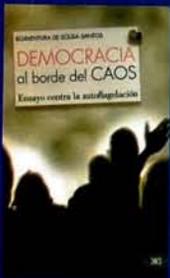


NOVEDADES



Uno de los propósitos de la presente obra colectiva es el mantener vivo el interés por la filosofía de nuestro querido maestro, alentando a las siguientes generaciones a continuar con la construcción de una comunidad y una tradición filosófica vivas, condición insuperable para lograr una filosofía mexicana a la altura de sí misma y a la altura de los retos del pensamiento universal. En este sentido, Luis Villoro resulta una figura ejemplar por su capacidad de atender con la misma atingencia las cuestiones fundamentales del pensamiento filosófico y los grandes problemas que plantea nuestra realidad histórica-social. La obra de Villoro es un faro que alumbró el quehacer filosófico mexicano y universal y, en general, el mundo de los aciagos tiempos que nos toca vivir.



Este libro fue escrito para responder al desafío de entender la crisis financiera coyuntural y de corta duración —así se espera— que Portugal vive, y de analizarla a la luz de otras crisis estructurales y de más larga duración, algunas específicas del país, otras que engloban a Europa y otras también al mundo en su totalidad. Lejos de ser un desafío de comprensión contemplativa, se trató de comprender para proponer alternativas al pensamiento único neoliberal que hoy domina en Europa más que en ninguna parte del mundo. Se pretende mostrar, a lo largo del libro, que ese imaginario de Europa corresponde cada vez menos a la realidad; que los partidos de gobierno nacional —tanto de derecha como de izquierda— y las instancias de gobierno europeo se dejaron capturar por la voracidad del neoliberalismo y de su arma de destrucción masiva, el capital financiero, la forma de capital más hostil a la voluntad democrática y a la socialización de la economía.



En este estudio, Robinson rompe con los paradigmas existentes. Presenta una teoría de la globalización fundamentada en el surgimiento de una clase capitalista transnacional y un estado transnacional. Él demuestra cómo la movilidad de capital le ha permitido a éste reorganizar los procesos productivos a lo ancho del mundo de acuerdo con una amplia gama de consideraciones que permiten la maximización de las oportunidades para la ganancia. Como resultado, los sistemas productivos anteriormente nacionales han sido fragmentados e integrados externamente en nuevos circuitos globalizados de acumulación. Al mismo tiempo esta descentralización y fragmentación de la producción da lugar a la concentración y centralización del mando y control de la economía global en manos del capital transnacional. Esta nueva organización de la economía mundial encuentra su contraparte en el surgimiento de redes de un estado transnacional que permite a la élite transnacional coordinar y extender su radio de acción e imponer nuevas relaciones de dominación sobre las clases populares. La hegemonía en el siglo XXI no será ejercida por un Estado-nación determinado, sino por esta nueva clase dominante global por medio de la maquinaria del estado transnacional. Pero el nuevo sistema de capitalismo global está impregnado de contradicciones explosivas, entre ellas, la creciente brecha entre los ricos y los pobres y el deterioro ecológico. El futuro será testigo de continuos conflictos y disputas por el control entre el nuevo grupo dominante transnacional y las filas cada vez más numerosas de los desposeídos y marginados.



 **siglo veintiuno**
editores

dialéctica

■ Nueva Época ■ Año 38 ■ Número 47 ■ julio-diciembre 2014 ■

■ Nueva Época ■ Año 38 ■ Número 47 ■ Julio-diciembre 2014 ■

TEXTOS DE:

Jaime Labastida • Enrique González Rojo • José Alfredo Torres • Olga Fernández-Ríos
Colás González Varela • José Luis C. • José Ezcúrdia • Anatole Anton • José Ramón Fabelo
Corzo • Jorge Alonso • María del Carmen García Aguilar • Ma. Guadalupe Cane Cruz
Gabriel Vargas Lozano • Fernanda Navaño • Jesús Pacheco Martínez

