quieren fieles consumidores y perfectos borregos políticos. Imaginan bien un planeta ovejo.

La humanidad, para Sánchez Vázquez, no sólo es egoísta y traicionera, ni es válido

reducir la praxis a su parte sucia y sórdida. También Feurbach restó equivocadamente la importancia que tiene el sujeto como inicio de los cambios colectivos.

Las artes manuales han sido valoradas como escoria, pero gracias a la acción, a la mano, dijo el maestro, se genera el conocimiento, la teoría. La teoría-práctica son las dos caras de la moneda que Sánchez Vázquez llama praxis. La práctica no obedece directa e inmediatamente a las exigencias de la teoría, sino a sus propias contradicciones, y sólo tras el desarrollo histórico correspondiente, la teoría responde a las prácticas, y es su fuente, sin negar que la adecuación entre pensamiento y hechos requieren alguna planeación. El marxismo nació de las prácticas mismas que revelan las contradicciones entre relaciones productivas, fuerzas productivas, distribución y consumo. No cansaré más a los escuchas. Sólo quiero resaltar que Sánchez Vázquez es uno de los filósofos más conspicuos y reconocidos internacionalmente del marxismo por su hermenéutica crítica y llena de aportes sobre Marx, sobre Gramsci, sobre Kosík y sobre la antigua escuela de Yugoslavia encabezada por Pétrovich.

En *A tiempo y a destiempo* nuestro maestro, siempre al día, hace una crítica demoledora del neoliberalismo globalizado y promovido por los medios de comunicación.

Un regalo hemos recibido: el cuchillo de Sánchez Vázquez para afilar crítica y revolucionariamente el marxismo, según, improvisó alguna vez, si mal no recuerdo. Debido a que la producción literaria de nuestro maestro requiere otro ensayo la omito (te lo debo Aurora), también dejo para otros la ética.

Como serpiente que se muerde la cola, termino subrayando la docencia y la escritura de Adolfo Sánchez Vázquez. En aquellas sus cátedras no sólo brillaron las mentes de sus alumnos, sino una potente

luz libertaria, que todavía sigue brillando mientras predica en sus escritos. Nos incita con que aún estás vivo y en el futuro deberá gozarse de una vida comunitaria mejor. Hasta siempre maestro, bella persona que nos anima a transformar las aberraciones de este mundo.

Que mi voz suba a los montes
y baje a la tierra y truene,
eso pide mi garganta
desde ahora y desde siempre.
(Hernández, 1969b; 268)

Bibliografía

- BALCÁRCCEL, José Luis (2011). "De la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez", en *Proceso*. Seminario de Información y Análisis, núm. 1811, México, 17 de julio.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995). Intervención en el ciclo "Setenta años en la Facultad de Filosofía y Letras", en *Torno a la obra de Sánchez Vázquez (filosofía, ética, estética y política)*, Gabriel Vargas (ed.), México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 77-82.
- GARFIAS, Pedro (1939). "Entre España y México", en *Sinaia*. Diario de la primera expedición de republicanos, núm. 18, México, 12 de junio.
- HERNÁNDEZ, Miguel (1960a). "El silbo vulnerado", en *Obras completas*, Elvio Romero y Andrés Ramón Vázquez (eds.), María Gracia Ifach (pról.), Losada, Buenos Aires.
- HERNÁNDEZ, Miguel (1960b). "Vientos del pueblo me llevan", en *Obras completas*, Elvio Romero y Andrés Ramón Vázquez (eds.), María Gracia Ifach (pról.), Losada, Buenos Aires.
- HERNÁNDEZ, Miguel (1960c). "Al soldado internacional caído en España", en *Obras completas*, Elvio Romero y Andrés Ramón Vázquez (eds.), María Gracia Ifach (pról.), Losada, Buenos Aires.
- PALAZÓN, María Rosa (2007). "La estética y una bella persona (en homenaje a Sánchez Vázquez)", en *Casa de las Américas*, núm. 248, La Habana, julio-septiembre.

Adolfo Sánchez Vázquez en un espejo...
PALAZÓN, María Rosa (2007). "La estética y una bella persona (en homenaje a Sánchez Vázquez)", en *Casa de las Américas*, núm. 248, La Habana, julio-septiembre.

RODRÍGUEZ, Félix (2011). "El último poeta del Sinaia", en *Público Internacional*, Edición Internacional, año III, núm. 1382, México, 20 de julio.

RODRÍGUEZ, Juan María (2011). "Las víctimas del franquismo ven 'vergonzosa' la actitud de [José Bono]", en *Público Internacional*, Edición Internacional, año III, núm. 1382, México, 20 de julio.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2003). *A tiempo y a destiempo*, Ramón Xirau (pról.), México, Fondo de Cultura Económica (Sección Obras de Filosofía).

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1996). *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección Obras de Filosofía).

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2005). *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1983). *Ensayos sobre arte y marxismo*, México, Grijalvo (Col. Enlace).
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1985). *Ensayos de marxistas sobre historia y política*, México, Océano.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1970). *Estética y marxismo (antología)*, presentación y selección de textos..., México, ERA (El Hombre y su Tiempo), 2 vols.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1980). *Filosofía de la praxis*, 2ª. ed., México, Grijalvo (Teoría y Praxis, 55).
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1992). *Invitación a la estética*, México, Grijalvo (Tratados y Manuales Grijalvo).
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1965). *Las ideas estéticas de Marx*, México, ERA.
- ZAMBRANO, María (1990). *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, (Libros del Tiempo, 16).

LA APORTACIÓN DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ A LA ESTÉTICA MARXISTA*

héctor solano ríos

U nos meses antes de la muerte de Adolfo Sánchez Vázquez, yo me había encontrado con su obra gracias al seminario de estética "Estética y Capital", impartido por el doctor Carlos Oliva en el posgrado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En dicho seminario se incluyó la revisión de los planteamientos, desarrollos y acotaciones de Sánchez Vázquez sobre la tesis de Marx sobre la hostilidad del capitalismo al arte. Al concebir esta ponencia aún no había muerto Sánchez Vázquez, así que la presentación de la misma, en un primer momento nada tuvo que ver con intención alguna de hacer un homenaje al autor de *Filosofía de la praxis* (2005); pero ahora, aunque tarde, bien pueda servir a ese fin. La intención original era, y es todavía, revisar y difundir algunos de los aspectos centrales y sus aportaciones en el terreno de la estética marxista. A la par de aquel propósito, he pretendido desde un primer momento adoptar una posición crítica, ya que, como decía Sánchez Vázquez, "la crítica es la cortesía del filósofo". Frente a esto, se podrá argumentar que el autor ya no está para defenderse frente a las críticas que se le puedan hacer a su pensamiento. El anterior argumento, pese a su aparente racionalidad, es falso. Pues si para poder criticar a un autor o a una autora, el requisito *sine qua non* fuera que estuvieran físicamente vivos para defender sus ideas, entonces examinar o criticar a Aristóteles a Kant o al mismo Marx no tendría sentido, ni sería legítimo, dado que la muerte no concede derecho de réplica. Lo que en verdad importa es que la obra de una autora o de un autor contenga aspectos

de actualidad o simplemente de interés para una época o para un contexto específico. Y esto último es lo que sucede con la obra de Sánchez Vázquez, su obra es actual y por ello vale la pena pensarlo, valorarlo y hacer uso de la crítica.

Para ello, quiero comenzar señalando un rasgo importantísimo del pensamiento de Sánchez Vázquez que tiene que ver con el método, más que con el contenido de su pensamiento. Este rasgo es la actitud epistemológica de todo materialismo consecuente. Sin este método y sin esta actitud, el materialismo de corte marxista pierde toda fuerza y sustento. Tal actitud es mencionada por el propio Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis* (2005), en el capítulo dedicado a la unidad entre teoría y práctica como aspecto central de la praxis, para lo cual recurre al caso de Lenin para analizar la manera en que éste tuvo que resolver su quehacer teórico y práctico en la situaciones concretas y específicas del acontecer de la Rusia revolucionaria del siglo pasado. Sánchez Vázquez señala con gran acierto que lo consecuente del pensamiento y de la actividad política de Lenin fue que:

[...] se ha atenido rigurosamente no a la letra de las tesis de Marx, sino a su espíritu [...] al igual que Marx, no busca el desenvolvimiento de la teoría en un puro desenvolvimiento lógico e interno de ella, sino sobre la base —y en función— de la práctica. (2005: 306)

* Esta intervención no fue presentada en el XV Coloquio Internacional.

Intervención de Adolfo Sánchez Vázquez...

La relevancia de la actitud epistemológica del materialismo marxista está en que representa un rompimiento con la actitud idealista que da la preeminencia a la teoría sobre la práctica. Aunque el materialismo reconoce los aportes del idealismo, al dar a la actividad del sujeto un lugar importante en el desarrollo del pensamiento y de la teoría, el método del materialismo marxista consiste en invertir la actitud del idealismo, por lo que "la teoría revolucionaria no se desarrolla en aras de la Teoría misma, sino en nombre de la praxis". Sánchez Vázquez no pierde de vista este método que, como él señala, Marx y Lenin han propuesto y es el que les permite asegurar la unidad entre teoría y práctica, actitud que podría parecer obvia para todo pensamiento y toda práctica revolucionaria que pretenda sustentarse en el espíritu del método materialista. Sin embargo, como es sabido, abundan los casos, como el del socialismo real, en el que se abandonó este espíritu. En cambio, el pensamiento de Sánchez Vázquez tiene su fuerza en que está consciente de que los problemas no pueden resolverse aplicando sin más las tesis de Marx o Lenin:

[...] sus tesis no valen por sí mismas sino en cuanto responden a situaciones concretas de una amplitud histórica mayor o menor y son confirmadas por la práctica. Y dejan de valer, por tanto, o exigen ser complementadas o enriquecidas cuando la experiencia actual rebasa el marco de la experiencia histórica que las determinaron. Lo que sigue siendo válido es el método aplicado por Marx y Lenin: análisis concreto de las situaciones concretas y análisis y balance de la actividad práctica correspondiente. (2005: 307)

Así, Sánchez Vázquez se desmarca de todo marxismo dogmático que aplique con rigor las tesis de Marx, Engels o Lenin, ya que olvidan la importancia del método

gnoseológico del materialismo en el que la práctica tiene preeminencia sobre la teoría. De tal modo, una vez que he señalado este rasgo importante del pensamiento del autor, me propongo —tratando de seguir su propio ejemplo metodológico— examinar sus planteamientos estéticos y que considero siguen representando una aportación para la estética actual; y terminaré señalando los planteamientos que considero quizá hayan perdido validez.

La relativa autonomía del arte con respecto a la base económica y social

Para Sánchez Vázquez la obra arte es heterónoma y autónoma a la vez. Es en *Las ideas estéticas de Marx* en donde, en un primer momento, su autor señala el carácter heterónomo del artista y su obra:

Nuestros artistas viven en una sociedad determinada: la sociedad burguesa [...] quiere decir esto que, a menos que se contenten con una libertad ilusoria, meramente subjetiva, su libertad de creación no puede darse al margen de los demás y, sobre todo, al margen de las relaciones reales, efectivas, características de esa sociedad burguesa. (1965: 166)

Ahora, si bien es cierto que para Sánchez Vázquez la autonomía y heteronomía de la actividad artística (autonomía relativa del arte, como él le llama) se ha dado en mayor o menor medida en todas las épocas. La manera en que ésta se da es, sin embargo, histórica, y varía con cada momento concreto. De tal modo, el análisis del autor se centra en la situación del arte bajo el capitalismo. Es, pues, en este contexto en donde hay que analizar cómo entiende Sánchez Vázquez la autonomía de la obra de arte, pues ésta le permite hacer una importante crítica a la teoría del reflejo, la cual ha sido desarrollada por pensadores marxistas. Esta teoría sostiene que las creaciones de

la conciencia, incluido el arte, expresan el ser real de las cosas a manera de reflejos o representaciones conceptuales o artísticas.

Si bien el arte, como una producción espiritual, está condicionado materialmente, al mismo tiempo tiene una autonomía relativa con respecto a su condicionamiento material, aunque el capitalismo pone en riesgo dicha autonomía, pues la obra del artista queda sujeta a las leyes de la producción mercantil de manera que la hostilidad del capitalismo al arte establece una relación directa y negativa entre economía y arte. Pero lo importante es que en *Las ideas estéticas de Marx* (1965), el autor cuestiona la teoría del reflejo, puesto que cuando el artista recurre al intento de reflejar la realidad con tanta fidelidad, la imaginación del artista termina poniéndose en peligro. La importancia de esta crítica no sólo está en que señale que tal teoría pone en duda la imaginación del artista o que también olvida que el arte está más cerca del trabajo práctico que del trabajo espiritual, sino además podría revelar que las posturas objetivistas, que no objetivas, del pensamiento estético que niegan al arte la posibilidad de construir formas de sentido y representación, que si bien parten de lo real, lo trascienden, pues poseen, mediante su propio lenguaje y medios de expresión, un poder y un alcance distintos a los de la teoría y la ciencia.

Sé que en este punto me muevo en un terreno no muy firme, pues en primer lugar el autor de *Estética y marxismo* (1970) no desarrolló los alcances de su idea de la autonomía relativa del arte dirigiéndolos directamente contra posturas que afirmen que la obra de arte, aún antes del entronizamiento del capitalismo, no tiene posibilidades de escapar de la lógica de las mercancías. Estas posturas están relacionadas con la idea de que bajo el capitalismo el carácter que éste le imprime a la mercancía se ha radicalizado, hasta el grado de que el aspecto de su reproducibilidad técnica ha

ganado terreno sobre las posibilidades de representación y construcción de sentido, o incluso afirman que es sólo a través del aspecto de su reproducción técnica como se puede aspirar a construir sentido (pienso aquí en Benjamin). Aunque es importante señalar que no estoy diciendo que Benjamin o cualquiera que sostenga una postura parecida esté equivocado, sino que la aportación de Sánchez Vázquez, sino que el punto permite ver que la discusión sobre las posibilidades de representación y de reproducción del arte aún está abierta. Por lo que su idea de la autonomía del arte es interesante, pues a la vez que se desmarca de toda explicación sociológica, se desmarca de todo objetivismo que angoste el aspecto subjetivo de toda acción creadora y, dicho sea de paso, el autor es un severo crítico de toda postura esencialista que ingenuamente le confiera a la obra de arte su propia esencia, o algo así como un halo metafísico y, por lo mismo, independiente de la realidad humana. En suma, considero no sólo que la discusión está abierta, sino que además la postura del autor en este asunto aún mantiene abiertas las posibilidades de la representación o construcción de sentido de la obra de arte. Para tal afirmación, me atengo a la siguiente aportación de Sánchez Vázquez emparentada con la anterior.

Dialéctica de la producción y el consumo, y su repercusión en el arte bajo el capitalismo

El estudio y desarrollo de la tesis de Marx sobre la dialéctica de la producción y el consumo, permiten a Sánchez Vázquez acotar la manera en que el capitalismo ha enrarecido esta relación, incluida la que tiene que ver con la obra de arte, al grado de reducir al mínimo las posibilidades que tienen que ver con el aspecto del valor de uso de la mercancía, cualquiera que ésta sea. Lo que el autor resalta al recurrir a esta dialéctica,

hector solano ríos

la apropiación de adolfo sánchez vázquez...

que incluye la dialéctica sujeto-objeto, es que aún bajo las condiciones hostiles que producen un angostamiento del valor de uso, la función autónoma del artista y su obra, cobra un nuevo sentido y que si paradójicamente el arte florece aún en estas condiciones no es gracias al capitalismo, sino a despecho de éste. Así, la relación del arte con la realidad que lo condiciona se ha transformado, aunque no adaptándose a esta realidad, sino relacionándose de una manera diferente, dado que el artista no se siente identificado con ella, lo cual le permite insistir en su necesidad interna de expresión y comunicación. De tal manera, la relación entre arte y la base material que le precede es más antagónica que nunca y las posibilidades de libertad que tiene el artista adquieren un carácter peculiar que propicia el desarrollo de nuevas formas de expresión y comunicación de sentido que no consisten necesariamente en reflejar lo real externo, sino que a partir de la transfiguración de lo real externo, que incluye no sólo la actitud de repliegue o distracción frente a una realidad con la que el artista no comulga, sino también una actitud de confrontación de la obra de arte y su autor frente a una realidad hostil. En ello reside el último reducto de independencia del arte. Aunque también, cabe decir, las actitudes tradicionales del artista, como pueden ser la de la producción y la de reproducción de belleza a partir de lo dado, puedan seguirse dando, no sin conflicto, en esta nueva relación entre arte y sociedad. Por lo que, no obstante las limitadas posibilidades de autonomía de la obra de arte, el autor desarrolla otra contribución, tomando como base este mismo planteamiento.

Reflexiones sobre una estética participativa

En el texto *De la estética de la recepción a una estética de la participación* (compilación de

una serie de conferencias de 2004) se da un tratamiento a estos temas que propone nuevos derroteros sobre la recepción, de un objeto estético, aunque, cabe decir, ya desde *Las ideas estéticas de Marx* (1965), Sánchez Vázquez concede un lugar importante al receptor o al consumidor de la obra de arte, para ello basta recordar la dialéctica sujeto-objeto. Pero en el texto de 2004 (*Estética de la recepción*), el autor toma como punto de partida las aportaciones de los precursores, así como de los principales exponentes de la Escuela de la Estética de la Recepción. De tal modo hace un análisis crítico en el que se destacan los siguientes puntos:

1. Toda teoría estética debe admitir una relación tripartita en el arte: a) artista (emisor); b) obra; c) consumidor (receptor).
2. Las estéticas subjetivistas y estéticas imanentistas dan un papel pasivo al receptor. Las primeras dan un papel central al sujeto creador (como las estéticas románticas, psicologistas o sociológicas), las segundas le dan un lugar central a la obra, al considerar que ésta tiene un valor en sí, autónomo, desprendida de sus condiciones de producción y de recepción (como las estéticas formalistas, objetivistas y estructuralistas). A éstas corresponde una actitud contemplativa de las cualidades intrínsecas de la obra, reproducción sustancial de lo que la obra contiene, por lo tanto, le dan una función pasiva al receptor.

Las aportaciones de la estética de la recepción hacen ver al autor de *Filosofía de la praxis* (2005) la necesidad de profundizar en la experiencia psicológica o hermenéutica del proceso de recepción. Sánchez Vázquez reduce a tres aspectos la teoría de la recepción y los avances posteriores de Gauss con respecto a la literatura: a) las

relaciones entre texto y recepción; b) el papel mediador de los horizontes de expectativas; c) la función social de la literatura.

A la fusión de horizontes gadameriana, es decir, al horizonte dado y al aportado por el lector, Gauss agrega un tercero: el horizonte extraliterario que llama "horizonte del mundo de la vida" o marco de referencias constituido por los intereses, necesidades y experiencias, y que está condicionado por circunstancias vitales: las específicas de su estrato social, así como las biográficas. De este modo, a partir de este horizonte es que la experiencia literaria entra en el horizonte de expectativas de su práctica vital (2005: 45) y, por lo tanto, pienso que de ahí surgen las posibilidades de transformación práctica y teórica del sujeto y de la realidad, lo cual debe recordarse es sólo un momento del concepto de praxis de Sánchez Vázquez, el que debe entenderse como la actividad consciente orientada a la transformación de un objeto (sea la naturaleza o la sociedad), pero a partir de un fin trazado, el que incluye la unidad de la acción subjetiva, como la objetiva. Ciertamente es que de la fusión entre horizonte de la vida u horizonte objetivo de la realidad, con el del lector y con el de la obra no se puede esperar que surja inmediata y automáticamente una actitud consciente orientada a la transformación de la realidad, pero puede entenderse que esta fusión es una condición de posibilidad. Tal condición de posibilidad es únicamente, como dije, un momento de la praxis, falta la acción objetiva y práctica; sin embargo, lo importante es que el autor considera de manera concreta cómo es que se puede impulsar el aspecto subjetivo de la praxis. Pero además cabe decir que Sánchez Vázquez desconfía de los alcances de la estética de la recepción, pues los planteamientos de ésta se restringen únicamente al análisis de los procesos de apropiación y concreción de la obra de

arte, dejando de lado el examen sobre las causas y condiciones económicas y sociales que no permiten nuevas formas de participación creativa en la sociedad actual. En este punto está en que señala la importancia del proceso subjetivo de apropiación de arte pero sin dejarse tentar por las explicaciones ilustradas o idealistas que ven en el impulso pedagógico del conocimiento y de la creación artística la única vía para la transformación de la sociedad. Es, pues, a partir de la crítica sobre las posibilidades emancipatorias del arte y de la educación de la conciencia como surge una aportación más de Sánchez Vázquez.

Arte y emancipación de la sociedad

Sólo diré que para Sánchez Vázquez, consecuente con el materialismo marxista, la liberación o emancipación de la humanidad no es solamente un asunto de conciencia (2005: 90). Para el autor, una vez que el artista cobra conciencia de la raíz económica del conflicto entre la producción artística y la producción material capitalista:

se convence a sí mismo de que su solución no puede provenir de un cambio de dirección de la creación artística, sino de una transformación radical del sistema económico social, que por su propia naturaleza, tiende a extender sus leyes de producción material capitalista a la creación artística. (1965: 214)

Por lo tanto, la idea del arte en su función de producción de autoconciencia a partir de las fuerzas creadoras del hombre y en feliz conjunción con los aportes de la técnica que permiten reflejar y modificar la realidad es un planteamiento que también está en Lukács y en Benjamin. El problema está en que Lukács, Benjamin y el propio Sánchez Vázquez la hacen en un momen-

la aportación de adolfo sánchez vázquez...

to histórico que el propio Lukács llama "la época de la actualidad de la revolución".

En tal época la efervescencia revolucionaria permitía la esperanza en la que el sujeto revolucionario (el proletario, según Marx) cumpliría ese destino histórico de derribar las condiciones de cosificación de la realidad capitalista. Por lo tanto, la aportación de Sánchez Vázquez está en que nos advierte que el reino del espíritu (incluido el arte) no es el campo decisivo para la transformación de la sociedad, con todo y que el arte, aunque no todo arte, mantenga una actitud antagonista con el poder económico y político. De tal modo, el campo decisivo está en las luchas concretas en las que la praxis, como unidad del momento subjetivo y objetivo de la acción revolucionaria será, en todo caso, la única posibilidad de emancipación real.

Pasaré ahora a hacer, brevemente, algunos señalamientos críticos referentes al pensamiento estético de Sánchez Vázquez. El primer señalamiento se refiere a la posibilidad de que el arte aporte posibilidades de construcción de sentido, ya sea como generador de autoconciencia o que permita transparentar la verdad sobre lo real. En este punto comparto con el autor tal posibilidad, lo que no comparto son los alcances de tales posibilidades, como tampoco comparto plenamente la idea de que el arte, aún teniendo un lenguaje propio que utiliza sus propios medios de expresión, proporcione necesariamente una imagen total y verdadera sobre la realidad, es decir, como verdad objetiva y total de cada momento histórico. Tales expectativas epistemológicas en el arte como fuente de verdad y conocimiento parece que ya no son posibles. ¿Por qué? El mismo Sánchez Vázquez quizá pueda dar la clave, dado que a él le ha tocado vivir el fin de "la época de la actualidad de la revolución", a diferencia de Benjamin o Lukács.

En la cuarta conferencia que se encuentra en *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, Sánchez Vázquez hace un planteamiento a partir del pensamiento del ser —teórico de la Escuela de la Recepción— este planteamiento llama la atención porque con el Sánchez Vázquez parece distanciarse del tono optimista sobre el arte que se encuentra en *Las ideas estéticas de Marx* (1965). Iser hace una crítica a la concepción del arte como expresión total de la realidad:

[...] la caracterización que hace el teórico de la obra de arte como totalidad, unicidad y necesidad conviene a una forma histórica, concreta del arte ya pasada: la del arte clásico. Pero esta caracterización no conviene al arte moderno que no aspira a presentar la realidad en su totalidad, unidad y necesidad, sino por el contrario como una realidad parcial y fragmentaria. (2004: 67)

La importancia de lo anterior es que Sánchez Vázquez se suma a dicha crítica al aseverar que "la caracterización de la obra, propia del arte clásico, por su totalidad, unicidad y necesidad, tiene una validez limitada" (2004: 67) pues al tomar sólo en cuenta la representación de lo real, no atiende a los efectos de la recepción que afectan la obra, dejando a un lado lo que interesa a la estética de la recepción: el papel activo de la recepción. O, como ya dije más arriba: creer demasiado en la teoría del reflejo compromete la imaginación del artista y según el planteamiento último de Sánchez Vázquez, compromete incluso las posibilidades de concreción de la obra que se da gracias a la dialéctica del emisor y del receptor. Así, pues, si bien ya en el Sánchez Vázquez de *Las ideas estéticas de Marx* (1965) aparece una crítica a la teoría del reflejo, tal crítica se circunscribía sólo al peligro de que el artista perdiera en autonomía e

imaginación, pero la idea optimista de que el arte pueda ofrecer una imagen dialéctica y total de cada momento histórico, aún estaba presente. Esta perspectiva bien podría ser una consecuencia de los propios planteamientos del autor sobre la escisión del individuo en la modernidad capitalista, escisión del productor sobre los productos del trabajo, escisión del hombre con la naturaleza humana y extrahumana, etcétera, por lo que bajo esta escisión sólo es posible una imagen caótica y fragmentada de la realidad social del hombre.

No obstante lo anterior, se debe reconocer a Sánchez Vázquez poner el acento, ya no solamente en las posibilidades de representación, sino también en el aspecto semiótico de las diversas posibilidades de la dialéctica de producción-apropiación de la obra de arte. Pero tal perspectiva apenas es esbozada por Sánchez Vázquez. En realidad, prevalece su interés por el estudio de las formas de representación y de construcción de sentido vinculadas al conocimiento y la verdad sobre lo real. Si bien es cierto que en el texto *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas* (1996), que reúne diversos ensayos, ponencias y conferencias de distintas etapas del desarrollo del pensamiento estético del autor, en algunos de ellos (sobre todo los que fueron escritos ya entrados los años noventa) se percibe cierto cambio de perspectivas sobre la obra de arte, por ejemplo, cuando analiza la estética de Galvano Della Volpe, el cual incluye en sus estudios el aspecto de la semiótica en el arte, por lo cual queda constancia de que Sánchez Vázquez tiene presente que el marxismo había descuidado el asunto de la forma y los medios de expresión del arte, sin embargo, en todas estas cuestiones el autor termina llevándolas o subsumiéndolas al terreno epistemológico.

Por ejemplo, cuando Sánchez Vázquez examina a Lotman, quien afirma que el

arte es un lenguaje secundario que, como todo sistema semiótico complejo y único, se construye sobre las bases del lenguaje natural y que como lenguaje secundario cumple una doble función: función comunicativa y función modelizante de lo real. Lo que llama la atención es que Sánchez Vázquez considera esta función la fundamental del arte cuando afirma:

El carácter secundario del arte es considerado por Lotman no sólo —como acabamos de ver— con su función comunicativa, sino también con respecto a su segunda función fundamental, que es modelizante, o generadora de modelos de lo real (1996: 38)

Es cierto que Sánchez Vázquez aclara acertadamente que, en cuanto a la generación o reproducción de modelos de lo real del arte, no se debe entender que reproducir sea lo mismo que copiar, lo cual implicaría recaer en la teoría del reflejo. Pero señala que “el arte, según Lotman, reproduce aspectos universales del mundo y a su vez lo singular”. Por lo tanto, pienso que al considerar el asunto de la universalidad y la singularidad de lo humano y ponerlo como la función fundamental del arte, Sánchez Vázquez sigue pensando que la función epistemológica del arte permite el acceso a lo universal humano, mientras que la función comunicativa y expresiva del arte, sin embargo, aparece subsumida a la función epistemológica.

Por último, haré un señalamiento crítico a Sánchez Vázquez que está relacionado con el anterior punto. En *Filosofía de la praxis* (1965) el autor hace la siguiente afirmación:

Toda praxis presupone una relación entre lo espontáneo y lo reflexivo, y dos niveles de ella, de acuerdo con el predominio de uno u otro elemento. Ahora bien, sin desconocer el papel de la espontaneidad, sobre todo, en la

la aportación de adolfo sánchez vázquez...

actividad artística, la praxis creadora se da sobre todo al nivel de la praxis reflexiva. (369)

Los dos niveles de praxis a los que Sánchez Vázquez se refiere son: primero, la praxis reflexiva, que contiene un grado de conciencia elevado y, segundo, la praxis espontánea que contiene un grado de conciencia baja o casi nula. Es cierto que el autor advierte que lo espontáneo puede estar en lo reflexivo y éste último también puede ponerse al servicio de prácticas reiterativas, con lo que queda en claro que nunca se debe dar un carácter absoluto y excluyente a cada una de las diversas prácticas (reflexiva, creadora, espontánea o reiterativa). Lo que llama la atención es que a partir del establecimiento de dos niveles de praxis, sobre todo en el arte, Sánchez Vázquez le confiera a la praxis reflexiva un estatuto de verdadera praxis creadora. Por lo que para el filósofo en cuestión lo verdaderamente creador en el arte está en que contenga dos momentos: carácter reflexivo e intencionalidad específica. Con lo que el papel del aspecto espontáneo de toda práctica artística queda relegado a un segundo o tercer término.

Ahora, por otro lado, es cierto que Sánchez Vázquez advierte que no se debe establecer una relación directa entre conciencia y creación, sobre todo cuando sostiene que:

[...] son igualmente falsas —por unilaterales— las tesis de una estética racionalista (del tipo de las estéticas clasicistas del siglo XVIII que establecen una relación directa entre conciencia y creación y las tesis de las estéticas que, partiendo del *Ion* de Platón, llegan hasta las estéticas surrealistas de nuestros días para ver en la creación artística una actividad inconsciente. (2005: 353)

Pero lo que llama la atención es que el autor desestime el valor de las estéticas que

él llama irracionalistas, con lo que pierde de vista que del dato que ofrecen los sentidos, del dato empírico o de lo que aporta el subconsciente, también el arte ofrece no sólo expresiones sobre lo real, fragmentarias y transfiguradas si se quiere, sino que además este arte también tiene una fuerza de comunicación y afirmación crítica. En suma, pienso que detrás de esta categorización en dos niveles de praxis para el arte, reflexiva y espontánea, existe un lado ilustrado de Sánchez Vázquez, no obstante sus críticas, como se vio arriba, a la estética de la ilustración, y no obstante su indiscutible aparato teórico marxista que se expresa en su método, así como el lugar que ocupa el concepto de praxis en su obra que tiene como criterio de verdad a la práctica misma, sin embargo, el lado ilustrado del autor está posiblemente en esta lugar que ocupa concepto de praxis en su obra, (entendida como la unidad de la actividad subjetiva y objetiva orientada a transformar algo mediante un fin trazado) y que al aplicar éste al arte de la misma forma que a al pensamiento teórico sea, quizá, la causa de esta postura que yo considero ilustrada.

Sin embargo, termino, las críticas que aquí planteo a Sánchez Vázquez poco le restan a sus aportaciones críticas a la estética marxista.

Referencias

- SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo (1965). *Las ideas estéticas de Marx*, México, Era.
- SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo (2005). *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI Editores.
- SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo (2004). *Estética de la recepción y estética de la participación*. México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.
- SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo (1996). *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, FCE.

JUAN JOSÉ MONROY GARCÍA, *LA IGLESIA CATÓLICA EN NICARAGUA. ENTRE EL PODER Y EL COMPROMISO CON LOS POBRES, MÉXICO, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO, 2012. 151 pp.*

El libro del Juan José Monroy García, *La Iglesia católica en Nicaragua. Entre el poder y el compromiso con los pobres* que hoy presentamos, es una investigación y análisis del papel de la Iglesia católica en Nicaragua, durante y después del triunfo de la Revolución Nicaragüense. Es necesario señalar que existen otros trabajos precedentes a éste, donde se incluye el *papel de los cristianos*, es decir, *no sólo de la jerarquía católica y de la catolicidad popular*, los cuales se vinculan con la teología de la liberación y muestran el compromiso solidario por la opción con los pobres, pero desde las particulares trincheras de los grupos u organizaciones religiosas cristianas.

La diferencia entre el texto de Juan José Monroy García y los precedentes que conozco —que sólo estudian la teología de la liberación en América Latina: en El Salvador, Nicaragua y el Perú—,

estriba en que el de Monroy García analiza la jerarquía de la Iglesia católica y los católicos en Nicaragua, con sus ambigüedades, inconsistencias y, la mayoría de la veces, su falta de compromiso con los desposeídos, con los marginados y los explotados, con “los más pobres de los pobres”, los trabajadores y trabajadoras urbanos, los campesinos y las campesinas, de una clase inerte ante las decisiones del poder de los dictadores, de las familias burguesas y de los cacicazgos mayormente vinculados con el poder imperial norteamericano, los cuales servían incondicionalmente a los intereses del capital transnacional.

De ninguna manera la investigación tuvo la pretensión de reflexionar sobre la teología de la liberación, sino, más bien, analizar histórica y socialmente una etapa de la de la jerarquía de la Iglesia católica, particular-

mente su papel durante la revolución y en la posrevolución. Es un trabajo comparativo de análisis y síntesis de las disertaciones de los principales representantes de la jerarquía de la Iglesia católica y de los teólogos de la liberación; a la vez analiza documentos y cartas pastorales de la Iglesia católica tradicional vinculada con el poder interno, con el norteamericano y con el del Vaticano; recupera material bibliohemerográfico publicado en Nicaragua y en otros países de América Latina y el mundo. La investigación se ubica en el contexto nacional nicaragüense e internacional de aquel momento histórico.

Se descubre y se muestra un pueblo transido de esperanza y de fe, que opta por la liberación, entendida como proceso, lo que se hace patente en sus cánticos, poemas y “misas campesinas”, a través de la solidaridad de personalidades católicas des-

de luchas, así como formas ideológicas de izquierda, socialista y liberal-socialista, opuestas al predominio de las formas autoritarias de la izquierda esclerosada y autoritaria, sectaria, acrítica e intolerante de la tradición marxista-leninista, allí donde la ausencia razonada y crítica no se daba nunca. Para buscar recuperar una izquierda latinoamericana más acorde con los tiempos, más negociadora y aglutinante, de la cual surgió el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), que buscó ir más allá de los apóstrofes adjetivantes, puestos por los doctrinarios comunistas, por la reacción y el gobierno norteamericano, que lo consideraban reformista, traidor, deformador del auténtico pensamiento revolucionario. Empero, el Frente se mantuvo firme mostrando madurez y originalidad revolucionaria.

El autor paso a paso muestra, de manera combinada y compleja, la trama en distintos escenarios, desde el horizonte singular revolucionario, como dirección colectiva del FSLN, por cierto una novedad dentro de la izquierda, porque pretendía superar la vieja burocracia de las ambiciones personales entre los miembros de los partidos comunistas y socialistas en el mundo. La pretensión era cambiar de raíz

la sociedad nicaragüense, con justicia y equidad solidaria con los pobres, lo que fue interpretado por muchos católicos sinceros como la terrenalización del espíritu y amor de Dios y de Cristo en la tierra, para distanciarse de la jerarquía de la Iglesia y de los teólogos tradicionales. Es la concreción de la lucha de los pobres por su liberación, a través de la violencia éticamente justificada, de la opción cristiana, y no exclusivamente católica: por los pobres, los marginados, desposeídos, opuesta a la jerarquía de la Iglesia y de los grupos del poder económico: liberales y conservadores que habían visto disminuido su poder político y económico con el triunfo de la Revolución.

Empero, es importante señalar que en la Iglesia se confrontan dos proyectos en íntima relación con los proyectos políticos. El primero optó por el compromiso con los pobres y se organiza en comunidades de base, coordinadas por sacerdotes y religiosas que se comprometieron y trabajaron con los necesitados, adquiriendo presencia entre los movimientos populares; el segundo es el de la Iglesia jerárquica, propia y asumida desde y con la clausura dominante de oposición conservadora y reaccionaria, que, según ella, rescata la

"espiritualidad cristiana", sin un compromiso ético práctico, pero alejada de la responsabilidad solidaria con el pueblo nicaragüense.

Al triunfo del Frente se rompía con una de las dictaduras más sanguinarias de América Latina, a la vez que se busca romper la hegemonía norteamericana. Ante esto, los Estados Unidos intentan revertir el proceso revolucionario, argumentando que era una política opuesta a la democracia, a la libertad y a la justicia solidaria para todos y para todas. Así, durante la década perdida de los años ochenta de América Latina, la política estadounidense justificó sus ataques en contra del gobierno revolucionario nicaragüense y apoyó la contrarrevolución y bloqueó económicamente a Nicaragua, a la vez que mina, a través de los "contras", los puertos principales y amenaza con la invasión a Nicaragua, bajo el señuelo de considerar a los sandinistas un grupo marxista-leninista autoritario que impedía el avance democrático, no sólo en Nicaragua, sino también en Centroamérica.

Esta idea de desprestigio del Frente adquirió consenso en las burguesías conservadoras de la sociedad de Nicaragua, en los grupos de derecha y, al mismo tiempo, las organizaciones contrarrevolucionarias endurecie-

ron sus ataques señalando el movimiento con los mismos calificativos que el gobierno norteamericano utilizó. Como corolario, los Estados Unidos y los grupos contrarrevolucionarios construyeron una falsa imagen de la democracia y de la libertad, lo cual era contrario a los hechos históricos; a través de la violencia y de la contrarrevolución, los grupos beligerantes atacaron a la población civil, destruyeron las formas agrícolas y productivas y crearon pánico entre la población nicaragüense.

Durante su estancia en el poder, el Frente presentó un proyecto de amplio compromiso social con sentido nacionalista: defensa de los recursos naturales, reforma agraria, un programa de vivienda popular, atención a la educación nacional, un amplio proyecto de alfabetización y de salud pública, lo que contó con el apoyo internacional.

Para el cumplimiento de estos compromisos, el FSLN ejerció el poder basados en tres premisas: la economía mixta, el pluralismo político y la unidad nacional, para ello integraron la idea keynesiana de un Estado benefactor, que buscara el salario social justo y la reforma agraria.

La economía mixta combina el sistema de cooperativas con el campo y con la

ciudad, así como con apoyos e incentivos económicos a los empresarios comprometidos con la Revolución, a la vez que impulsa la inversión y la pequeña y la mediana industria. Todo esto desmentía la honrada del gobierno estadounidense y de la contrarrevolución con respecto al gobierno sandinista, al considerarlo como marxista-leninista.

El texto muestra cómo se fue desgastando la imagen del gobierno sandinista ante las agresiones de los Estados Unidos y ante el clima de violencia generado por las tropas contrarrevolucionarias. Sumado a ello, los postulados del pluralismo político fueron violentados y se quebranta el Estado de derecho, y se atenta contra las libertades políticas y civiles y se ejercen formas y prácticas autoritarias; no se logra erradicar el burocratismo, la corrupción ni el abuso de poder.

Cuando el Frente Sandinista de Liberación Nacional pierde las elecciones en febrero de 1990, dejó asuntos sin resolver, como el de los bienes urbanos y rurales, que el sandinismo repartió durante su mandato, los que no fueron regularizados, y dieron pie a los reclamos de sus antiguos dueños, mostrando los abusos de algunos sandinistas, conocidos como la "piñata", y la apropiación

de propiedades por sacerdotes y religiosas progresistas, como por comunidades eclesiales base, asumieron un compromiso preferencial por los pobres, y se orientaron hacia la teología de la liberación, que en frecuentes ocasiones compartió ideas y aspiraciones con el sandinismo.

Habría muchos puntos que tratar sobre el contenido del libro de Juan José Mon-

roy García, *La Iglesia católica en Nicaragua. Entre el poder y el compromiso con los pobres*, pero son ustedes, lectores, los que habrán de descubrirlos, enriquecerlos, analizarlos y comentarlos.

Toluca, Estado de México,
17 de mayo de 2012
Mario Magallón Anaya

LUIS MARÍA CIFUENTES Y JOSÉ MARÍA GUTIÉRREZ (COORDS.). *FILOSOFÍA: INVESTIGACIÓN, INNOVACIÓN Y BUENAS PRÁCTICAS*, BARCELONA, GRAO, 2010, 184 pp.

Se puede innovar en la enseñanza de una disciplina, que a veces llega a ser tan compleja y rigurosa como la filosofía? ¿De qué manera se realiza la investigación en este campo de estudio? ¿Qué impacto puede tener la enseñanza de esta disciplina en sociedades democráticas como las nuestras? *Filosofía: investigación, innovación y buenas prácticas* nos brinda la respuesta a estas cuestiones; además, es el tercer volumen de la disciplina de filosofía que forma parte de la colección Formación del Profesorado. Educación Secundaria. La obra, constituida por una introducción y nueve capítulos, es una recopilación

de propuestas de distintos profesores españoles que tienen como objetivo brindar elementos, herramientas y materiales que no estaban considerados en la didáctica de la filosofía de la enseñanza tradicional ni en España ni en México, que ayudan al profesorado, no sólo a mejorar su práctica docente, sino también a reflexionar sobre ella para enriquecerla. Dado que el libro contiene una cantidad considerable de capítulos, me limitaré a retomar sólo los que me parecieron de mayor interés.