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

\$ 50.00 pesos



RECTOR

Mtro. José Alfonso Esparza Ortiz

SECRETARIO GENERAL

Dr. René Valdiviezo Sandoval

dialéctica

DIRECTORA DE FOMENTO EDITORIAL

Dra. Ana María Huerta Jaramillo

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
Gerardo de la Fuente Lora
Gilberto Valdes Gutiérrez

CONSEJO ASESOR Y COMITÉ DE ARBITRAJE NACIONAL E INTERNACIONAL

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

CONSEJO DE COLABORACIÓN NACIONAL

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

dialéctica. Año 38, N° 47, julio a diciembre de 2014, es una publicación 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) 246 10 02 www.revistadialectica.org, revistadialectica@hotmail.com. Editor responsable Dr. Roberto Hernández Oramas, rhernandezoramas@gmail.com, Reserva de Derechos al uso exclusivo 04-2014-031112103600-102 ISSN (en trámite), ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor. Con Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido: (en trámite), otorgado por La Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresión, diseño y formación: Editorial LapislázuLi S.A. de C.V., Tecamachalco #43-A Col. La Paz C.P. 72160, Puebla, Puebla, México.

Este número se terminó de imprimir en mayo de 2015, con un tiraje de 2000 ejemplares. Costo del ejemplar \$50.00 (cincuenta 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.

dialéctica

■ Nueva Época ■ Año 38 ■ Número 47 ■ julio-diciembre 2014 ■

Editorial: Ayotzinapa y la crisis moral de la sociedad 2

Ensayos: Literatura y Revolución. La obra de José Revueltas *Jaime Labastida* 7 • José Revueltas y los intelectuales *Enrique González Rojo* 17 • La educación mexicana y la física de Newton *José Alfredo Torres* 27 • Filosofía y ciencias sociales en Cuba *Olga Fernández Ríos* 37 • Marx y el aenigma Spinoza *Nicolás González Varela* 51

Artículos: El concepto de acontecimiento según Alain Badiou. Un análisis entre la filosofía y las matemáticas *José Luis C.* 71 • Sócrates y Lévinas: la importancia de la enseñanza de la filosofía a los niños *José Ezcurdia* 81 • De Marx a Benjamin *Anatole Anton* 89 • El buen vivir y la centralidad de la vida *José Ramón Fabelo Corzo* 97

Libros: Una revisión del pensamiento de Pablo González Casanova *Jorge Alonso* 109 • El discreto encanto de la modernidad *María del Carmen García Aguilar* 115 • La estética y el arte de regreso a la Academia *Ma. Guadalupe Canet Cruz* 119

Documento: *dialéctica* a 38 años *G. Vargas* 122

Semblanza: Luis Villoro *Gabriel Vargas Lozano* 125 • Reencuentros con Luis Villoro *Fernanda Navarro* 129 • Rufino Perdomo *Jesús Pacheco Martínez* 137

Editoriales universitarias 139

Buzón de revistas 145

Esquelas: Luis Villoro /José Antonio Robles /Rufino Perdomo

AYOTZINAPA Y LA CRISIS MORAL DE LA SOCIEDAD

El 26 de septiembre pasado, la policía municipal de Iguala, Guerrero, agredió brutalmente a un grupo de estudiantes con un saldo de seis muertos, una decena de heridos y 43 desaparecidos. Estos hechos han causado una profunda conmoción tanto en el país como en el extranjero al grado de que las principales organizaciones internacionales (ONU, Unión Europea; Comisión Interamericana de Derechos Humanos, etc.) los han condenado y han solicitado al gobierno mexicano su pleno esclarecimiento. A partir de aquel día, se han venido presentando en diversos lugares de la República (sobre todo en las ciudades de Iguala, Chilpancingo y México) una serie de manifestaciones multitudinarias; paros de actividades en las universidades demandando la aparición de los 43 normalistas; tomas de alcaldías; incendios de edificios del gobierno en Chilpancingo; interrupciones del tráfico en carreteras e inclusive, el presidente de la República recibió a los padres de familia afectados y escuchó, durante cinco horas, los dramáticos testimonios de los familiares, firmándose, al final, una minuta con los compromisos del gobierno para buscar a los desaparecidos.