Capítulo 1: "La reflexión sobre la práctica docente como eje de la innovación y

la investigación filosóficas", de Luis María Cifuentes, IES Nuestra Señora de la Almukena, Madrid.

En el ámbito de la práctica docente, ¿es mejor la reflexión o la adquisición de modelos teóricos y pedagógicos? Luis María Cifuentes sostiene la tesis de que tanto en la formación inicial como en la permanente debe tener mayor importancia la reflexión sobre el quehacer docente que la exposición de modelos teóricos y pedagógicos, puesto que muchos de éstos se hallan fuera de contexto y ni siquiera son pertinentes para la actividad educativa. En este sentido, considera que la forma óptima de mejorar la

práctica del profesor es la reflexión y la crítica sobre lo que se lleva a cabo en el aula. Cifuentes propone el modelo de la investigación en la acción, que permite al profesorado renovarse y renovar su quehacer constantemente, gracias a la actividad crítica: entre más se investigue sobre la práctica docente, más innovación habrá en ésta; por ello debe existir una íntima relación entre la investigación y la innovación. En última instancia, el objetivo de la investigación educativa es mejorar la práctica docente.

Capítulo 4: "El saber de las imágenes: el uso de los audiovisuales en la enseñanza de la filosofía", de Mercè Coll, IES Flos i Calcat. Barcelona, Universitario Drac Màgic Barcelona.

Según Mercè Coll, se puede introducir el estudio de la realidad de las imágenes a través del análisis y del comentario de películas seleccionadas como recurso didáctico en la enseñanza de la filosofía. ¿De qué manera puede usarse el cine en la enseñanza de la filosofía? El uso que se dé al cine en el aula depende de la valoración que se dé a la imagen como discurso de la realidad; para Coll, de lo que se trata es comprender las razones, los criterios y los mecanismos que componen la obra fílmica, por ello insiste en que el trabajo docente se debe centrar en el proceso de significación que se

lleva a cabo a través de los recursos expresivos del cine.

Capítulo 5: "Filosofar con jóvenes", de Alejandro Sarbach, IES Josep Lluís Sert. Castelldefels, Barcelona.

Una de las preguntas que más importancia cobra en el ámbito de la enseñanza de la filosofía es: ¿Pueden los adolescentes filosofar? Alejandro Sarbach considera que puede existir una cierta identificación del adolescente con la filosofía, por lo que quizá en su discurso se pueden encontrar condiciones de posibilidad efectivas para el desarrollo de la investigación filosófica; en ese sentido, no se trata de silenciar al alumno en sus intervenciones, sino de aguzar la escucha. La escucha activa es el dispositivo didáctico que permite comprender el estar en el mundo de los jóvenes. Dicho dispositivo pretende generar condiciones de expresión del pensamiento y una devolución crítica de ese pensar; exige del docente un proceso de aprendizaje y de transformación de su actividad —por lo que se debe reducir o evitar el efecto obturador de la expresión del alumnado—, exige que se preste atención al modo, potencialidad, originalidad e incoherencia del discurso del adolescente y con ello generar espacios de investigación. Para Sarbach, escuchar a los adolescentes no implica dejar de lado los textos filosóficos, sino abrir

el discurso de la tradición filosófica para problematizarlo con ellos.

Capítulo 7 "El valor de la igualdad: el reto de la coeducación", de Elisa Favaro, IES Barrio de Bilbao, Madrid.

¿La filosofía puede ayudarnos a generar condiciones de igualdad de género en el aula y en la sociedad? Elisa Favaro considera que la filosofía es una herramienta útil que contribuye a la reflexión y a la crítica del sistema de sexo-género. El análisis de género permite cuestionar la validez normativa de ese modelo y denunciar su carácter ideológico, que justifica el poder hegemónico del hombre sobre la mujer. Favaro opta por lo que se llama "coeducación", que es una educación en la que todas las personas desarrollan sus potencialidades sin distinción de género; para lograrla son necesarios dos aspectos: en primer lugar, mostrar que la construcción de género es un proceso cultural que dicta pautas de comportamiento y normas que deben seguirse; y segundo, en el ámbito filosófico, mostrar las contradicciones entre la universalidad proclamada por el proyecto ético ilustrado y la realidad social que se vive. Para conseguir los objetivos de la coeducación, es fundamental realizar una crítica a los valores que cada género ha incorporado en el proceso de socialización, para

esclarecer cuáles pueden poseerse éticamente y cuáles no.

Capítulo 8: "Educar desde el conflicto: la mediación y la filosofía", de José Antonio Bimburo, IES Cánovas del Castillo, Málaga.

¿Por qué se hace necesario educar para la resolución de conflictos? Porque, según Bimburo, educar para la resolución de conflictos es educar para el diálogo, para la cooperación y para el consenso. Se educa para buscar soluciones, para escuchar lo que el otro tiene que decir; se educa para la democracia. Parte fundamental para llevar a cabo la resolución de conflictos es la mediación, que es un proceso de comunicación en el que las partes de un conflicto llegan a un acuerdo para solucionar su problema. Esto no podría llevarse a cabo sin la intervención de un tercero neutral que genera un espacio de libertad donde cada cual puede escucharse.

Balance final

Durante mucho tiempo el proceso de enseñanza-aprendizaje de la filosofía se ha visto dominado por una lógica binaria que coloca jerarquías

indisolubles que impiden cualquier tipo de vinculación entre aquellos que asisten al aula: profesor-alumno, saber-ignorancia, mandato-obediencia. En ese tipo de enseñanza tradicional, el profesor es un individuo que debe ser respetado y al que no se le puede cuestionar absolutamente nada de lo que diga; por tener el conocimiento, tiene el control sobre los que se adentran al insondable mar del saber; no existe diálogo, principal herramienta de la filosofía, ni posibilidad de réplica o reformulación de conceptos. Lo anterior permite a ese tipo de profesor tener como máxima que si el alumno no aprende, no es porque el profesor sea malo, sino porque el alumno no tiene la suficiente capacidad para comprender; la memorización de teorías y la resolución de engorrosos exámenes es la mejor forma de agilizar y comprobar el aprendizaje.

Filosofía: investigación, innovación y buenas prácticas representa un distanciamiento de las pésimas prácticas, como una vuelta de tuerca ante la enseñanza tradicional. Sitúa como su principal objetivo dejar de lado el saber-poder, erradicar las jerarquías y las figuras de

autoridad que entorpecen el diálogo y la cooperación. El docente no es aquel sabio omnipotente; es una persona que se ve ante la tarea de buscar medios, métodos y herramientas que le permitan, no sólo acercarse y comprender el ser en el mundo de los alumnos, sino también permitir y alentar su desarrollo como seres humanos íntegros, conscientes de su realidad social. Lograr esta tarea implica que el profesor tenga interés por su actividad; que tenga apertura para desarrollar vínculos por aquellos a quienes tiene a cargo y con quienes vive y convive; que cuestione constantemente su proceder en el aula para poder modificar aquello que no rinda frutos y reforzar lo que sí; que exista una reiterativa actividad transformadora.

La obra en su conjunto es una muestra de que en la enseñanza de la filosofía con los jóvenes cabe la posibilidad de tomar un rumbo distinto al tradicional. En la relación con el alumno no se trata de ser un erudito y apresar el mundo, sino de ser un compañero y redescubrir un mundo.

Juan Carlos García Fonseca
zero_april@hotmail.com

MARCELLO MUSTO (COORD.), *TRAS LAS HUELLAS DE UN FANTASMA: LA ACTUALIDAD DE KARL MARX, MÉXICO, SIGLO XXI, 2011, 252 PP.*

Este [Eckstein] pertenece a ese género de periodistas, nacidos con el crecimiento de la prensa obrera, que saben escribir de todo: derecho de familia japonés, biología moderna, historia del socialismo... de todo lo que haga falta. Estos polígrafos se mueven por todos los campos del saber con una descomunal seguridad que los investigadores serios pueden envidiar sinceramente. Y cuando les falta toda comprensión para el asunto tratado, la sustituyen produciéndose con osadía y petulancia.

Rosa Luxemburg (Una Anticrítica)

Fernández Buey sostuvo una vez en esta misma revista que uno de los problemas del marxismo del siglo xx había sido la gran cantidad de adolescentes petulantes que un día se llamaron marxistas y que al hacerse mayores atribuyeron a Marx sus propias tonterías de juventud. Tenía parte de razón el filósofo palentino, y catalán de adopción. Obviamente la propia ontogénesis de quienes se adscribieron alguna vez al marxismo es una gran fuente de incomprensiones del legado de Marx. Tampoco ayudaron a la difusión de la obra del viejo *moro* los ejércitos de "expertos" que proliferaron en la prensa partidaria y las organizaciones de los movimientos políticos de inspiración marxista, y es que, como dijo un poeta austriaco que no viene a cuento: cuando una mula pasa sobre un abismo, no la inquietan ni la profundidad, ni el misterio.

Así que bueno es recordar el sarcasmo lacerante de Rosa Luxemburg a propósito de los polígrafos, porque es, sin duda, uno de los ejemplos arquetípicos de la posibilidad de emplear creativamente el legado de Marx en lo teórico y en lo práctico.

Sin embargo, *Tras las huellas de un fantasma* va a poner el énfasis en la propia filogénesis del marxismo (o marxismos), situando en el centro de la problemática la misma edición, difusión y recepción de la obra de Marx. Y es que Karl Marx, a pesar de la enorme literatura generada, ha sido un autor mal conocido por sus seguidores y menos aún por sus detractores. Mal conocido porque ha sido sometido a esquematismos y vulgarizaciones graníticas, con el objetivo de justificar las razones de partido o las adhesiones fraccionarias. Mal

conocido porque la vulgarata determinista de su obra se convirtió en ideología de Estado al servicio de las necesidades de legitimación de la burocracia estalinista.

El libro que presentamos tiene su origen en el coloquio internacional que, bajo el nombre *Sulle Tracce di un Fantasma. L'Opera di Karl Marx tra Filologia e Filosofia* ("Tras las huellas de un fantasma. La obra de Karl Marx, entre la filología y la filosofía"), se celebró en Nápoles en abril de 2004, con el apoyo de prestigiosas universidades italianas. Un año más tarde, las ponencias presentadas por especialistas e investigadores de más de diez países se editaron en italiano con el mismo título de esta edición. La versión para el público hispanohablante, que ha agotado su primera edición en tan sólo un año, recoge una selección de doce textos relacionados con el pensamiento de Marx, su

recepción y difusión en diferentes países, más una entrevista con el historiador británico Eric Hobsbawm. Añaden también un prefacio del filósofo mexicano Gabriel Vargas Lozano y un capítulo escrito por Guillermo Almeyra sobre la tortuosa introducción de Marx en América Latina. Las nuevas versiones han sido coordinadas por Marcello Musto, cuya experiencia en estos menesteres viene garantizada por las excelentes publicaciones de *Karl Marx's Grundrisse* en 2008 o *Marx for Today* ese mismo año, ambas editadas por Routledge.

Siguiendo parcialmente la estructura del coloquio internacional, el libro se divide en tres secciones: (1) MEGA²: La nueva edición histórica crítica de las obras completas de Marx y Engels; (2) Investigación actual sobre el pensamiento de Marx y (3) *El capital*: la crítica incompleta. La primera parte del libro, que aborda la problemática de la edición de las obras completas de Marx y Engels, lo forman los escritos de Marcello Musto, Manfred Neuhaus y Gerald Hubman. La segunda sección, que trata sobre las investigaciones contemporáneas en el campo de estudios marxista, cuenta con los trabajos de Izumi Omura, Wei Xiaoping, Marcello Musto y Guillermo Almeyra. Finalmente, en la tercera sección, que gira en torno

al carácter inacabado de *El capital* de Marx, encontraremos los trabajos de Wolfgang Fritz Haug, Michel R. Krätke, Geert Reuten, Christopher J. Arthur, Enrique Dussel y Jacques Bidet.

Una de las claves de bóveda del libro son las nuevas lecturas e interpretaciones de la obra de Marx, a partir de la nueva *Marx-Engels-Gesamtausgabe* o MEGA². Y es que, a pesar de la amplia repercusión que el marxismo tuvo durante el pasado siglo, todavía hoy carecemos de una edición completa y científica de los escritos de Marx y Engels. Ciertamente es que no se puede entender la historia de la difusión y edición de las obras de Marx y Engels sin tener en cuenta la historia convulsa del movimiento obrero y sus organizaciones. La primera tentativa de publicación de las obras completas, la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA) no se inició hasta los años veinte del siglo pasado bajo el impulso de D. B. Riazanov, director del Instituto Marx-Engels de Moscú que, como señala Manfred Neuhaus, creó las bases histórico-filológicas de la tradición académica para la edición de las obras de Marx y Engels. Gracias al esfuerzo y a las competencias editoriales de Riazanov, en un clima cada vez más adverso, se logró editar una parte importante de los trabajos de juventud de Marx: *Sobre la crítica de la fi-*

losfía hegeliana del derecho público en 1927, los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y *La ideología alemana* en 1932. En 1933 se publicaron los trabajos preparatorios de *El capital*, como el *Capítulo VI inédito*; y entre 1939 y 1941, los *Lineamientos fundamentales de la crítica de la economía política*, conocidos popularmente como *Grundrisse*.

El principio del fin del proyecto de editar las obras completas de Marx y Engels, bajo estrictos criterios editoriales y filológicos, llegó en febrero de 1931, cuando Riazanov fue depuesto de la dirección del Instituto Marx Engels (IME) y expulsado del Partido Comunista tras ser acusado desde el Pravda de "proto-menchevique". Posteriormente fue falsamente acusado de organizar una conspiración menchevique y detenido junto con otros trece supuestos instigadores, entre los cuales estaba otra de las mentes más lúcidas del marxismo ruso, el economista Isaak Rubin.

Rubin, que había trabajado como investigador asociado al IME desde 1926, y que contaba con toda la confianza de Riazanov, fue obligado, tras ser sometido a durísimas torturas, a testificar contra su mentor. Después de sufrir el destierro, ambos serían ejecutados durante las grandes purgas estalinistas de finales de los años treinta. Así, los

seis volúmenes publicados entre 1931 y 1935 —que habían sido en gran medida preparados por Riazanov— lo hicieron bajo el nombre de V. V. Adoratskij, y en 1935 el proyecto editorial de la MEGA fue abandonado.

Por ello, el proyecto de la MEGA², iniciado en Alemania en 1975, en el que participan académicos de varias disciplinas y de diferentes nacionalidades (actualmente sin ningún tipo de tutela política) tiene una importancia y un alcance fundamental para el campo de estudios marxista. La publicación completa de todas las obras de Marx y Engels, en todos los niveles de su desarrollo, supone el acceso a una parte fundamental del legado de los pensadores alemanes hasta hoy inaccesible. La MEGA² se organiza en cuatro secciones: la primera incorpora todas las obras de los dos pensadores alemanes, artículos y borradores, excluyendo *El capital*; la segunda incluye *El capital* y los estudios preliminares desde 1857; la tercera sección está dedicada a la enorme correspondencia de Marx y Engels; mientras que el cuarto apartado anexa los extractos de estudio, anotaciones y comentarios al margen de Marx. Como es bien sabido, Marx adquirió en sus años de universitario el hábito de compilar cuadernos con extractos y resúmenes de los libros que leía. Este apar-

tado de la MEGA² incluye los extractos y anotaciones que reflejan el amplio espectro de los intereses de Marx: filosofía, arte, religión, política, derecho, literatura, historia, economía política, geología, mineralogía, agronomía, etnología, química, física... De los 114 volúmenes proyectados, ya se han publicado un total de 58, 18 a partir del reinicio del proyecto en 1989, cada uno de los cuales está formado por dos libros: el texto, más el aparato crítico.

Tras las huellas de un fantasma es una lectura obligatoria para especialistas e investigadores del campo de estudios marxistas que quieran profundizar en la turbulenta historia de la edición y difusión de la obra de Marx, así como en el estado actual de las publicaciones de la MEGA² y las investigaciones internacionales asociadas a este amplio proyecto editorial. Esta problemática queda recogida en la primera parte del libro. En su segundo apartado le permitirá conocer el farragoso camino de difusión histórica de la obra de Marx en diferentes países, como Japón, China o América Latina. Por último, el tercer apartado de *Tras las huellas de un fantasma*, dedicado a *El capital*, es quizá la sección más ardua para un lector no especializado, pero es también una oportunidad de aprender con los textos de algunos de los especialistas

internacionales más destacados. Uno de los ejes de esta sección, y que surge de los trabajos en torno a la MEGA², es la de romper el mito de que *El capital* es una obra acabada, monolítica o completamente sistemática que agota el objeto de estudio y deja cerrada todas las problemáticas. Este apartado presenta también varios trabajos de miembros representativos de *New Dialectics*, como Christopher J. Arthur, que aborda la intrincada relación entre *El capital* de Marx y la *Lógica* de Hegel, o Geert Reuten. Este último propone una lectura novedosa del primer volumen de *El capital* y realiza un análisis crítico con las teorías del valor marxistas fundadas sobre el *trabajo abstracto corporizado*, que considera como un residuo del naturalismo y de las concepciones fisiológicas del trabajo de la economía clásica. Estos autores tienen el mérito de haber reavivado el debate teórico sobre la forma valor, el trabajo abstracto y la relación entre Marx y Hegel. Pero es justo señalar que sus planteamientos han originado también numerosas críticas dentro del campo de estudios marxista, recogidas parcialmente en la revista *Historical-Materialism*, y en la que han participado autores tan relevantes como Andrew Brown, Alfredo Saad-Filho, Roberto Finelli, Ben Fine, Costas Lapavistas, Dimitris

libros

Mitroukakis, Alex Callinicos o Guillermo Carchedi. Enrique Dussel, en su interesante trabajo *Hegel, Schelling y el plusvalor*, aborda dos temas sobre la siempre problemática relación entre Marx y Hegel. Primero, que la crítica de la economía política de Marx desarrollada en *El capital* tiene muy presente el marco teórico de Hegel, en especial de su *Lógica* y que se manifiesta en el desenvolvimiento categorial del valor. Y segundo, que en la relación de Marx hacia Hegel hay una ruptura bajo la influencia de Schelling, que permitió reconstruir el sistema de categorías hegeliano sobre la base del trabajo vivo como la *fuerza creadora* del valor, del plusvalor y, en consecuencia, del *capital*.

Tras las huellas de un fantasma también es un libro de gran utilidad para aquellos que quieren aproximarse y aprender a pensar con Marx, porque siempre es necesario deshacer los prejuicios de sus

adversarios o las mitologías de sus simpatizantes. Marx no fue solamente uno de los teóricos sociales que mejor supo captar y exponer la moderna sociedad burguesa, sino que también fue un gran teórico del socialismo moderno, enfrentado en su momento a las veleidades del socialismo de Estado, de Ferdinand Lasalle. Como sostiene Wolfgang Fritz Haug, la obra de Marx conserva su contemporaneidad porque puede entenderse, "no como un dogma sino como un proyecto teórico-práctico abierto". Un Marx necesario para la lucha por la emancipación que sigue vigente para abrir problemáticas, para aprender a preguntar y que, sin ningún tipo de duda, es mucho más rico, complejo y desarrollado de lo que barruntan sus detractores y seguidores. Y es que la obra de los grandes pensadores siempre es más grande que su propio mito.

Finalmente, una de las reflexiones obligadas y ur-

gentes de la lectura de *Tras las huellas de un fantasma* es la imperiosa necesidad de aunar fuerzas para impulsar la traducción al castellano de la MEGA², así como las nuevas investigaciones que están floreciendo a su alrededor (*Marx-Engels-Forschung*, por ejemplo). Un primer paso para ello sería reforzar la presencia de los investigadores hispanohablantes en el comité científico de la MEGA² que, por lo que conozco, sólo está representada por el español Pedro Ribas. Un segundo paso sería preparar la traducción al castellano de las obras fundamentales de la nueva MEGA². Desde luego que se trata de una tarea editorial titánica que sólo podrá ser posible con el esfuerzo común de los principales investigadores marxistas de la comunidad académica de habla hispana, de los espacios de estudio marxistas que han proliferado en los últimos años y de la valentía editorial.

Xabier Gracia

ANÁLISIS DE LOS CURRÍCULOS DE FILOSOFÍA EN EL NIVEL MEDIO EN IBEROAMÉRICA, MADRID, ORGANIZACIÓN DE ESTADOS IBEROAMERICANOS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (OEI), 1998, 301 pp.

Antes de pensar en que atendería que reseñar este texto, estaban ya dando vueltas en mi cabeza una serie de persistentes preguntas: ¿Por qué dejar la enseñanza filosófica hasta una etapa avanzada de la educación? ¿Por qué tiene aún tan poca resonancia la filosofía para niños? ¿Qué se ha hecho en el nivel internacional sobre la situación de la filosofía? ¿Cuál es la situación de la filosofía a finales del siglo xx y principios del xxi? Este texto hace una investigación que responde una parte de esas preguntas, sin embargo, de él surgen más cuestiones.

El *Análisis de los currículos de Filosofía en Iberoamérica* se organizó por regiones de países de la siguiente manera:

- *Países de Centroamérica y el Caribe:* Costa Rica, Cuba, República Dominicana, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá y Puerto Rico. Primera reunión subregional llevada a cabo del 23 al 25 de febrero de 1998, en

Santo Domingo, República Dominicana.

- *Países del Cono sur, España y Portugal:* Argentina, Brasil, Chile, España, Paraguay, Portugal y Uruguay. Segunda reunión subregional llevada a cabo del 12 al 14 de mayo de 1998, en Mar del Plata, Argentina.
- *Países andinos y México:* Bolivia, Colombia, Ecuador, México, Perú y Venezuela. Tercera reunión subregional llevada a cabo del 27 al 29 de mayo de 1998, en Lima, Perú.

El texto inicia con una Introducción general del estudio realizado; cada subregión concluye con un análisis de su bloque correspondiente. Terminando las subregiones, se hizo un análisis general del estudio, y al final del libro se agregaron cuatro anexos: primero, "Equipo técnico", luego el cuestionario que respondió cada país para llevar a cabo el estudio, en el que las 52 preguntas que lo componen dieron lugar a los ejes te-

máticos centrales que se repiten en el análisis de cada país. Estos son esencialmente:

1. Estructura del sistema educativo
 - 1.1 Estructura
 - 1.2 Ubicación de la Filosofía en el sistema educativo
2. El currículo de Filosofía.
 - 2.1 Fundamentos y objetivos
 - 2.2 Contenidos
 - 2.3 Metodología
 - 2.4 Materiales y recursos
 - 2.5 Evaluación
3. Papel de la enseñanza de la Filosofía en la formación científico-tecnológica y ético-política
 - 3.1 Filosofía, ciencia y tecnología
 - 3.2 Filosofía y racionalidad práctica: relación con la cultura y la actualidad
4. Ámbitos colaterales
 - 4.1 Formación, actualización y promoción del profesorado
 - 4.2 Evaluación de la calidad de la enseñanza de la Filosofía

4.3 Prospectiva del currículo y de la enseñanza de la Filosofía

Después, los anexos siguen con los participantes en las reuniones subregionales y, por último, la documentación oficial consultada.

De primera instancia me pareció, al leerlo, que se trataba de un texto algo obsoleto debido a que el estudio se realizó hace catorce años, sin embargo, al profundizar en él, uno puede llegar a darse cuenta de dónde provienen las deficiencias educativas que, vigentes a finales del siglo xx, traen consigo consecuencias que hoy día suelen ser muy controversiales y que desembocan en esos planes, reformas y proyectos curriculares de las naciones, fundamentados en las necesidades del siglo pasado, y que, si reformulados están, no responden a las nuevas necesidades de globalización, inflación poblacional, contexto social, y mucho menos a los verdaderos intereses de los jóvenes. ¿Alguna vez nos preguntamos qué tan bien calificada está la educación en nuestro país, o en los países iberoamericanos?

Por cuestiones de brevedad, no es oportuno hablar aquí profundamente del sistema educativo de cada país, destaco las más importantes; a mi parecer, es un libro importante por su composición y su objetivo con respecto al

continente americano, que todo aquel que esté interesado en el fenómeno de la educación filosófica, en la enseñanza, transmisión, acumulación del conocimiento, pedagogía, docencia o como se le quiera llamar, debe leer.

Se argumenta que es apropiado transmitir la reflexión filosófica, sus problemáticas, cuestiones, pensamiento, tendencias y corrientes de la filosofía, hasta que haya cierta asimilación de información por parte de los alumnos. Personalmente difiero un tanto de ello, ya que, a mi parecer, la forma de vida que integra el preguntarse por el ser humano, por el mundo y por la existencia, no debe estar limitado por las edades, mas dejaré para adelante la perspectiva y la reflexión a la que me llevó el *Análisis de los currículos*. A continuación resalto las cuestiones de mayor relevancia en los sistemas educativos de los veinte países iberoamericanos y los dos países europeos de los que el texto informa:

Para empezar, tiene plena importancia recalcar que para el año 1998 hay tres países que no tienen ningún tipo de relación en sus currículos con la Filosofía, ni como licenciatura ni como parte de sus fundamentos educativos institucionales, estos son: La República Dominicana, El Salvador y Puerto Rico. ¿Por qué no hay educación filosófica

en estos países? En el caso de la República Dominicana, la educación se fundamenta en los principios cristianos evidenciados por el libro del Evangelio, que aparece en el escudo nacional, y por el lema de la nación: "Dios, patria y libertad". En El Salvador, la enseñanza de la Filosofía fue suprimida en 1995, por la reducción de materias y por ser considerada poco didáctica. Para el caso de Puerto Rico, no hubo representante en la reunión de la subregión, debido a la escasez absoluta de la Filosofía en el sistema educativo. Sin embargo, la primera reunión subregional se celebró en la República Dominicana, con el propósito de llevar la filosofía a donde no la hay. Desconozco cómo están esos países en la actualidad con respecto a la filosofía.

Todos los países tienen, al menos, una Ley Orgánica promovida por la Constitución, o por las instituciones, ministerios o secretarías que hacen de la educación un derecho ciudadano, sin distinción de clases y con igualdad de oportunidades para todos. El hecho de que ello no se realice como se plantea, está oscilando entre la laicidad, las religiones y doctrinas, la gratuidad y la privacidad de ese supuesto derecho educativo. Así es que la educación se va inclinando por distintas tendencias o enfoques en distintas ideologías: serenas

o reales, positivas o imparciales. Costa Rica, por ejemplo, cuenta con un sistema educativo gratuito para preescolar. Me llama la atención que es un país con un enfoque particular en la atención al desarrollo adecuado de la potencialidad de las niñas y los niños en lo social, afectivo, psicomotor emocional e intelectual. Ahí se encuentra, creo, la clave para una buena formación de las cuestiones filosóficas desde temprana edad en las primeras etapas educativas, en las que a los pequeños no se los limite a preguntar de todo y por todo (siguiendo a M. Lipman y su *Filosofía para niños*). El programa educativo de Costa Rica tiene fundamento filosófico en todos sus niveles y etapas, sin embargo, formalmente la materia se lleva cuando los alumnos tienen 17 años, en el bachillerato diversificado.

En Nicaragua las bases sociológicas de la educación buscan también que los niños y las niñas aprendan el diálogo, el consenso mutuo, la tolerancia, la cooperación y el desarrollo de su capacidad de actuar y decidir de manera libre, pero responsablemente, ante los derechos de los demás. La educación busca preparar a los niños para afrontar un mundo de crisis de valores, rescatando el valor familiar.

Asimismo, España pone como objetivo primero y fun-

damental de la educación proporcionar a los niños, a las niñas y a los jóvenes de uno y otro sexo una formación plena, que les permita conformar su propia y esencial identidad. España garantiza el sistema educativo para todos los españoles.

En Cuba, *"la educación es función del Estado, y en ella participa toda la sociedad"*.¹ Toda la enseñanza, inspección, desarrollo de programas y didáctica de las asignaturas filosóficas en Cuba se encuentra a cargo del Departamento de Marxismo-Leninismo que son las doctrinas primordiales que rigen a la isla, y que se pretende que los ciudadanos adquieran conocimiento acerca de los elementos centrales de la Revolución cubana. Estrictamente se enseña el pensamiento dialéctico-materialista con sus autores específicos, además de los autores nacionales que son considerados héroes patrios. (José Martí y Fidel Castro).

Brasil tiene una perspectiva ética piagetiano-kantiana. En Ecuador el sistema educativo pretende que el alumno comprenda las metas y desarrollos de la ciencia y de la tecnología, así como la valoración del aporte científico y tecnológico de los pueblos indígenas (cultura inca, maya, azteca, y las culturas indígenas del Ecuador).

En Paraguay no existe Ley Orgánica de Educación;

sin embargo, la educación y su organización es responsabilidad esencial del Estado, y la Iglesia católica tiene protagonismo en el sistema educativo, el que es visto como una decisión estratégica, ya que se considera palanca vital para la producción de riqueza. Al parecer, es el único país que tiene un texto oficial para la enseñanza de la filosofía, éste es un manual del padre Chignaglia.²

Los pocos países que se enfocan en la enseñanza de la Filosofía durante una edad temprana son: Brasil, a la edad de 11 años en el área de Ética en la etapa de enseñanza media; Argentina, a la edad de 13 y 14 años en Formación Ética y Ciudadana, en la etapa de educación general; Ecuador, ofrece la materia de Desarrollo del Pensamiento, en la educación básica para los jóvenes de entre 13 y 15 años y Nicaragua, que tiene Especialidad de la Formación Docente, se enseña la materia de Ética a los alumnos de 14 años. No obstante, en esas naciones la educación filosófica se retoma en los estudios más avanzados de los jóvenes. El resto de los países de las tres subregiones deja la enseñanza de la Filosofía para una edad de entre los 15 y los 18 años, que es cuando generalmente acaba la educación media, para continuar con los estudios superiores o universitarios. Se ar-

gumenta que es una etapa de la vida de adolescentes y jóvenes en la que la recepción de información es mucho mayor y, por tanto, la asimilación y el procesamiento de los temas es mayor y más fácil, debido a los conocimientos adquiridos con anterioridad, pues se considera que el estudiante debe solidificar su formación y prepararse para el mundo de la vida y el trabajo a esa edad. *¿Cuándo se debe enseñar Filosofía? ¿Cuándo se debe formar curricularmente?* Los 22 países participantes del análisis tienen una tendencia educativa que pretende formar la conciencia crítica e histórica, reflexiva y lógica, ética y política con propiedad, en la buena utilización de los términos para el análisis, la discusión, la expresión filosófica oral y escrita, así como la búsqueda de información con evaluación crítica que inspire en el alumno la identificación con su nación, además de obtener valores universales para la formación de ciudadanos productivos.

En Argentina, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile,³ Ecuador, España, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Paraguay, Portugal, Uruguay y Venezuela las asignaturas filosóficas, que van desde Introducción a la Filosofía, pasando por Lógica, Ética, Antropología Filosófica, Fundamentos del Pensamiento Filosófico, Eco-

logía y una que otra materia afín al tema, tratan de relacionar la literatura, la sociología, la psicología, el pensamiento prehispánico y otras materias afines con los fundamentos filosóficos. Algunas materias tienen un carácter de obligatoriedad, mientras que, a la vez, otras asignaturas filosóficas tienen también carácter optativo para sólo dos naciones, como son Argentina y México. Esto depende del nivel educativo en el que se imparten, así como de la elección que hace el alumno al ingresar a un bachillerato especializado en tecnología, humanidades, artes, ciencias, etcétera.

Para la práctica de la docencia, Bolivia, Panamá, Paraguay, y Uruguay no exigen a su profesorado un título universitario; los países restantes sí lo exigen. Empero no todos tienen que ser necesariamente títulos en Filosofía, pueden ser en Pedagogía o áreas afines al humanismo. El cuestionario realizado por la OEI pregunta si existe algún tipo de orientación para la docencia, es decir: seminarios, conferencias o supervisión. En Cuba, la evaluación diagnóstica también se hace para el profesorado. En Argentina existe un sistema permanente para la formación de profesores, éste incluye innovaciones psicológicas y tecnológicas. En el sistema de Chile, los profesores se actualizan con

innovaciones psicopedagógicas y tecnológicas. En España hay promoción académica y económica para todas las asignaturas. España cuenta con un método de enseñanza de la filosofía de la que es fácil percatarnos que España tiene características propias que la diferencian, en cierto modo, de su contexto europeo. En Colombia, con respecto al estímulo o promoción de los docentes, cada año los veinte educadores estatales mejor evaluados del país, y que cuenten con un mínimo de diez años de servicio tendrán, como estímulo a su trabajo, un año de estudio sabático.

Venezuela ofrece cursos permanentes de capacitación a todos los profesores de todos los niveles educativos, y posibilidades de seguir estudios de posgrado. En México se decide estimular y otorgar distinciones a los educadores que se destaquen en sus labores docentes, así como la promoción de educación en el nivel de licenciatura a todos los profesores que aún no la tienen.

¿Cuál es otro tipo de materiales y recursos de los que se ayudan los currículos?, pregunta la OEI. En Cuba se sirven del cine, de las revistas y de otro tipo de publicaciones. En Portugal se permiten como recurso las visitas y los viajes de estudio, la colaboración en tareas, como la organización en una biblioteca filosófica o

en una hemeroteca o en una videoteca o en la producción de material didáctico. Existe en España la implementación de recursos periodísticos, videos, enciclopedias temáticas, textos literarios y representaciones teatrales. En Brasil no hay materiales ni recursos específicos como en el resto de los países, pero hay libertad de cátedra para profesores y alumnos.

En general, las principales preocupaciones de los países estudiados abogan por la permanencia de los valores nacionales, pero también por la permanencia y la adopción de valores universales. Las naciones que tienen preocupación por su identidad nacional, realidad multilingüe, multiétnica y pluricultural, así como por los procesos históricos contemporáneos son: Argentina, Guatemala y Paraguay —que reconoce dos idiomas oficiales (español y guaraní)—. De ello deriva una serie de problemas, ya que no siempre es fácil la transmisión de los conocimientos en la adaptación a las otras lenguas. Bolivia también participa de esta postura, en la que hay una preocupación por el pluralismo étnico y la educación bilingüe; así como Ecuador, que orienta su educación al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural. Me llama la atención su enfoque filosófico, ya que el Ecuador

pretende que se estudie el pensamiento y la filosofía indígena como algo propio, diferente y anterior al pensamiento occidental. Esto es debido a que hay un alto índice de población indígena en el Ecuador. En México se promueve también el conocimiento de la cultura prehispánica para identificar los valores que expliquen la identidad nacional, y encontrar sentido a la propia historia.⁴

Finalmente, México tiene un enfoque particular para mí en esta reseña, ya que por ser éste el país donde llevamos a cabo nuestro Seminario de Enseñanza de la Filosofía, resulta que el texto indica los antecedentes que llevaron al país a la creación de la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS), ya que hubo modificaciones a finales de 1980 y principios de 1990; sin embargo, en el año 2008 se llevó a cabo la RIEMS, en la cual se excluyen algunas materias humanísticas en las instituciones dependientes de la Secretaría de Educación Pública, argumentando que no se están excluyendo, sino que más bien su practicidad y teoría fundamenta todo el resto de las asignaturas (en ámbitos competitivos, filosofía productiva, etcétera). Está claro que en el fondo resultan cuestiones de conveniencia, ya que en la reforma anterior, en la modificación educativa,

la Filosofía aparecía como una materia obligatoria y esencial para toda la población mexicana. Como lo fue el positivismo que, a pesar de todo el empeño que se puso en este tipo de formación, fracasó.

Para concluir, ¿cuáles son las conclusiones o la propia finalidad del texto? ¿Cuál es la importancia del texto como antecedente de la situación de la filosofía del siglo XXI? El texto propone una renovación de los currículos filosóficos para que la filosofía tenga un papel socialmente relevante, consultando a las personas que tienen el gusto y el amor por el que hacer filosófico, ya que la filosofía tiene muy poca presencia en los planes de estudio nacionales. La filosofía se encuentra aislada, sin poder relacionarse con otras áreas, como las ciencias biológicas y de la naturaleza, así como con las económicas, administrativas o de las ciencias sociales.

Reflexionar filosóficamente significa analizar los supuestos y los fundamentos de nuestras creencias, las formas de vida que son patrones a seguir, especialmente de aquéllas en que se articula nuestra concepción del mundo y que, debido a eso, sirve de base para la actividad humana, así como para reconocer cuál es la tendencia y, en el fondo, las verdaderas pretensiones a las que se van di-

rigiendo nuestras naciones, y con las cuales nos conducen; pues todas las subregiones especializadas pretenden dar a sus ciudadanos una educación científico-tecnológica y cívico-política, pero, de fondo, también puede interpretarse el texto, como un pretexto para ir releyendo cada vez más la utilidad de la filosofía. Como sugerencia al texto está la ampliación de la carga horaria para las asignaturas filosóficas; es decir, que exista una impregnación de la filosofía en todas las áreas del conocimiento. También se sugiere como como requerimiento indispensable: la titu-

lación de todo el profesorado que imparta la materia de Filosofía, así como la promoción de reuniones, simposios, publicaciones, cursos comunes, nuevos materiales y recursos didácticos para los profesores de Filosofía en Iberoamérica. También hay que fomentar en los jóvenes el interés natural por las cuestiones que han cambiado el destino de la humanidad para que no piensen que ese conocimiento tan bello que es la Filosofía como una herramienta inútil, que no sirve para ningún fin práctico ni monetario.

Ana Grisel Feerman García

Notas

- ¹ Análisis de los currículos de Filosofía en el nivel medio en Iberoamérica, oei, p. 29.
- ² Sacerdote salesiano de origen paraguayo.
- ³ Chile se encontraba en medio de reformas educativas al momento de la realización de el estudio.
- ⁴ Hay que seguir preguntándonos, como bien lo hizo la oei: ¿La filosofía debe seguir manteniendo un tipo de liderazgo intelectual social o moral en los ámbitos sociales o institucionales? ¿Qué interés cognitivo y ético puede conservar aquella vieja dama grecolatina ante los ojos de nuestros estudiantes, si no se hace el esfuerzo de presentársela de un modo atractivo e interesante?

TAKING SOCIALISM SERIOUSLY [TOMANDO
EL SOCIALISMO SERIAMENTE], EDITADO POR
ANATOLE ANTON Y RICHARD SCHMITT, EE.
UU., LEXINGTON BOOKS, 2012.

Anatole Anton y Richard Schmitt, profesores de San Francisco State University y de Worcester State University, respectivamente, así como fundadores de *Radical Philosophy Association* en los Estados Unidos, publican ahora este libro con diez ensayos en los que se reflexiona nuevamente sobre el tema del socialismo. La primera reflexión fue mediante el libro, también colectivo, publicado tanto en inglés como en español bajo el título, *Hacia un nuevo socialismo* (Barcelona: El Viejo Topo, 2011) y que tuve el honor de prologar.

Anatole y Richard, viejos amigos de *Dialéctica*, consideran en el prólogo que el capitalismo no ha cumplido ninguna de sus promesas; la diferencia entre ricos y pobres es cada vez más profunda, los resultados electorales son cuestionables; la corrupción pública crece; la moribunda democracia, al igual que la economía, ascienden y colapsan. El capitalismo no trajo seguridad ni paz, ni en casa ni fuera de casa y, en cambio, nos envuelve en interminables guerras y masacres. Cada

día hay una intensa amenaza al medio ambiente y a la supervivencia humana en la tierra. Lo mismo pasa con los problemas de raza e igualdad de género.

“Abrumados por estas realidades, pensamos que el socialismo es claramente lo que el mundo necesita —dicen en el prólogo— pero al mismo tiempo encontramos que la literatura anticapitalista tiene poco que decirnos sobre las características detalladas de una sociedad socialista”. Es por ello que convocaron a un grupo de investigadores y activistas para abordar esta importante temática.

En general, cuando se pregunta sobre el socialismo —siguen diciendo en el prólogo—, la respuestas son fantasías o *wishful thinking*. Lo que se requiere es definir las “instituciones alternativas que puedan ser construidas en el presente”. No sólo debemos preguntarnos cómo imaginamos un mundo mejor, sino cómo lo vamos a construir mediante un proceso de reconstrucción de nosotros y de nuestras relaciones sociales.

El socialismo ha estado en la agenda por cerca de doscientos años. Empezó siendo una lucha por una sociedad basada en la cooperación, en la igualdad económica y en los derechos políticos. Asociado con la teoría marxista de la historia, el socialismo devendría en el estado futuro que seguiría al capitalismo una vez que “dicho modo de producción llegara a su inevitable desaparición”.