Poco a poco, la opinión pública ha venido conociendo detalles de lo ocurrido aunque, hasta ahora, siguen sin responderse preguntas como: ¿Por qué los policías actuaron con esa violencia?, ¿cuáles eran sus móviles?, ¿quién les ordenó tirar a matar y quién les ordenó que desaparecieran a los estudiantes?, ¿dónde están?, entre otras.

Hasta ahora, solo se sabe que los policías municipales actuaron por orden del alcalde que tenía (o tiene) relaciones con un cártel de la droga; que a los estudiantes los mataron; quemaron y tiraron sus cenizas en un río y en un basurero situado en las afueras de la ciudad de Cocula, como afirman algunos de los sicarios que participaron en ese espantoso crimen y que se encuentran detenidos. Esta última versión no ha sido aceptada por los padres de familia que están luchando en forma incansable por la aparición de sus hijos aunque los laboratorios de Innsbruck consultados por el gobierno han encontrado la coincidencia genética de uno de los jóvenes desaparecidos.

El análisis de lo ocurrido a los estudiantes de la Normal de Ayotzinapa nos enfrenta a una profunda crisis política y moral que tiene varios componentes: el primero de ellos es la violencia extrema que se manifiesta en la acción de los policías que, en lugar de cumplir con las normas legales en estos casos, tiran a matar, detienen y desaparecen a los estudiantes. Ahora bien, esta situación particular viene a ser la culminación de un clima de violencia que ha imperado en aquel estado desde hace años. Algunas muestras de ello han sido: la matanza del 7 de junio de 1998 en "El Charco", la represión del 28 de junio de 1995 en Aguas Blancas; los asesinatos políticos como el de Armando Chavarría, precandidato a gobernador, el 29 de agosto de 2009; el asesinato de dos estudiantes de la Normal de Ayotzinapa y la muerte de un trabajador durante una manifestación en la Autopista del Sol, el día 12 de diciembre de 2011 y una serie de secuestros, extorsiones y asesinatos, muchos de los cuales no han sido aclarados suficientemente. Esto significa que existe poca justicia y mucha impunidad. Pero el problema es que esta violencia está ligada tanto a las autoridades como a los grupos de la delincuencia organizada. En otras palabras, en este caso se hizo evidente una simbiosis entre el narcotráfico y los representantes del gobierno. Pero además, se hizo visible también su relación con la política partidaria. Esta situación implica una doble pérdida para el ciudadano: de la seguridad que debería proporcionar el Estado y de la confianza que podrían tener en los partidos políticos como sus representantes.

Lo más grave es que dicha situación no sólo es privativa de aquel estado de la República sino que se presenta también en otros más.

Pero ¿cuál es la razón por la cual se ha producido este fenómeno en nuestro país? Dos posibles respuestas pueden ser: por un lado, la cantidad de consumidores existentes en los Estados Unidos y por otro, su acción corruptora. En relación al primer aspecto, es conocido que uno de los más importantes factores (aunque no el único) del consumo de drogas son las guerras que ha llevado a cabo el gobierno norteamericano en Irak y Afganistán. Este gobierno ha conducido a su juventud a la confrontación con la muerte tanto de los "enemigos" como de sí mismos. A ello, agreguemos el ambiente de violencia y alienación que ha llevado a la locura a algunos jóvenes que han irrumpido en sus escuelas y abierto fuego en contra de sus propios compañeros, así como la existencia de un gran negocio de venta de armas cada vez más sofisticadas y mortíferas. Al poder económico obtenido por la venta de las drogas por las organizaciones criminales, se suma el poder que les otorga la posesión de dichas armas. Agreguemos a lo anterior, la creación de una pernicioso subcultura que rodea al narcotráfico como un halo protector: corridos para festinar las hazañas de los "héroes" que se han opuesto al gobierno; ritos satánicos; cultos a la "Santa Muerte" y la inversión de valores entre

niños y jóvenes entre los que se difunde una filosofía de la vida basada en un pragmatismo (vive lo mejor que puedas aunque solo sea por hoy); un hedonismo (goza lo que puedas) y un nihilismo (no importa morir). Todo ello nos conduce al otro factor que es la corrupción en el ámbito de la política. Si la idea es "ganar puestos y posiciones a toda costa" la ética o los principios desaparecen. Pero sumemos a esto los errores terribles que cometió el presidente Felipe Calderón (2006-2012) al creer que la inclusión del Ejército Mexicano y la Marina en la guerra en contra del narcotráfico podría acabar con su perniciosa influencia. Los resultados están a la vista: decenas de miles de muertos y ningún avance. El problema de la corrupción está vinculado a una falta de un aparato judicial en nuestro país que lleve a cabo la justicia hasta sus últimas consecuencias.

Por todo lo anterior, podemos decir que la desaparición de los estudiantes normalistas ha constituido el detonante de una acumulación de impunidad e injusticias y el clamor ciudadano por que se ponga un freno a la violencia y se restablezca la paz y la seguridad.

Pero existe todavía otra consideración que podemos hacer. En nuestro país, millones de personas quieren una sociedad mejor y en el caso del campo, las normales rurales, que fundó el general Lázaro Cárdenas en 1935, han representado un ascenso para los hijos de los campesinos e indígenas que no desean seguir por la vía del narcotráfico o de la política pero que tampoco pueden ir a las ciudades a estudiar una profesión debido a la falta de dinero. Lo único que queda (quedaba) es (era) vivir en su escuela, estudiar, labrar la tierra, terminar sus estudios y obtener una plaza de profesor, prestación que está suspendida por el gobierno.

Frente a esta situación, ¿qué se debería hacer?

Creemos que el ciudadano puede hacer mucho con información, conciencia y organización. Es obvio que se deben esclarecer plenamente los hechos y llevar ante la justicia a todos los involucrados pero también urge que cambie la estrategia neoliberal que ha producido una polarización extrema entre ricos y pobres. Es obvio que se tiene que fortalecer la procuración y ejecución de la justicia y lo es también que se debe erradicar la corrupción política y muchas otras cosas más, sin embargo, se puede empezar por crear muchas organizaciones (pequeñas, medianas o grandes) que exijan el cumplimiento de las leyes desde lo más elemental hasta lo más complicado.

Lo que se requiere es luchar por una nueva moral pública; una nueva educación y una nueva política. Los ciudadanos deben adquirir conciencia de lo que está en juego para el país y para ellos mismos: un país en donde mande la simbiosis a que hemos referido o un país en donde el pueblo exija que se cumpla la ley y la política económica sea para las mayorías y no sólo para unos cuantos.

Finalmente, los hechos de Iguala y Cocula, tocaron una de las fibras

más sensibles de los seres humanos cuando se trata de la desaparición de un hijo en cualquiera de las circunstancias en que ocurra. Es por ello que los ciudadanos mexicanos se han identificado con la lucha de los padres y es por ello que el gobierno debe saber que los padres no se detendrán hasta el pleno esclarecimiento de los hechos y la realización de la justicia.

Las grandes manifestaciones del pueblo y en especial de su juventud, deben ser transformadas en luchas por demandas concretas para impedir que estos actos vuelvan a repetirse.