Aquí hay un primer problema que sería interesante analizar, diría por mi cuenta. En el Marx maduro, a diferencia del Marx joven influido por Hegel, no habría un “inevitable”, sino que habría la alternativa de “socialismo o barbarie”.

El socialismo llamado realmente existente, bajo el modelo de la URSS, devino lo opuesto a una sociedad en la que los medios de producción son privados. Por diversas razones, el Estado se convirtió en propietario y director de la economía. Esta concepción fue puesta en práctica por diversos experimentos socialistas que fallaron desastrosamente. Por mi parte diría que

familias que reprodujeron el autoritarismo.

Nadie puede desmentirlos porque son hechos. Lo que pasa es que: 1) muchos socialistas no profundizaron en el legado de Marx que, en su etapa madura, insisto, no sostiene un determinismo. Hobsbawm demostró, en su prólogo a los *Formen* (Formaciones económicas precapitalistas, texto que integra los *Grundrisse*), que Marx no sostenía una filosofía de la historia y que, por el contrario, el desarrollo histórico era para el clásico, desigual y combinado. De lo que no cabe duda es que muchos de los seguidores de Marx se equivocaron en sus predicciones y aun Marx mismo desestimó la capacidad de supervivencia del capitalismo, a pesar de que ya hubiera llegado a una contradicción mayor entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción que exigían un cambio. La clave aquí estuvo en que, por un lado, se desarrolló la política keynesiana que permitió suavizar las contradicciones entre ricos y pobres (estrategia que ahora se está eliminando por medio del neoliberalismo), la corrupción de los dirigentes de las clases trabajadoras (que en el caso de México se les convirtieron en partes integrantes del poder mediante el corporativismo) y los intensos procesos de enajenación que se vieron super-

lativamente aumentados por la introducción de las nuevas tecnologías en la información y comunicación controladas por grandes transnacionales.

Los autores del prólogo consideran que la concepción del socialismo asociado con la teoría marxista tradicional de la historia (yo diría, con esta teoría marxista mecanicista y economicista a la que no puede ser reducida toda la teoría marxista que incluso se encuentra en contra de estas posturas) ha perdido legitimidad. “Pensando sobre el socialismo y habiendo sido asociado estrechamente con la teoría marxista, ésta se encuentra desorganizada.

Por otro lado, los prologuistas siguen diciendo que muchos teóricos de hoy siguen a Eduard Bernstein y niegan la inevitabilidad del colapso del capitalismo, confiando en que se producirán cambios mediante la democracia, tal y como se está practicando en el capitalismo y, por lo tanto, afirman que si no se espera que caiga el capitalismo, es altamente improbable que se sustituya por el socialismo. Por lo tanto, los proyectos anticapitalistas deben orientarse: en vez de tratar de organizar una concepción entera de la nueva sociedad, “nuestra tarea como enemigos del capitalismo es desarrollar proyectos que puedan restringir la dominación del capitalismo

posiblemente aquí está una de las claves del problema: por un lado, Marx no desarrolló una teoría sobre lo que sería el socialismo, sino tan sólo expuso algunas ideas que deberían haber sido recreadas por aquellos que intentaron fundar el socialismo. El análisis de lo que ocurrió en la crisis de lo que ocurrió en la propiedad privada de los medios de producción y pasó a ser administrada por el Estado, sin embargo, este Estado no fue democrático y, por el contrario, se volvió burocrático. Aquí el problema es ¿por qué se volvió burocrático y dictatorial?

“Las teorías dominantes sobre el socialismo derivaron de la filosofía marxiana de la historia que hizo predicciones claramente falsas”. El ejemplo que ponen los editores del libro es que, desde el siglo XIX, los socialistas predijeron el inminente colapso del capitalismo y la victoria de la clase trabajadora. Ninguna de las dos predicciones ha ocurrido. De igual modo, los socialistas recomendaron estrategias que no funcionaron; organizaron sindicatos que se volvieron anticomunistas; organizaron partidos socialistas que devinieron soportes incondicionales del capitalismo; hablaron de solidaridad internacional y ésta se terminó con la primera guerra mundial; crearon escuelas y

y sus valores". No se puede cambiar todo y menos en un periodo corto. Los enemigos del capitalismo deben tener una enorme inventiva en pensar los cambios específicos que hay que llevar a la práctica.

Si no pensamos el socialismo en concretas encarnaciones, nuestras descripciones pueden permanecer utópicas. Necesitamos preguntarnos sobre estrategias concretas de transformación; pensar cómo construir las instituciones socialistas y cómo hacerlas viables; tomar nota de las propuestas para actuar en contra de los efectos nocivos del capitalismo en lo económico, en lo político, en lo social y en lo ecológico. Necesitamos comprometernos en la resistencia concreta.

Los dos temas fundamentales son: la naturaleza del socialismo y la transición del capitalismo al socialismo.

En el prólogo al libro, los editores condensan, en breves tesis, lo desarrollado ampliamente por los autores de los ensayos:

Richard Schmitt, ha publicado libros y artículos sobre Marx, Engels, Heidegger, la alienación y la teoría política en general. Su texto se titula "25 cuestiones sobre el socialismo" y plantea y responde a una serie de preguntas muy pertinentes para el debate actual, algunas, por cierto, relacionadas con situaciones

propias de los Estados Unidos.

Plantea qué es el socialismo y qué forma tomará la transición. Dice que no es suficiente hablar de democracia en términos generales y que es necesario marcar la diferencia con la llamada "democracia" bajo el capitalismo.

Milton Fish, profesor emérito de Indiana University, ha escrito sobre metafísica ética y política. Ha propuesto la noción *public goods* (bienes públicos) como parte central de la ética. Su texto "En defensa del marxismo" sostiene que el socialismo no es meramente un medio para terminar con los daños económicos del capitalismo. Se opone a la idea de describir el socialismo hablando exclusivamente de todo lo que es bueno y noble. El socialismo es necesario y urgente, ya que el capitalismo se dirige al desastre. Hay que construir la cohesión social promoviendo la democracia en diferentes áreas de la vida. Hay que adelantarse al colapso

David Schweickart, profesor de Filosofía en Loyola University, Chicago. Su último libro se titula *After Capitalism*. En el socialismo las decisiones tendrán que extenderse hacia la economía y el mercado de bienes y servicios. No habrá mercado del trabajo o de inversión de capital. Los trabajadores serán propietarios y directores de sus lugares

de trabajo. Habrá un proceso político democrático en la toma de decisiones.

Ann Ferguson, filósofa feminista, profesora emérita en la Universidad de Massachusetts, Amherst, es autora de varios libros. En su colaboración titulada "Romantic Couple Love, the Affective Economy, and Socialist Feminist Vision" considera que en el capitalismo hay obstáculos para la igualdad de género. Dice que hay diferentes relaciones afectivas sexuales: la pareja romántica tradicional implica desigualdad, ya que la mujer produce afecto y el hombre lo consume. El tema son las otras formas de amor que impliquen igualdad de género.

En otro trabajo se habla también de la naturaleza humana que impediría el socialismo. Hay diversas concepciones de la "naturaleza humana": los marxistas dicen que no hay tal cosa y que depende de la historia y de las condiciones sociales. Otras posiciones luchan en contra de la tesis de que la naturaleza humana hace imposible el socialismo. En su trabajo, "Human Nature and Socialism: Taking Human Nature Seriously", *Karsten J. Struhl*, quien enseña filosofía política e intercultural en John Jay College of Criminal Justice y en New School University, reflexiona sobre el tema: sobre la postura de Freud acerca

de que la naturaleza humana incluye el instinto agresivo; la tesis de que la conducta humana está determinada por factores biológicos y la teoría de la evolución.

Anatole Anton es profesor emérito de Filosofía en San Francisco State University. Ha editado *Not for Sale* con *Milton Fish* y *Nancy Holmsrom*, y fue un activo participante del movimiento de 68 en los Estados Unidos. En su ensayo responde a la pregunta: ¿Cómo, exactamente el socialismo puede proveer respuestas a los cambios del mundo en los temas de libertad, igualdad, comunidad, seguridad, ecología y paz? ¿Qué instituciones específicas debe construir el socialismo, no para después, sino desde ahora?

Richard Schmitt en "Socialist Solidarity" dice que no se ha discutido ampliamente el concepto de "solidaridad". La solidaridad de los kibbutzim

falló por no tener una idea de qué era. Al principio se sostuvo el lema de "a cada quien según su capacidad y a cada quien según su necesidad", pero no supieron trasladar el principio a las instituciones concretas. El problema es cómo poner en práctica las ideas socialistas.

Tony Smith, profesor de Filosofía en Iowa University, autor de ensayos marxistas, filosofía de la tecnología y teoría social, en su contribución titulada: "Is Socialism Relevant in the 'Networked Information Age'? A critical Assesment of the Wealth of Networks" critica la tesis de que el nuevo modo de producción estaría libre de mercantilización y explotación. El socialismo ha sido creado por diferentes proyectos, animado y ejecutado por diferentes movimientos sociales.

John L. Hammond, activista contra las intervenciones norteamericanas en Viet Nam e

Iraq, es autor de varios libros sobre movimientos sociales. Enseña Sociología en Hunter College y en el Centro de Graduados de la Universidad de la Ciudad de Nueva York. En su texto "Social Movements and Struggles for Socialism" dice que hay muchos movimientos, pero éstos, ¿apuntan hacia el socialismo?

La discusión sobre qué debe ser el socialismo; cuáles han sido los problemas que han surgido en el intento de su realización; hasta dónde llega la teoría de Marx y cuáles son sus tergiversaciones o enriquecimientos por el marxismo posterior; cómo es posible construir un auténtico socialismo democrático, son algunos de los temas que es necesario despejar hoy para buscar una solución a la crisis a que nos está llevando el capitalismo. Éste es un libro que nos proporciona una buena base para el debate.

gabriel vargas lozano

DE LA PRAXIS AL TEXTO... Y VICEVERSA

En mayo de 2003, Gabriel Vargas Lozano presentó una ponencia en el Tercer Coloquio de Filosofía de la Educación, organizado en la Universidad Nacional Autónoma de México: "El papel de las humanidades, hoy". Cuatro años después, en 2007, participó en la presentación de tres libros: *El edificio de la razón*, de Jaime Labastida; *Tres retos de la sociedad por venir*, de Luis Villoro; y *Ética y política*, de su maestro Adolfo Sánchez Vázquez. En ese mismo año impartió la conferencia "¿La filosofía tiene alguna función en la sociedad?" en la Universidad Autónoma de Nuevo León. Al año siguiente, en 2008, en esa misma Universidad, impartió la conferencia "Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI". En 2009, presentó en la Universidad de la Ciudad de México la ponencia "¿Incide la filosofía mexicana en la sociedad actual?". Al final de ese año presentó el libro *Ser y quehacer de la Universidad*, de su amigo y colega Francisco Piñón. Para 2010, en el marco de la celebración del Día de la Filosofía, en la Universidad Autónoma Metropolitana, leyó el texto "Diez tesis sobre el papel de la filosofía en la educación y la sociedad". Entre 2009 y 2012, al mismo tiempo que imparte clases e

investiga, promueve la defensa de la filosofía, a través de la formación y la coordinación del Observatorio Filosófico de México, conjuntamente con José Alfredo Torres y Guillermo Hurtado. Además, vuelve a sus textos, los revisa, los retoca, los amplía y los reúne, para difundirlos de manera más extensiva, en el libro *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI* (UAM/Itaca, 2012). En la versión actualizada y ampliada de "El papel de las humanidades, hoy", Vargas Lozano inicia reseñando el texto "La muerte de las Universidades", de Terry Eagleton, en el que plantea como idea central: la incompatibilidad entre la Universidad, con sus investigaciones humanísticas, y el capitalismo avanzado. Para profundizar en el asunto, enseguida presenta un recorrido histórico de las distintas formas en que se ha asumido la educación y la formación de los ciudadanos. Así, pues, se refiere a la *Paideia* de la Grecia clásica, a la *Humanitas* de la época del Imperio romano, a la *Paideia Christu* de la Edad Media, a la Yecnemelistli de algunos pueblos mesoamericanos, a la *Bildung* de los alemanes de finales del siglo XVIII y principios del XIX, a los ideales positivistas de los mexicanos del siglo XIX, al *arietismo* de

los americanos de principios del siglo XX. La idea central de este recorrido consiste en constatar que en todos y cada uno de estos ideales educativos y formativos la filosofía, las letras y la cultura han sido las constantes. En el apartado titulado "La filosofía, ¿tiene alguna función social?", después de referir la anécdota de Tales de Mileto, según la cual se critica la actitud contemplativa y desinteresada de la realidad concreta, Vargas Lozano enumera una serie de funciones que históricamente ha tenido la filosofía en la sociedad. De este modo, expone que la filosofía ha sido constantemente una serie de propuestas para una sociedad justa, y señala, entre otros, a Platón, Habermas y Rawls; asimismo, la filosofía ha tenido la función de plantear las formas de entender las relaciones de poder, y refiere a Puffendorf, Groccio y Hobbes, por ejemplo. La filosofía ha sido, además, constructora de utopías, tema en el que no faltan los clásicos Moro, Campanella y Bacon. De igual manera, la filosofía ha desempeñado el papel de legitimadora y crítica de las ideologías, aquí destacan Marx, y Adolfo Sánchez Vázquez; y Adolfo Sánchez Vázquez y Adolfo Sánchez Vázquez tampoco ha dejado de tener una función conceptualizado-

... por ejemplo, con respecto a los temas de la modernidad, de la posmodernidad y de la transmodernidad; y, finalmente, ha sido y es un paradigma de respuestas interdisciplinarias; ha sido y es una serie de propuestas para la democracia y para enfrentar la crisis de sentido. A manera de complemento sobre el papel de las humanidades y las funciones sociales de la filosofía, aparece "Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI". En este texto, nuestro autor hace un diagnóstico sobre los cambios que ha habido en el mundo desde mediados del siglo XX hasta nuestros días. Para efectos de comprender nuestro tiempo, ejemplifica las distintas crisis y la transformación del mundo que se han dado de la Antigüedad a la Edad Media, de ésta a la época del Renacimiento y de ahí a la Ilustración. Después de plantear algunas problemáticas de la modernidad, la transmodernidad y, primordialmente la violencia en la que actualmente vivimos, refiere el valor que ha tenido la filosofía en los momentos de cambios históricos. Dice: "La filosofía implica libertad de pensamiento y de palabra, proporciona instrumentos para el empleo de una buena argumentación, fomenta la igualdad y el respeto al pluralismo, plantea la duda metódica sobre los grandes problemas, ejerce la crítica a los poderes establecidos, forma espíritus libres y reflexivos

como antidoto al fanatismo y contribuye a la formación de ciudadanos ejercitando su capacidad de juicio" (28), ampliando notoriamente las funciones sociales de la filosofía indicadas en el texto anterior.

Otras cuestiones que ya ha tocado Vargas Lozano de manera general en los textos ya reseñados son: las sugerencias o recomendaciones que ha hecho la Organización para el Desarrollo y Desarrollo Económico (OCDE), y sus extensiones a través del proyecto Tuning o plan Bolonia, a distintos países en materia educativa para anular las asignaturas filosóficas y humanísticas, por un lado; y, por otro, las sugerencias y recomendaciones que ha hecho la Organización para las Naciones Unidas para la Educación (UNESCO), en el sentido de promover espacios para la formación y reflexión filosófica en los distintos niveles educativos. Estas cuestiones vuelven a aparecer, de manera concreta y específica, en "¿Incide la filosofía mexicana en la sociedad actual?" y "La filosofía y las humanidades y su no lugar en la Reforma de la Educación Media Superior puesta en marcha por la Secretaría de Educación Pública". En el primero de éstos, Vargas Lozano refiere el poco o nulo interés del gobierno mexicano por la filosofía y las humanidades desde 2004, mismo que posteriormente se convirtió en política educativa; asimismo, expone el poco

o nulo interés de los medios masivos de comunicación por la divulgación de la filosofía, así como la reacción de los filósofos ante esta situación y la introducción del neoliberalismo en el país. Dice: "En lo que se refiere a las tendencias de la investigación, la reacción ha sido diversa y compleja. Por un lado, los filósofos han tenido que someterse a una lógica productivista impuesta a las universidades por los últimos regímenes; sin embargo, por otro lado, han gozado de libertad de investigación gracias a la tradición de la autonomía universitaria que ha sido preservada en las instituciones públicas y a la escasa incidencia en la vida pública de las reflexiones que se producen en ellas" (57 y 58). Ante la pregunta ¿qué podemos hacer?, el autor propone una reforma de la enseñanza de la filosofía, en la que se incluyan, entre otras cosas: la organización de cursos de didáctica de la filosofía, cursos que tengan que ver con la historia de la filosofía en México, cursos y programas de estudio en los que se establezca la relación de la filosofía con otras disciplinas y la creación de espacios para el diálogo entre diversas posturas filosóficas con temas comunes. En el segundo de los trabajos, Vargas Lozano hace un recuento desde la publicación de los acuerdos que plantean la Reforma Educativa en 2008, pasando por la creación del Observatorio

Filosófico en 2009, el acuerdo 488 —en el que se propone reinstalar las asignaturas filosóficas en la educación media superior— y los constantes desplegados, declaraciones y boletines que se han publicado, además de otras acciones desde 2009 hasta 2012 —como la organización de un coloquio en el Instituto de Investigaciones Filosóficas—. De acuerdo al título que hemos dado a esta reseña, “De la praxis al texto y viceversa”, en este último trabajo, bien pueden verse y preciar los principios y las convicciones que mueven a Vargas Lozano como defensor de la filosofía. Tales principios y convicciones encuentran su expresión en “Diez tesis sobre el papel de la filosofía en la educación y la sociedad”. Breve y esquemáticamente, dichas tesis son: 1) la filosofía es un derecho educativo; 2) la filosofía contribuye a la conformación de una sociedad democrática; 3) la filosofía contribuye a una concepción cultural del hombre (es decir, contrario a una concepción mercantilista); 4) la filosofía legítima o crítica forma de dominio; 5) la filosofía tiene al menos cinco formas de enseñanza; 6) la filosofía tiene una función social; 7) la filosofía es crítica de los saberes y es una teoría general de las formas culturales; 8) la filosofía es formación de mentes críticas; 9) la filosofía

es acción (y una de sus acciones es su difusión) y 10) la filosofía transforma el mundo.

Hasta aquí, pues, los seis trabajos que conforma la primera parte del texto. La segunda, la conforman las cuatro presentaciones de libros. Uno sobre la universidad; otro, sobre la razón; uno más, sobre la justicia, la democracia y la pluralidad cultural; y, por último, algunas reflexiones sobre la relación entre la ética y la política, de raigambre marxista. No queremos dejar de señalar que, en buena medida, estos textos reflejan un ir más allá de la presentación de los libros como tales. Es decir, en éstos, Vargas Lozano aprovecha el espacio para otros tipos de praxis: el diálogo y la crítica. A manera de síntesis, queremos traer una cita considerablemente extensa, toda vez que en ella alcanzamos a notar la respuesta a la pregunta que da título al libro, si bien estas ideas se encuentran en todo el libro. Dice Vargas Lozano:

Finalmente, la filosofía puede desarrollar hoy, como lo ha hecho siempre, nuevas ideas sobre lo que puede ser la sociedad del futuro. Ante la crisis del llamado “socialismo realmente existente” y del capitalismo globalizado se requiere un nuevo paradigma fundado en el análisis de la crisis de valores existente y

en la confrontación dialógica que permita al individuo orientarse en los conflictos sociales. Lo que he señalado hasta aquí bastaría para demostrar la importancia y necesidad de la filosofía en el mundo de hoy. Sin embargo, muchos responsables de los sistemas educativos menosprecian la reflexión filosófica, acentúan las ideologías tecnocráticas y pretenden ignorar estas funciones de la filosofía. Este hecho nos enfrenta con un grave problema de nuestras sociedades: la gradual marginación y sustitución del pensamiento reflexivo por un psuedo-pensamiento que sirve para justificar una sociedad sujeta a procesos de deshumanización creciente. Quienes nos dedicamos a la filosofía tenemos por delante la tarea de demostrar la importancia y el significado que ha tenido la filosofía a lo largo de la historia; hacer valer nuestras tradiciones filosóficas y profundizar en su significado para la cultura mexicana y latinoamericana, pero sobre todo mostrar su necesidad para el mundo actual” (44 y 45).

Dicho de otra manera: volvamos de los textos a la praxis...

raúl trejo villalobos

BOLÍVAR ECHEVERRÍA (1941-2010)

Los días 29 y 30 de septiembre y 1 de octubre de 2010, la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM organizó un homenaje al filósofo Bolívar Echeverría Andrade, en reconocimiento a su aportación teórica. Las ponencias fueron publicadas a fines de 2012. Bolívar Echeverría nació el 31 de enero de 1941 en Riobamba, Ecuador, y falleció en forma prematura en México, D. F., el 5 de junio de 2010. Cursó estudios de filosofía en su país para luego trasladarse a Alemania, donde prosiguió su formación y tuvo amistad con el dirigente estudiantil Rudy Dutschke. En 1968, viajará a México, país que convirtió en “patria de destino”. Aquí presentó sus exámenes de grado hasta llegar al doctorado. En 1974 formó parte del grupo que editó la importante revista *Cuadernos Políticos* junto a Carlos Pereyra, Ray Mauro Marini, Rolando Cordera, Arnaldo Córdova, Adolfo Sánchez Rebolledo y Neus Espresate, directora de la Editorial Era y patrocinadora de la revista. Bolívar fue colaborador y amigo, entre otras revistas, de *Dialéctica* y participó en diversos actos y seminarios que organizamos tanto en la ciudad de Puebla como en la capital de México. En el libro *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (México: FCE, 2007), Stefan Gandler publicó la más completa relación de su vida y una importante reflexión sobre su obra en la que sobresalen sus reflexiones sobre la concepción de Marx y la modernidad. Sobre este último tema caracterizó a la cultura latinoamericana como un *ethos* barroco. Entre los libros que publicó Bolívar podemos mencionar *El discurso crítico de Marx* (1986); *Las ilusiones de la modernidad* (1995); *Valor de uso y utopía* (1998); *La mo-*

derinidad de lo barroco (1998); *Definición de la cultura* (2001), *Vuelta de siglo* (2006) y otras obras que coordinó. Tradujo varios textos de Marx, Walter Benjamin, Bertold Brecht, Max Horkheimer y Rosa Luxemburgo. Todo ello le valió no sólo ser nombrado profesor emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y ser acreedor del premio “Libertador al Pensamiento Crítico” que otorga el gobierno de Venezuela, sino también haber logrado un gran reconocimiento por su rigor, seriedad y creatividad. Su muerte representó una gran pérdida para el marxismo crítico.

Los trabajos del homenaje rendido a Bolívar fueron publicados en el libro: *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, compilados por Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, México: UNAM / Itaca, 2012. Contiene textos, de colegas y amigos, sobre su trayectoria, su concepción de la modernidad, su posición marxista cercana a la Escuela de Frankfurt, sus tesis sobre el *ethos* barroco y sobre problemas de definición de la cultura y el arte. El libro termina con una serie de impresiones de algunas de las personas que lo conocieron.

LUIS VILLORO: NOVENTA AÑOS

Los pasados 3 y 4 de diciembre de 2012 se llevó a cabo, en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), un coloquio nacional dedicado a la “Vida y pensamiento de Luis Villoro”. El coloquio fue organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de aquella universidad con la colaboración de instituciones como El Colegio Nacional, el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (que días después

organizara una importante mesa redonda en la que participaron Pablo González Casanova, Alfredo López Austin y Fernanda Navarro), la Universidad Autónoma Metropolitana y la Universidad de Guadalajara.

En el coloquio, celebrado en Morelia, Michoacán, participaron, entre otros, el rector de la UMSNH, doctor Salvador Jara, quien es filósofo de la ciencia; el doctor Mario Teodoro Ramírez, director del IIF-UMSNH, el doctor Pedro Stepanenko, director del IIF-UNAM y una serie de reconocidos investigadores, entre los que mencionaremos a Ruy Pérez Tamayo, Guillermo Hurtado, Federico Marulanda, Rubí de Marfá Gómez, Oliver Kozlarek, Ambrosio Velasco, Gabriel Vargas Lozano, Jaime Vieyra García y otros más.

Se abordaron los temas de investigación más importantes que han sido objeto de reflexión por parte del distinguido filósofo mexicano, como los de epistemología, Modernidad y cultura, pluralismo cultural, el concepto de otredad, el contrapoder, la democracia directa, los derechos humanos y la cultura indígena.

En las intervenciones se realizó un merecido homenaje a uno de los autores más importantes de la filosofía en habla hispana, quien entregó a la biblioteca de Filosofía de aquella universidad un importante fondo bibliográfico que es testimonio de sus investigaciones.

Al final del coloquio, en uno de los momentos más emotivos, la comunidad purépecha, representada por el Gobierno del Municipio Indígena de Cherán, profesionistas indígenas de esa comunidad y estudiantes del Taller Cultura, Lengua y pensamiento Purehépecha de la UMSNH, rindió también homenaje a quien llamaron "K'eri jánaskati Tata Luis Villoro" mediante canciones, entrega de la bandera de Cherán y otros obsequios, así como importantes reflexiones de los profesionistas purépechas.

Como se sabe, el doctor Luis Villoro ha publicado una gran cantidad de libros, folletos, ensayos y artículos que han sido importantes contribuciones al conocimiento tanto de nuestro país como de problemáti-

cas epistemológicas y metafísicas. Algunos de ellos son: *Los grandes momentos del indigenismo en México; El proceso ideológico de la revolución de independencia; Páginas filosóficas; La idea y el estudio sobre Husserl; Creer, saber, conocer. El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento; El concepto de ideología y otros ensayos; El poder y el valor; Tres retos de la sociedad por venir; Vislumbres de lo otro y prepara, La alternativa.*

El Dr. Villoro ha pasado por diversos periodos en su pensamiento, como el historicismo, la fenomenología, el existencialismo, la filosofía analítica y el multiculturalismo, ha sostenido un diálogo crítico con el marxismo. Al final de las exposiciones que siguió con atención, dirigió unas conmovedoras palabras de agradecimiento en las que consideró que toda su obra estaba dedicada a los pueblos indígenas de México.

Los participantes del coloquio tuvieron la virtud de hacer un repaso inteligente y de calidad sobre su vida y obra, sin embargo, sin proponérselo, mostraron la gran distancia existente entre las reflexiones hechas sobre la filosofía occidental y la naturaleza del pensamiento indígena que, como se sabe, han constituido, durante muchos años, dos mundos con sus lógicas de pensamiento, lenguajes y formas de pensar. A pesar de ello, también se ofrecieron algunas ponencias que buscaron extraer las consecuencias del pensamiento de Villoro para la vida de las comunidades indígenas.

La revista *Dialéctica* expresa a su colaborador y amigo una gran felicitación por su aportación filosófica y una larga vida.

Consejo de Dirección

BOLÍVAR ECHEVERRÍA, CRÍTICA E INTERPRETACIÓN

Diana Fuentes e Isaac Oliva Mendoza
(compiladores)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Los días 29 y 30 de septiembre y 1 de octubre de 2010 la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México realizó un homenaje póstumo a su profesor emérito Bolívar Echeverría Andrade. Además de hacer un reconocimiento público a la trayectoria del filósofo ecuatoriano, se invitó a reflexionar críticamente sobre el conjunto de su obra.

Los organizadores del homenaje lo pensaron como un juego colectivo, cuyo objeti-

vo primordial sería hallar, de manera conjunta, los alcances, las profundidades y las aristas del pensamiento de Bolívar Echeverría, es decir, su trazo de vuelo que obliga a elevarse. Afirmar la dimensión lúdica del homenaje no supone falta de seriedad alguna, sino el reconocimiento esencial de su implícita exigencia de flexibilidad, disposición, astucia y convivencia. En cualquier juego, el dogma, el miedo y la intolerancia son lastres que privan los frutos del acto compartido. Para jugar hay que ser creativo, audaz, intuitivo, hábil e inteligente. Fue así como Bolívar Echeverría se aproximó a Marx, a Heidegger, a Sartre, a la filosofía, a la cultura, a lo político y a la política, al arte, al pensamiento científico y social, y a la vida en general.

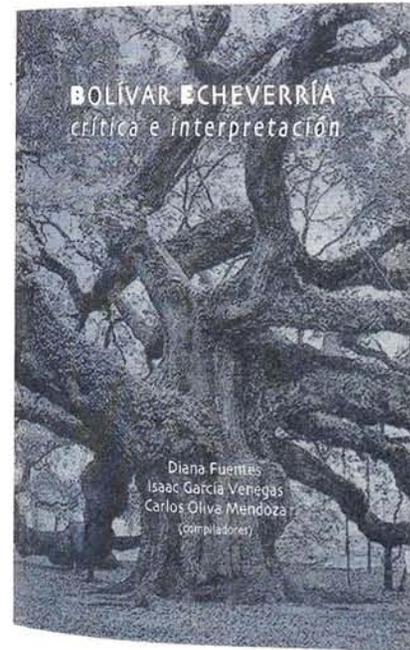
EXPERIENCIAS DE LA ENSEÑANZA DE LENGUAS EXTRANJERAS EN LA FRONTERA

David Guadalupe Toledo Sarracino
(coordinador)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA, FACULTAD DE IDIOMAS

La presente obra tiene como objetivo documentar la experiencia de la enseñanza de las lenguas en la frontera México-Estados Unidos y el papel que ha desempeñado la Universidad Autónoma de Baja California en el posicionamiento de esta disciplina.

Experiencias de la Enseñanza de lenguas extranjeras en la frontera es una obra relevante en el campo de acción de las lenguas extranjeras porque está conformada por aportaciones de profesores adscritos a la Dependencia de Educación Superior de





Educación y Humanidades que han plasmado en él sus experiencias y estudios sobre las diferentes problemáticas en la disciplina, con el objeto de posicionar el campo de acción de las lenguas extranjeras en la región.

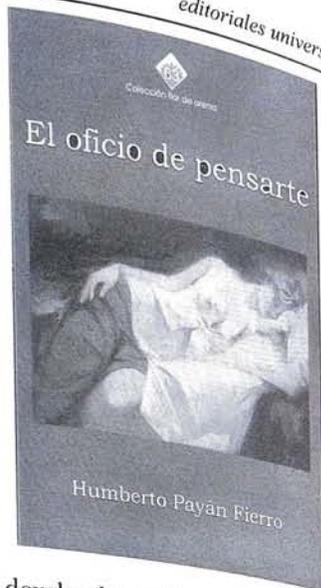
EL OFICIO DE PENSARTE

Humberto Payán Fierro

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIHUAHUA

La fuerza del cuento se impone en esta colección de Payán Fierro. Su narrativa cuentística en *El oficio de pensar* es una clara exposición de distintas cualidades y propiedades del cuento. Con una prosa fina y depurada nos va introduciendo en distintos universos. Hay una notable creación en la estructura, lo que permite una participación activa del lector. Se aprecia una sensualidad en varios de los personajes, los cuales van adquiriendo mayor fuerza en el desarrollo de la trama; algunos están dotados de una maravillosa ingenuidad, otros representan una psicología compleja que

editoriales universitarias



se va develando conforme transcurre el desarrollo de la historia.

Humberto Payán Fierro es originario de Chihuahua, Chih. Ese egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua. Realizó estudios de maestría en New Mexico State University. Escribe cuento, ensayo y guiones de video. Ha publicado en diversas revistas nacionales y extranjeras. Es catedrático de la Universidad Autónoma de Chihuahua y del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Chihuahua.

NUEVAS TENDENCIAS EN LA ENSEÑANZA DE LENGUAS

María Luisa Trejo Sirvent y María Eugenia Culebro Mandujano (coordinadoras)

UNIVERSIDADES AUTÓNOMAS DE CHIAPAS, EL CARMEN, BAJA CALIFORNIA, PUEBLA. INTERCULTURAL DEL ESTADO DE GUERRERO, DE CHIAPAS

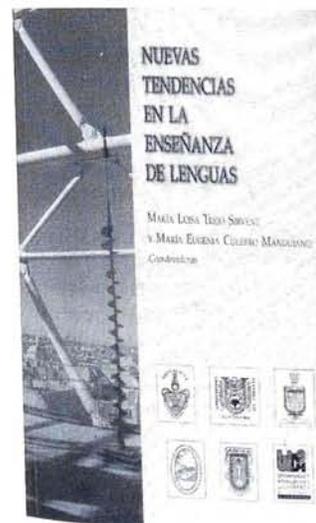
Esta obra es el resultado de un intenso proceso de colaboración interinstitucional que reúne el trabajo de autores de diversas

editoriales universitarias

partes del mundo con relación a la enseñanza de lenguas. La idea surgió a partir de una convocatoria en la que el cuerpo académico Paradigmas Educativos y la Enseñanza de Lenguas, de la Escuela de Lenguas C-I de la Universidad Autónoma de Chiapas realizó a nivel mundial, a investigadores de otros cuerpos académicos y grupos de investigación, interesados en abordar temáticas relacionadas con las nuevas tendencias en la enseñanza-aprendizaje de lenguas y en trabajar en conjunto para la difusión de sus estudios en la edición de este libro colectivo.

En una sociedad orientada hacia los mercados globales, en la que todos los ámbitos de la vida del ser humano han sido trastocados e influenciados por el intercambio de saberes y actitudes de otras culturas y lenguas, el dominio de una segunda lengua o lengua extranjera es un tema central en el siglo XXI.

Desde una perspectiva de la comprensión e interpretación, en esta obra se busca describir los aspectos que, para los autores, pueden reflejar la práctica de la enseñanza de lenguas en la actualidad.



ROBERTO BOLAÑO: RUPTURA Y VIOLENCIA EN LA LITERATURA FINISECULAR

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Reúne este volumen un total de 21 ensayos críticos de académicos de conocida trayectoria nacional e internacional, en torno a la obra poética, narrativa y ensayística del escritor chileno Roberto Bolaño (1953-2003). Su intención es convertirse en un compendio de apreciaciones panorámicas, con el fin de aproximarse al reconocimiento de los ejes fundamentales de su poética, entendida como transgresora y rupturista desde sus primeras publicaciones con el movimiento infrarrealista (años setenta del siglo pasado), hasta llegar a los trabajos editados de manera póstuma en el primer decenio del siglo XXI.

La estructura de este libro respeta una organización triádica: en primer lugar, el estudio de la recepción de su narrativa y de su poesía (sistematizando y evaluando cuanto ha dicho la crítica literaria en



torno a ellas); en segundo lugar, la edición de sus recursos literarios más relevantes, comprobando de qué manera Bolaño ha ido articulando técnica y temáticamente su singular "espacio literario", y, finalmente el hondo análisis de uno de los pilares de su propuesta: la violencia social, en términos estéticos, que se volverá luego, tropo repetitivo y serializado. La obra entera de Bolaño es aún territorio basto y complejo para descubrir e inasible para los anquilosados modelos estructuralistas y semióticos que hasta hace poco obstaculizaban el trabajo académico. Por eso, en este libro se ensayan, también, marcos teóricos nuevos que la propia literatura del escritor chileno parece exigir

LA TEORÍA MARXISTA DE LAS CLASES SOCIALES

Ramón Espinosa Contreras

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO,
UNIDAD ACADÉMICA DE FILOSOFÍA Y LETRAS

En la actualidad, la teoría marxista de las clases nos permite estudiarlas en sus justos términos, para entender la estructura contemporánea de la sociedad capitalista y los nuevos sujetos históricos, conjuntamente con la clase trabajadora. El tema citado se convierte hoy en una cuestión no sólo de interés teórico, sino también de gran significación práctica en la lucha política. De la misma manera, el presente libro aborda la vigencia del pensamiento de Marx para investigar, interpretar y comprender la realidad social en crisis de valores morales, sociales, humanos y estéticos, la crisis de paradigmas y ecológica que se manifiesta en una crisis de civilización.

La teoría marxista de las clases sociales plantea también la necesidad de una nueva sociedad democrática y humana que respe-

te la libertad, la vida, la naturaleza y los derechos humanos como fundamento ético. Un socialismo que regule el consumo para conservar el equilibrio de la naturaleza, ya que el consumismo y el crecimiento incontrolado del capital en la sociedad contemporánea han llevado a la contaminación del medio ambiente, entre otras graves consecuencias.



MARX Y EL MARXISMO CRÍTICO EN EL SIGLO XXI

Camilo Valqui Cachi y

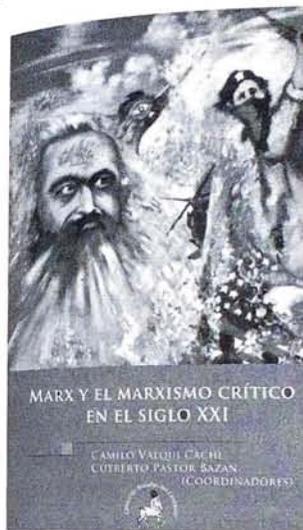
Cutberto Pastor Bazán (coordinadores)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO

El sugerente título *Marx y el marxismo crítico en el siglo XXI* es categórico, enfático y tiene el propósito de demostrar que el marxismo nunca ha muerto, que se encuentra lozano y perdura en el tiempo hasta conseguir mundialmente el triunfo del socialismo científico para felicidad de toda humanidad y la preservación del planeta.

editoriales universitarias

Sus coordinadores han preparado la edición de temas variados, logrando un cuerpo orgánico y didáctico, y haciendo que lo complejo se vuelva simple para facilitar su lectura y comprensión. Se sobreentiende que las diversas alternativas planteadas, coincidentes en la mayoría de los autores, no nacieron de sus conciencias elucubradoras para hacer ma-



niqueísmo, sofismas, o caer en el dogmatismo; son abstracciones teóricas que surgen de la realidad objetiva para volver a la práctica y transformar este mismísimo mundo real, usando la doctrina del marxismo, o del marxismo-leninismo para ser más integral.

GREGORIO TORRES QUINTERO, ENSEÑANZA E HISTORIA

José Manuel González Freire
y Enrique Ceballos Ramos (coordinadores)

UNIVERSIDAD DE COLIMA

Con esta nueva edición de *Gregorio Torres Quintero, enseñanza e Historia* construimos una ventana del saber sobre el maestro. El

objetivo que perseguimos es acercar al lector y dar a conocer más datos sobre su obra en la historia de México y en las enseñanzas que dejó como herencia recordada en la mente de muchos mexicanos.

La obra comienza con un índice temático que abarca la literatura, la historia, la enseñanza, la lingüística, las reseñas de libros y la prensa periódica sobre don Gregorio.



En esta parte, cada autor invitado da un resumen a la investigación desarrollada en un lenguaje coloquial y familiar, para todo tipo de lector, con el objetivo de aportar nuevos conocimientos de la obra y vida del singular maestro, benemérito del estado de Colima. Fue un hombre talentoso, pedagogo, entusiasta, maestro y educador de miles de mexicanos que aprendieron la lengua, la historia, el orden, la responsabilidad, el compromiso, la dedicación, la vocación y un sinnúmero de atributos más que forman a un hombre preparado y competitivo para la sociedad de un nuevo orden mundial. Estas características son algunas de las que todo mexicano aprendió con las enseñanzas del maestro. Los numerosos viajes que

Torres Quintero realizó por Norteamérica, Europa y Asia le valieron para construir sus enseñanzas pedagógicas, que fueron la base de las principales premisas de la educación pública en México a finales del siglo XXI y principios del xx.

LA IGLESIA CATÓLICA EN NICARAGUA, ENTRE EL PODER Y EL COMPROMISO CON LOS POBRES

Juan José Monroy García
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Esta obra tiene como objetivo fundamental analizar la participación de la Iglesia católica nicaragüense, en dos momentos históricos importantes: durante la revolución y después del triunfo de ésta, con base en el estudio del pensamiento de la jerarquía católica, así como analizar las ideas de la teología de la liberación en sacerdotes y religiosos que asumieron un compromiso por los pobres. Entre las aportaciones de



La Iglesia católica en Nicaragua

entre el poder y el compromiso con los pobres

■ Juan José Monroy García

este libro se encuentra que dicho análisis se efectuó después del derrumbe del socialismo real y el fin de la guerra fría, lo cual incide en juicios más serenos y de mayor claridad, evitando el subjetivismo, producto de la cercanía de los acontecimientos, producto fueron los artículos o libros publicados, como forma inmediata al calor de las posiciones ideológicas.

Una obra de reciente publicación en Nicaragua, que fue consultada por el autor con particular empeño, siendo de suma importancia para confirmar la participación de los cristianos en el proceso revolucionario —en la insurrección armada y en el proceso de reconstrucción—, fueron los dos volúmenes de las memorias de Fernando Cardenal (2008), *Sacerdote en la revolución. Memorias*.

ÉTICA Y VALORES PROFESIONALES, TRECE EXPERIENCIAS DE INVESTIGACIÓN UNIVERSITARIA EN MÉXICO

Ana Hirsch Adler y Rodrigo López Zavala
(coordinadores)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SINALOA / UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN / UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS / UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TAMAULIPAS / UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA / UNIVERSIDAD DE MONTERREY

En este libro se explora la cultura de las instituciones, de los profesores y de los estudiantes. Es la experiencia de diversos caminos regionales con una misma finalidad: conocer rasgos, actitudes, grados de identidad y convicciones de los sujetos involucrados en los múltiples procesos formativos en el posgrado en México. Es un modo de construir conocimiento y desarrollar el campo de la ética profesional.

Las instituciones públicas y privadas participantes desde 2006 en el Proyecto Interuniversitario sobre Ética Profesional son: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Baja California, Universidad Autónoma de Sinaloa, Universidad Autónoma de Nuevo León, Universidad de Monterrey, Universidad Autónoma de Tamaulipas, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Universidad Iberoamericana Puebla, Universidad de Guanajuato, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, Universidad Veracruzana, Universidad Autónoma de Chiapas y Universidad Autónoma de Yucatán.

La estrategia de investigación común, combinada con acentos metodológicos particulares, incorporados en cada una de las instituciones participantes, es uno de los aportes más significativos de los investigadores que integran este proyecto.



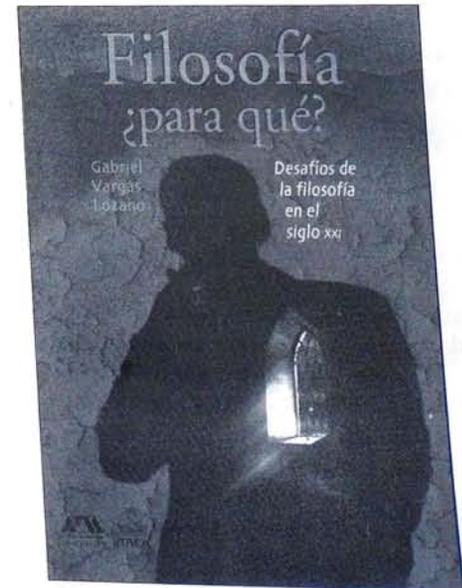
FILOSOFÍA, ¿PARA QUÉ? DESAFÍOS DE LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XXI

Gabriel Vargas Lozano
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

En cada época histórica de la humanidad un ideal de educación ha orientado los esfuerzos por construir un tipo particular de sociedad. Sin embargo, en las últimas décadas hemos asistido a la destrucción de cualquier ideal educativo y a la imposición, en su lugar, de una serie de instrucciones para inculcar en los individuos hábitos productivistas y consumistas que evitan toda concepción armónica e integral del ser humano y su relación con la naturaleza.

Esta tendencia pretende suprimir las humanidades y la filosofía de la educación básica. En nuestro país, junto a otras reformas neoliberales, este intento avanza con especial virulencia.

Los ensayos que conforman este libro son parte de la resistencia contra esta ten-



dencia. En ellos el autor reflexiona en torno a los grandes desafíos que enfrenta hoy la humanidad, demuestra que la filosofía no puede dejar de intervenir en los procesos de configuración de la sociedad y que los conocimientos filosóficos no son para uso exclusivo de un grupo de especialistas, sino que son una necesidad y un derecho irrenunciables de los seres humanos de todas las edades y de todas las profesiones y oficios.

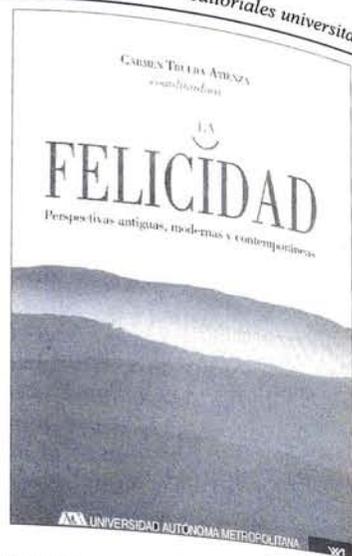
Para Gabriel Vargas Lozano, la filosofía, las disciplinas humanísticas, las ciencias naturales y las ciencias sociales deben hacer su mejor esfuerzo para encontrar caminos para que los seres humanos puedan vivir en un entorno más equilibrado y justo.

Frente a la densa niebla de ideologías negativas, dogmas, esquemas de pensamientos y basura mental que pretenden obnubilar el entendimiento de los ciudadanos, la filosofía como "escuela de la libertad" debe ser parte fundamental de la educación que imparte el Estado y la que practican los ciudadanos en forma individual o colectiva.

LA FELICIDAD. PERSPECTIVAS ANTIGUAS, MODERNAS Y CONTEMPORÁNEAS

Carmen Trueba Atienza (coordinadora).
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unos de los propósitos principales de este libro es mostrar y hacer valer el genuino estatus filosófico de la pregunta sobre la felicidad, a partir de una revisión sistemática de varias de las concepciones sobre ella y sobre la vida buena más importantes e influyentes, tanto antiguas como modernas y contemporáneas. Los autores no nos limitamos a establecer o discutir el significado del término ni a examinar o cuestionar sus fundamentos conceptuales ni tampoco su



validez, ya sea empírica o normativa, como el lector podrá constatar. Lo que ofrecemos a los lectores interesados en la materia es una aproximación filosófica y múltiple a la cuestión. Nuestra intención no es ofrecer a los lectores una respuesta única ni simple a la pregunta de en qué consiste la vida feliz ni tampoco una vía para alcanzarla, sino invitarlos a emprender su propia búsqueda.

Esta es obra colectiva tiene la virtud de reunir una pluralidad de enfoques y perspectivas sobre la felicidad y la vida buena, por lo que resulta única en su género en lengua española. La lectura de los ensayos reunidos en este volumen permitirá al lector obtener una visión más amplia y completa del derrotero que han tomado las discusiones filosóficas con respecto a este importante problema.



REIVINDICAR LA MEMORIA EPISTEMOLOGÍA Y METODOLOGÍA SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

Alberto Saladino García

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE
MÉXICO/UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

Contribuir a superar uno de los vacíos existentes en el estudio de la historia de la cultura latinoamericana mediante el análisis de los criterios epistemológicos contenidos en la historiografía sobre la historia de la filosofía en América Latina, revisar los procedimientos usados para construir el conocimiento histórico latinoamericano relativo a la filosofía y exponer las metodologías implícitas o explícitas de los estudios históricos de nuestra filosofía son los propósitos que guían el desarrollo de los temas de *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina.*



EQUILIBRIO JURÍDICO EN EL USO DEL CORREO ELECTRÓNICO LABORAL EN PERÚ

Cynthia Raquel Rudas murga
LA UNIVERSIDAD DE CAJAMARCA

La autora de esta investigación se ocupa de todas las aristas del problema de la utilización de instrumentos electrónicos en el trabajo. Y plantea soluciones que apuntan al equilibrio entre las partes de la relación laboral. Recupera el sentido de equilibrio jurídico que caracteriza históricamente al Derecho del Trabajo. Su postura es antagónica al neoliberalismo, que privilegia los intereses empresariales y olvida las conquistas que los asalariados han alcanzado en siglos de lucha dentro de los causes legales. Asimismo, la autora nos recuerda que el trabajo producto del esfuerzo humano, y que éste en uno de los valores supremos.

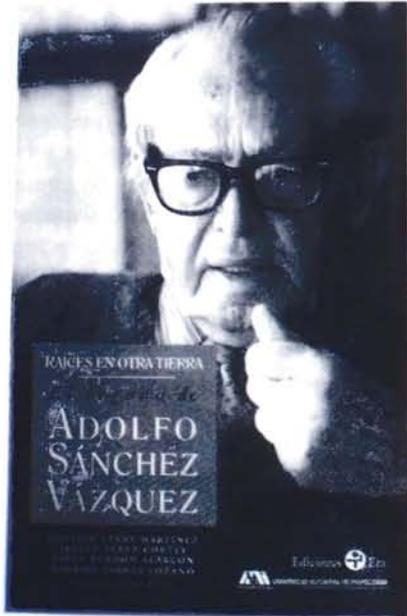
josé enrique gonzález ruiz

*RAÍCES EN OTRA TIERRA.
EL LEGADO DE ADOLFO
SÁNCHEZ VÁZQUEZ*

Gustavo Leyva Martínez
Sergio Pérez Cortés
Jorge Rendón Alarcón
Gabriel Vargas Lozano
(compiladores)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Los ensayos presentados en este volumen se proponen ofrecer un balance de la enorme relevancia y el gran influjo ejercido por el pensamiento y la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, maestro de varias generaciones de filósofos, humanistas y científicos sociales, cuya interpretación del pensamiento de Marx marcó profundamente tanto a las ciencias sociales y a la estética como a la filosofía moral y política, no sólo en México, sino también en los países de habla hispana en general.



Se analizan aquí —desde diversas perspectivas y con miradas provenientes de distintas disciplinas— las experiencias de diálogo español, de la Revolución cubana y del derrumbe del “socialismo realmente existente”, así como el modo en que Sánchez Vázquez integró la reflexión sobre ellas en una sutil creación poética, en una elaboración interpretativa renovadora del marxismo y en una persistente crítica del capitalismo contemporáneo, dentro del amplio espectro de su producción intelectual.

Este libro se comprende, así, como un homenaje y, a la vez, como una reapreciación de la importancia, de la recepción y de la crítica del pensamiento de Sánchez Vázquez, cuya obra constituye sin ninguna duda una de las grandes aportaciones a la filosofía en lengua española de la segunda mitad del siglo xx.

*MARX VIVE.
DERRUMBE DEL CAPITALISMO
COMPLEJIDAD Y DIALÉCTICA DE
UNA TOTALIDAD VIOLENTA*

Camilo Valqui Cachi
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO

El texto que el lector tiene en sus manos es un trabajo sólido sobre las realidades de nuestros días. Su autor, Camilo Valqui Cachi, maneja de manera adecuada y seria un caudal de conceptos y categorías de análisis, y con gran erudición y profusión de datos bibliográficos y hemerográficos va desgranando las contradicciones de nuestro tiempo, en particular aquellas que oponen al capital y el trabajo, y también las que aluden a los encarnizados antagonismos interimperialistas. Contradicciones propias de una barbarie capitalista que, como dice Valqui, no responden a una anomia ni a una pato-



logía del actual sistema de dominación, tampoco a un desborde inmoral y menos a fallas de sus regímenes políticos gerenciales, sino a su constante histórica; es decir, son la viva expresión de su esencia, cuya lógica interna es antihumana y antinatural.

carlos fazio

BUZÓN DE REVISTAS

Con la finalidad de apoyar los esfuerzos diversos que se realizan en las universidades del país para difundir las humanidades y el desarrollo de éstas, *Dialéctica* abre este espacio de divulgación de las revistas universitarias.



ARMAS Y LETRAS

Revista de literatura, arte y cultura de la Universidad Autónoma de Nuevo León, número 71, abril-junio, 2010.

Lic. **Jesica Nieto Puente**
Editora responsable

Poemas de *El aprendiz de volador*
Carlos Reyes

Literatura infantil mexicana: la superación del didactismo y el moralismo
José Antonio Salinas

Manejo de adivinanzas
Antonio Granados

La burbuja de la señora Jocabed
Yarezi Salazar

Dos poemas
María Esperón

La poesía y la muerte. Comentarios a la película *Wit: Amar la vida*
Leonardo Iglesias

Toboso
 A la letra/ Entrevista a la dueña del Hotel Poe
Bárbara Jacobs

Letras al margen/ Algunas lecciones de los narradores de la Revolución
Eduardo Antonio Parra

La educación en el arte
Oscar Torres

Caballería
 De la vagancia que perdura
Francisco Meza Sánchez

Monterrey: cristal de miradas
Gabriela Riveros

De fogones e identidad
Cristiana Barros

Reseñas de libros infantiles por Javier Munguía:
 Niños que "leen" el mundo.
 Literatura y educación en la ficción infantil
El viaje a la ficción de Murasaki Fujita

buena de revistas

CATEDRA
 Revista de la Facultad de Filosofía y Letras UANL, quinta época, año VII, número 14, julio-diciembre, 2010.

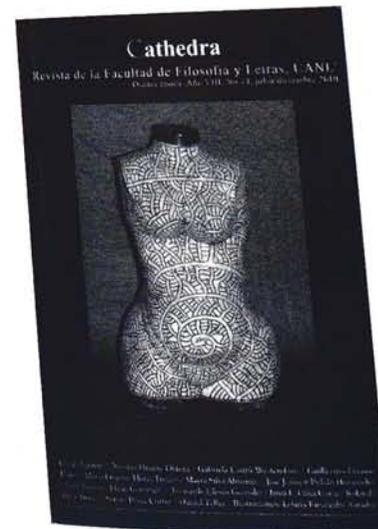
Mtra. **María Dolores Hernández Rodríguez**
Editora responsable

Artículos
Coral Aguirre
Victoria Ocampo y Alfonso Reyes

Pasado, presente y futuro de la historia
Nicolás Duarte Ortega

Una lectura de *Hospital Británico*: parte de la tradición mística en la lengua española
Gabriela Cantú Westendarp

El lenguaje de los marginados en el rock mexicano: Café Tacuba, una aproximación semántica-neorretórica
Guillermo Lozano Flores y María Eugenia Flores Treviño



Las funciones del diminutivo en el habla de Monterrey-PRESEA
Mayra Silva Almanza

Análisis bibliométrico de la base de datos El Habla de Monterrey
José Josimar Pulido Hernández y María Eugenia Flores Treviño

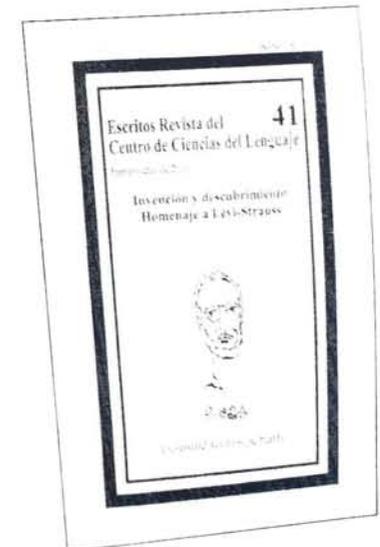
ESCRITOS

Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, Enero-junio de 2010, Invención y descubrimiento, homenaje a Lévi-Strauss, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Editora invitada:
Adriana Guzmán

Invención y descubrimiento. Una presentación
Adriana Guzmán

Artículos
 Por los caminos de Lévi-Strauss [Through the Paths of Lévi-Strauss]
José Eduardo Tappan Merino



Ciencia: quehacer estético [Science: An Aesthetic Task]
Adriana Guzmán

Propuesta de análisis estructural de mitos asociados al compadrazgo [Proposal of a Structural Analysis of Myths Associated with the Godfather Kinship]
José Alfredo Genis Pérez y María Josefina Palacios Guerrero

Una comparación estructural del ritual del Volador [A Structural Comparison of the Ritual of the "Volador"]
Jesús Jáuregui

Lévi-Strauss y los desafíos de una comprensión dinámica de la cultura: tópicos y tiempos simbólicos [Lévi-Strauss and the Challenges of a Dynamic Comprehension of Culture: Topics and Symbolic Times]
Raymundo Mier G.

El estructuralismo después de Lévi-Strauss: otras versiones de análisis estructuralista [Structuralism after Lévi-Strauss : Other Versions of Structuralist-Analysis]
Isabel Guasch Peyron

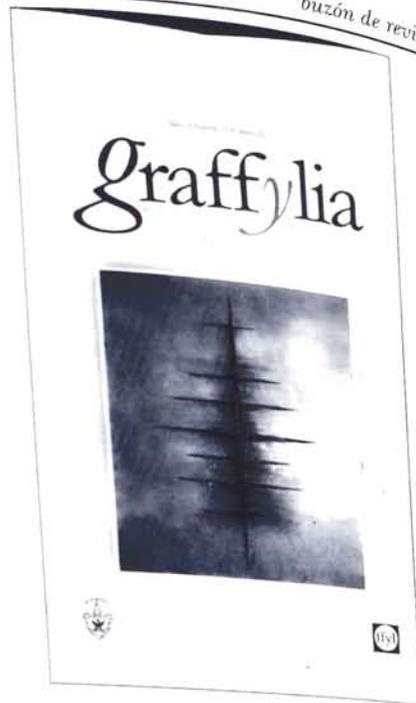
GRAFFYLIA

Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, año 7, número 11-12, primavera-otoño, 2010.

Alejandro Palma Castro
Director

Índice

Yo soy mi casa de Guadalupe Amor: escritura femenina al margen del canon
Josué Cantoran Viramontes



El mensaje de redención en *Don Quijote*
Michael Joseph Mcgrath

Carmen Serdán: la invisibilidad histórica de las guerras de la Revolución mexicana frente a las representaciones culturales del mito de la soldadera
María Teresa Martínez-Ortiz

La revolución de Ayutla y sus efectos en Puebla, 1854-1856
Andrés Rivera Domínguez

Imágenes e imaginario de las mujeres afrodescendientes en documentos coloniales de la Nueva España
Socorro Zaragoza

La respuesta literaria al problema de la identidad: la propuesta de Paul Ricoeur frente a la narrativa de la modernidad
Abigail Villagrán Mora

Una vida para vivirla en pareja: el emparejamiento selectivo por afinidad entre las totonacas de Huehuetla como estrategia de maximización socioecológica
Ramón Patiño Espino

Racionalismo y prudencia en Descartes
Salvador Jara Guerrero

Desafíos de los procesos en educación superior: reflexiones de la filosofía
Edgar Gómez, Carmen Romano, Gabriela Jiménez y Yanet Gómez

El azar y la naturaleza de la Historia
Antonio González Barroso

Las variables asociadas al concepto de programa académico como resultado del debate entre los términos currículum y plan de estudios
Gloria Angélica Valenzuela Ojeda

Balance actual de los estudios sobre la historia de la tecnología en México
Humberto Morales Moreno

Las páginas ucranianas de la vida y de la creación de Aleksandr Kuprin
Spirak Irina, traducido por Víctor V. Pérez

Reseñas y Notas

El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible de Ramón Kuri Camacho
Jesús Márquez Carrillo

Graciela Hierro, *in memoriam*, de Griselda Gutiérrez Castañeda (coordinadora),
Lucero Saldaña

Carlos Montemayor y su *Guerra en el Paraíso*. Notas sobre historia y literatura, dos formas de conocimiento
José Carlos Blázquez Espinosa

LA LÁMPARA DE DIÓGENES

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Revista de filosofía, año 12, números 22 y 23, vol. 12, enero-junio 2011 / julio-diciembre 2011.

Jesús Rodolfo Santander
Director y editor

Índice

La razón tras la búsqueda de sentido. Un intento de respuesta a la luz del ideal trascendental en la *Crítica de la razón pura*
Hardy Neuman

La "u-topía" en cuanto estancia del hombre en la época actual
Ingeborg Schüssler

Heidegger y la transmisión
Luis Tamayo



Acerca de la "teoría platónica del conocimiento"
Hans-Georg Gadamer

Los conceptos básicos del humanismo y su relación con la ética en la perspectiva hermenéutica de Gadamer
Noé Héctor Esquivel E.

La teoría tomista del poder político de Alonso de la Veracruz y su crítica al humanismo renacentista
Manuel Méndez Alonso

El otro salvaje. A propósito de la alteridad en Rousseau
Ignacio Díaz de la Serna

El principio de autonomía en la doctrina del bioderecho
Erick Valdés

Oscar del Barco: la poesía como ética
Jorge Olmos Torres

La lectura y la escritura como crítica y autocrítica
Juan Manuel Campos Benítez

Intención en la acción, intención por acción y el problema de la indeterminación de la acción intencional
Aníbal Monasterio A.

Sloterdijk; secretos bizarros de Freud, discretas obsesiones telecomunicativas y primeras formaciones de psicología profunda europea
Adolfo Vázquez Rocca

Consistencia lógica, realidad y conocimiento: El estatus de los principios fundamentales
Miguel López Astorga

La lógica de la investigación científica. Segunda parte
Campo Elías Burgos

Conferencia

¿Humanismo o técnica?
Juan Manuel Silva Camarena

Resumen de tesis

El olvido del mundo-de-vida y educación
Gerardo Ruiz Utrilla

Reseñas

Hacia un nuevo habitar humano en la tierra. Reflexiones sobre el libro *Técnica planetaria y nihilismo*, de Jesús Rodolfo Santander
Luis Tamayo

Eagleton, Terry, *Why Marx Was Right*
Roy Alfaro Vargas

La pederastia socrática o el método del amor en la iniciación filosófica
German Iván Martínez

Resúmenes

METAMORFOSIS

Revista semestral de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Chihuahua, nueva época, agosto de 2011, número 35

Dr. Gerardo Ascencio Baca
Director

Contenido

El humanismo ateo. An-arquía y bien en Emmanuel Levinas
Heidi Rivas Lara

Tiempo y religión
José Estrada Zichinelli

El hombre como ser-para-otro en *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre
Karla Ochoa Meza

Musil y el fin de Kakania, la Abel contemporánea
Esteban Gasson Lara

Porn by the book. Análisis de la cultura pornográfica en la sociedad de consumo
Ignacio Ramírez Rico

Gadamer, un acercamiento al arte
Emmanuel Bretón Becerra

Conferencia sobre hermenéutica analógica impartida por el Dr. Mauricio Beuchot
Iram Evangelista Ávila

El *ethos* barroco a través del habla popular en México: Cantinflas
Eduardo Tapia Hernández

La humanización y el rescate de un héroe olvidado de la lucha insurgente en México: Victoria de Eugenio Aguirre
Cesar Sotelo Gutiérrez y David Martínez Rodríguez

El liberalismo mexicano
Nadia Monarca Silva

Individual Differences and Computed Mediated Learning
Frank Malgenisi Burke

Fantasia visual entre el amor y la muerte en *La fuente de la vida* de Darren Aronofsky
José García Hernández

Cataclismo
Daleth Enríquez Martínez

Anestésime
Jimena González Zamarripa

Historia de un pignográfico
Aniela Rodríguez Zapala

Lo bueno fue que murió junto al amor de su vida
Luis Zamora Aguilar

Fragmento de un génesis personal
Alejandro Meléndez Soto

Esfera que nunca beben
Gerardo Cárdenas Robles

Haikuentos
José García Pérez

Más humano que humano
Héctor Hernández Torres

Fede de ratas
Arturo Loera Acosta

Edward E. Cummings en castellano
Iván Rodríguez Rodríguez

Some Poetry (Story...)
Teresa Arredondo Uribe



More poetry (Whono!)
Valeria Mancinas Robles

More poetry (Gone with the wind)
Deisy Rodríguez Domínguez

Fotografía: Julio River

METAMORFOSIS

Revista semestral de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Chihuahua, nueva época, número 36, febrero-junio de 2012

Dr. Gerardo Ascencio Baca
Director

Contenido
Dubrovnik: el espíritu de la libertad (fotografía)
César Sotelo Gutiérrez

La posibilidad de la filosofía: trascender su concepto para realizarse
Alma Leal Medina

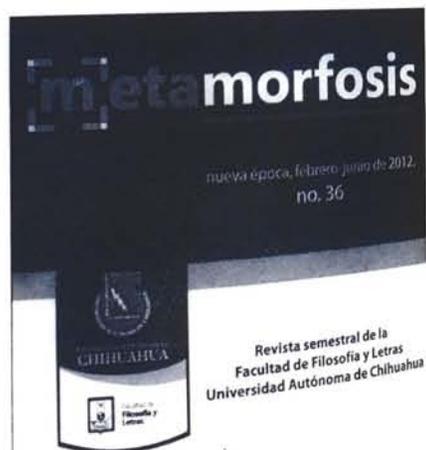
Heidegger y Levinas, pensar el ser y recuerdo del otro
Traducción de César Santiestéban Baca

Las velas de la memoria
Erwin Villaseñor González

Viviendo con nuestra historia
José Estrada Zichinelli

La caricatura política. Del juarismo al porfiriat
Vladimir Armendáriz Romero

México: la escena del crimen
Ignacio Ramírez Rico



José Emilio Pacheco, autor de *El Cantar de los cantares*
Traducción y canon de Erbey Mendoza Negrete

El decadentismo mexicano. Una aproximación al florilegio de José Juan Tablada
David Martínez Rodríguez

La nueva novela histórica hispanoamericana
César Sotelo Gutiérrez

El tratamiento de lo épico en *Madre coraje y sus hijos*. Una dialéctica para una conciencia histórica
Andrea Garza Garza

Action and Agency. An example from Kramsch
Frank Malgesini Burke, Ana Cecilia Villareal Ballesteros y Emma Escobedo Chávez

Lo bello y lo triste de la literatura japonesa
Aniela Rodríguez Zapata

buzón de revistas

buzón de revistas

Persecuciones cotidianas
Humberto Payán Fierro

La voz de la conciencia
Octavio Reyes Carreón

The path
Karla Jiménez Peña

Búsqueda desesperada
Rachel Díaz Jáquez

Más humano que humano (fragmento II)
Héctor Hernández Torres

The Death of the Butterfly
Tania Peralta Bolívar

MULTIDISCIPLINA

Revista de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, tercera época, septiembre-diciembre de 2010, número 7.

Dr. J. Alejandro Salcedo Aquino
Director

Índice

Humanidades
Primer diccionario bilingüe francés-español de México
María Isabel Hernández Guerra

El victimismo elevado a arte. La nueva cultura emocional
Javier González García

La ingestión compulsiva
María Teresa Alicia Silva y Ortiz

Ciencias Socioeconómicas
Ideología y sistema de partidos en el México de la alternancia: implicaciones políticas
Marco Antonio Aranda Andrade

La trascendencia histórico-económica de las deudas interna y externa que se dejó a México debido al movimiento de independencia y la forma de indemnizarlas (1821-1831)

Héctor Díaz Zermeño

¿De burócratas a gentes públicos? El yo ideal organizacional
Arturo Hernández Magallón

Ciencias Jurídicas
Génesis del municipio
José Francisco Pérez Hernández

Letrillas
Sobre la desigualdad en México
Enrique García Moisés

La empresa y su responsabilidad social
Lorenzo Servitje S.

Sociología y filosofía. Pensar las ciencias sociales
Verónica Viveros Vázquez



MULTIDISCIPLINA

Revista de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, tercera época, enero-abril de 2011, número 8.

Dr. J. Alejandro Salcedo Aquino
Director

Índice

Ciencias Jurídicas

La guerra naval y su regulación jurídica internacional

Juan Manuel Portilla Gómez

Diseño y Edificación

El diseñador gráfico y su intervención en la creación de campañas de acción social

Ana Fabiola Gutiérrez Guzmán

Humanidades

Análisis de la encuesta aplicada a los estudiantes de los cursos de Plan Global, por el Departamento de Italiano de la FES-Acatlán,

buzón de revistas

en el semestre 2010-I. Una herramienta de evaluación del programa

Coral Aranguren Caso, Laura Lascialfare, y Lluvia María Sánchez Hernández

La función de la prensa en torno a los intelectuales y el poder durante el porfiriato 1867-1910 (Una aproximación bibliográfica)

Héctor Díaz Zermeno

Intervención en conductas desafiantes: una experiencia innovadora en la SIAP

Jesús Manuel Hernández Vazquez, Mónica Ortiz García, Mariona Tarragona Roig y Estela Uribe Franco

Proyecto "Diccionario Español-Ruso América Latina". Problemas y soluciones

Svetlana Iakovleva

Calidad educativa en los nuevos ambientes de aprendizaje mediante TIC en el Estado de México

Juan Montes de Oca Malváez



NÚMERO 8



NÚMERO 9



buzón de revistas

El niño, la lengua y el bilingüismo: la flexibilidad del niño bilingüe acerca de la noción de "lengua" y de "bilingüismo"

Alina Signoret Dorcasberro

Letrillas

Casinos y poder. El caso del Kickapoo Lucky Eagle Casino

Jaime Peña Ramírez

Un siglo de nombres de pila en Tlalnepantla de Baz: estudio lexicológico y sociolingüístico

Patricia Andrew Zurlinden

MULTIDISCIPLINA

Revista de la facultad de Estudios Superiores de Acatlán, tercera época, mayo-agosto de 2011, número 9

Dr. J. Alejandro Salcedo Aquino
Director

Ciencias Jurídicas

La prestación de los servicios de abastecimiento de agua potable y saneamiento por parte de los municipios en México

Alma Patricia Domínguez Alonso

EL "Ager Publicus Romanus". La jurisdicción agraria en Roma

José María Sainz y Gómez Salcedo

Ciencias Socioeconómicas

Libertad y pasión por el absolutismo en América Latina

Marcos Cueva Perus

McDonald's: de la crisis de la complacencia al top 10 de The Best Global Brands

José Arturo Salcedo Mena

Humanidades

La enseñanza del náhuatl novohispano: una experiencia en la Universidad de Guanajuato

David Charles Wright Carr

Matemáticas e Ingeniería

Metodología de evaluación de riesgo ecológico de un ambiente lagunar estuarino

Raúl Pineda Olmedo

Letrillas

Madero, la Revolución sin revolución: política y economía

Héctor Díaz Zermeno

"Afectuosamente, su comadre". Conversación, representación y afecto

Roberto Domínguez Cáceres

LA PALABRA Y EL HOMBRE

Revista de la Universidad Veracruzana, tercera época, número 21, verano, 2012. ISSN 01855727

Sergio Galindo
Director

Contenido

La Palabra
Palabra Clara

Carta a Roberto Bravio Garzón
Jorge Lobillo

Carlos Fuentes y la Editorial de la UV
Agustín del Moral Tejeda

Carlos Fuentes, intelectual humanitario
Georgina García Gutiérrez Vélez
Recordar a Carlos Fuentes es imaginarlo
Leticia Mora Perdomo

Aura, una existencia de medio siglo
José Luis Martínez Morales >

Palabra Nueva

Poemas
Raciel Quirino

Los textos de Alfonso el joven
Edgar Valencia

Estado y Sociedad

Violencia y verdades: cinco mitos sobre la guerra de castas de Yucatán
Terry Rugeley

Políticas migratorias y construcción nacional. Apuntes sobre políticas para la integración de migrantes en Europa
Sandra Gil Araujo

Artes

Desplazarse en el tiempo y en el espacio
Carlos Fuentes

La monstruosidad artística de Julio Ruelas
Juan Pascual Gay

Imágenes de la historia: Aby Warburg, Walter Benjamin y Erwin Panofsky
Daniel García

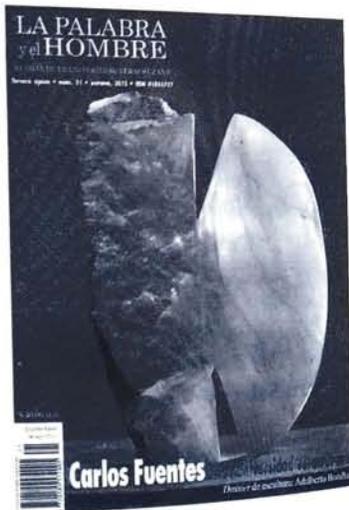
Dossier

Lunas
Adalberto Bonilla

La escultura y las Lunas de Adalberto Bonilla
Leticia Mora Perdomo

Entre Libros

Breve historia de la medicina, de Fernando González-Crussi
Jesús Ramírez Bermúdez



Historia de todas las cosas, de Marco Tulio Aguilera Garramuño
Guillermo Samperio

La conspiración de la memoria. Un estudio de *La Mujer que quiso ser Dios*, de Luis Arturo Ramos, de María Esther Castillo
Guadalupe Flores Grajales

Una isla sin mar, de César Silva
Paulet Ortiz Vigueras

El libro de las nubes, de Chloe Aridjis
Raúl Olvera Mijares

Miscelánea

Cincuenta años de The Rolling Stones
César Aristides

Venezuela: *ex libris*
Daniel Centeno M.

Montparnasse: residencia en la tierra
Victor Hugo Vázquez Rentería

El artista o la tragedia del cine mudo
Maricruz Gómez Limón

buzón de revistas

buzón de revistas

PENSAMIENTO

Órgano de difusión de la Academia de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Uaemex, enero-julio 2011, nueva época, vol. 2, núm. 1, Universidad Autónoma del Estado de México.

Mtro. en F. Josué Manzano Arzate
Director

Contenido

Logos y realidad (evocación de Hegel)
José Blanco Regueira

Escritos póstumos, arte, ética y política en Nietzsche
Conversación con Diego Sánchez Mega y Paulina Rivero

Nietzsche, el filósofo-artista: la agonía, la danza y la risa
Conversación con Luis Enrique de Santiago Guervos

El gesto filosófico y el final de la filosofía en la óptica de Martin Heidegger
Roberto Andrés González Hinojosa



El sentido de la muerte en *Ser y tiempo* de Heidegger¹
Josué Manzano Arzate

Jorge Portilla y la presencia de la fenomenología en el grupo Hiperión
Víctor Manuel Hernández Torres

Walter Benjamín: reflexiones en torno a la juventud o *La Bella Durmiente*
Oscar Juárez Zaragoza

De cómo los necios pensaron una sabía eulticia
Cristofer Morquecho Sánchez

VOCES

Revista de teología misionera del Instituto Internacional de Filosofía, A. C. Universidad Intercontinental, año 18, núm. 35/2011.

Martín Cisneros Carboneros
Director

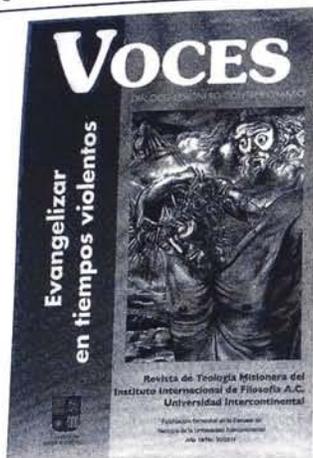
Presentación

XIX Semana de la Teología de la Universidad Intercontinental, "Evangelizar en tiempos violentos"

Sobre el poder y la violencia: una mirada desde la filosofía arendtiana
María Teresa Muñoz

El Principito y el Zorro. Un diálogo por la paz doméstica
Juan Pablo Brand Barajas

Los medios de comunicación ante un mundo violento
Norma Macías



Evangelizar en tiempos violentos. Evangelio y esperanza
Javier Quezada del Río

Tratando con la violencia
Pablo Romo Cedano

Declaraciones del Magisterio de la Iglesia Latinoamericana en torno a la violencia en el mundo
José Alberto Hernández Ibáñez

Violencia y felicidad. Una visión desde la espiritualidad cristiana en el diálogo con el mundo
Ricardo Villareal Acosta

Otras Voces
El atrio de los gentiles

La flor del diálogo
Gianfranco Ravasi

Un espacio entre creyentes y no creyentes
Ivano Dionigi

De los excesos cristológicos en versiones castellanas de *Nican mopohua* vv. 27-28

Sobre los autores

XIPE TOTOK

Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, iteso, vol. XXI/núm. 1/ 31 de marzo de 2012/ número 81.

Presentación

Dialógo multicultural universal 2012

Filosofía

Ciclo Democracia en México. Ejercicio de autoritarismo en la democracia mexicana
Dr. David Velasco Yáñez, Sj

Un acercamiento al "buen vivir"
Dr. Alfonso Ibáñez

Diónyosos y lo imaginario. Taller Experiencias Dionisiacas
Dr. Adolfo Benito Narváez

DFIH

Trabajos recepcionales 2011
Lic. Carlos Sánchez

Cine

Al cine con Luis García Orso
Dr. Luis García Orso

Recensión

Introducción a la teoría de la argumentación
Dr. Fernando Leal Carretero

Derechos Humanos

Mujeres zapatistas y las luchas de género. IV Parte: III, Capítulo C. Trabajo colectivo y cómo sostienen la lucha
Dr. David Velasco Yáñez, Sj.

XIPE TOTOK

Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO, vol. XXI/no. 3/30 de septiembre de 2012 número 83.

Presentación

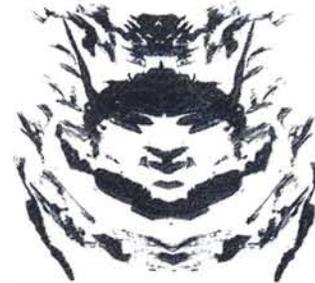
Yo soy 132, y Kierkegaard

Filosofía

Ciclo Responsabilidad de quienes saben. Dificultades de la problemática
Dr. Jorge Manzano, Sj

DFIH (Departamento de Filosofía y Humanidades, Iteso)
CFE y T (cibernética, erótica filosofía y teología, udg)

Hinkelammert: La rebelión del sujeto viviente ante la estrategia de la globalización
Dr. Alfonso Ibáñez



83
RESPONSABILIDAD DEL SABER Iª parte
GLOBALIZACIÓN Y REBELIÓN DEL SUJETO VIVIENTE
KIERKEGAARD POR SABINES
MUJERES ZAPATISTAS 4ª parte, III, C, 3

Reflexiones Independientes
Kierkegaard por Sabines: una comparación entre el esteta y el amoroso
Mtro. J. Alejandro González Contreras

Cine

Al cine con Luis García Orso
Dr. Lis García Orso, Sj

Derechos Humanos

Mujeres zapatistas y las luchas de género. IV Parte, III, C, Sistema zapatista de educación autónoma y mamás zapatistas
Dr. David Velasco Yáñez, Sj

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: rhernandezoramas@gmail.com

En la ciudad de México:

Apartado Postal 439
Av. Pacífico 296. Colonia El Rosedal
CP. 04331. México, D.F.
Tel. y fax: 01 (55) 56 17 79 27

POSGRADOS BUAP

DES: Ciencias Exactas

Doctorado en Ciencias (Ciencia de Materiales)*
Doctorado en Ciencias (Física)*
Doctorado en Ciencias (Física Aplicada)*
Doctorado en Ciencias (Matemáticas)*
Doctorado en Dispositivos Semiconductores*
Maestría en Ciencias (Ciencias de Materiales)*
Maestría en Ciencias (Física)*
Maestría en Ciencias (Física Aplicada)*
Maestría en Ciencias (Matemáticas)*
Maestría en Dispositivos Semiconductores*

DES: Educación y Humanidades

Doctorado en Ciencias del Lenguaje*
Doctorado en Historia
Doctorado en Literatura Hispanoamericana*
Doctorado en Sociología*
Maestría en Antropología Social
Maestría en Antropología Sociocultural
Maestría en Ciencias del Lenguaje*
Maestría en Educación Superior*
Maestría en Estética y Arte*
Maestría en Filosofía*
Maestría en Historia*
Maestría en la Enseñanza del Inglés
Maestría en Literatura Mexicana*
Maestría en Psicología Social
Maestría en Sociología*

DES: Ingeniería y Tecnología

Doctorado en Procesos Territoriales:
Región, Ciudad, Arquitectura y Patrimonio
Maestría en Ciencias de la Computación*
Maestría en Ciencias de la Electrónica*
Maestría en Conservación del Patrimonio Edificado
Maestría en Diseño Arquitectónico
Maestría en Ingeniería
Maestría en Ingeniería Ambiental
Maestría en Ingeniería de Tránsito y Transporte
Maestría en Ingeniería Electrónica*
Maestría en Ingeniería en Construcción
Maestría en Ingeniería en Geotecnia
Maestría en Ingeniería Estructural
Maestría en Ingeniería Química*
Maestría en Ordenamiento del Territorio
Maestría en Tecnologías de la Arquitectura
Maestría y Especialidad en Valuación

DES: Ciencias Naturales

Doctorado en Ciencias (Microbiología)*
Doctorado en Ciencias Ambientales
Doctorado en Ciencias Químicas*
Maestría de Educación en Ciencias
Maestría en Ciencias (Microbiología)*
Maestría en Ciencias Ambientales
Maestría en Ciencias Químicas*
Maestría en Manejo Sostenible de Agroecosistemas*
Maestría en Manejo Sostenible de Sistemas Agrícolas
Maestría en Medicina Veterinaria y Producción Animal

DES: Ciencias de la Salud

Doctorado en Ciencias Fisiológicas*
Maestría en Administración de Servicios de Salud
Maestría en Ciencias Estomatológicas
Maestría en Ciencias Fisiológicas*
Maestría en Ciencias Médicas e Investigación Clínica*
Maestría en Diagnóstico y Rehabilitación Neuropsicológica*
Maestría en Educación Física y Deporte Escolar
Maestría en Enfermería*

DES: Ciencias Sociales y Económico-Administrativas

Doctorado en Ciencias de Gobierno y Política*
Doctorado en Derecho*
Doctorado en Economía Política del Desarrollo*
Maestría en Administración
Maestría en Administración de Pequeñas y Medianas Empresas
Maestría en Administración y Gestión de Instituciones Educativas
Maestría en Ciencias Políticas*
Maestría en Comunicación Estratégica*
Maestría en Contribuciones
Maestría en Derecho*
Maestría en Desarrollo Económico y Cooperación Internacional*
Maestría en Economía*
Maestría en Fiscalización y Rendición de Cuentas
Maestría en Gobierno y Administración
Maestría en Opinión Pública y Marketing Político*

*Avalados por el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)