(GVL)

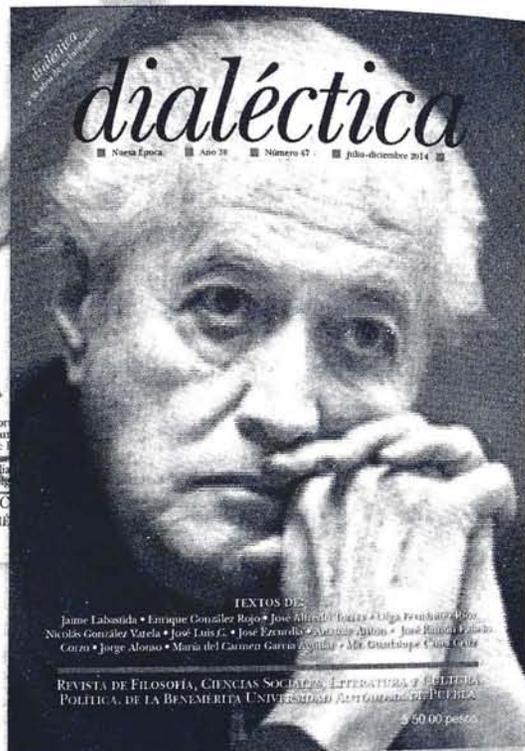
José Antonio Robles (1938-2014)

La revista *dialéctica* participa con profunda pena el fallecimiento del doctor José Antonio Robles, distinguido y estimado filósofo mexicano y envía a sus familiares y amigos su más sentido pésame.

38 años

dialéctica

■ Año 37 ■ Número 45 ■ julio-diciembre 2013 ■



William L. McBride: Las formas de la sociedad civil o sociedad burguesa y colonialidad. Diálogo entre el marxismo y la estética • Rolando Manríquez • Rolando Manríquez

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

dialéctica

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

LITERATURA Y REVOLUCIÓN. LA OBRA DE JOSÉ REVUELTAS

Jaime Labastida

La obra, acaso debiera decir, mejor, la vida entera de José Revueltas gira sobre dos ejes, distintos y a la vez simultáneos: literatura y revolución, escritura y militancia política o, en otros términos, teoría y acción. No puedo deslindar una de la otra. Me dijo, hace poco más de 50 años, si la memoria no me traiciona, cuando sostuvimos una amistad alimentada a un mismo tiempo por la política y la literatura, que el humus de donde nacía su escritura era la acción política; aún más precisamente, la vida del partido. No recuerdo si usó esta palabra, *humus*; tampoco me es posible recordar si se valió de otro término, pero sí sé que el sentido de su expresión fue éste: que le era necesaria la vida del partido para obtener así la materia prima de su escritura y que su literatura tenía una relación estrecha con la acción partidaria.

Lo conocí por el año de 1959, cuando había sido expulsado por segunda vez del Partido Comunista Mexicano (PCM). Tal vez haya sido entonces que le pregunté por qué había vuelto al seno del partido, qué lo había impulsado al regreso. Acaso fue también ése el momento en el que me dio la respuesta que he ofrecido aquí. Me pregunto, empero, si esa respuesta lo dice todo, si no se oculta en ella algo más. Es la respuesta de un escritor, desde luego. Pero Revueltas era también un hombre de acción. Me pregunto, pues, si Revueltas, el militante político, se reafirmó al PCM para obtener así y sólo así la materia prima de su literatura. ¿Por esto y nada más que por esto? Su respuesta es, ahora me lo parece, en extremo parcial. Indicaría que a Revueltas no le importaba la acción política por sí misma; que veía en ella tan sólo un filón literario. Si la respuesta fuera verdadera, Revueltas sería un escritor puro, un escritor que buscaba en el partido temas que pudieran ser transformados en escritura. No es, desde luego, así; al menos, no es por completo así.

No cabe la menor duda de que varias de sus narraciones tienen por tema la vida del Partido Comunista, sus contradicciones y sus luchas internas: eso sucede, por ejemplo, en *Los días terribles* y *Los errores*, novelas

Jaime Labastida.
El Colegio de Sinaloa.
Academia Mexicana de la Lengua.
Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos.
Asociación Filosófica de México.
Siglo XXI Editores.



a la palabra que emite el dios genesiaco? El inicio de la novela guarda un estrecho paralelo con un tiempo mítico: con el tiempo del *principio*. Por eso las palabras *caos* y *hombre* están escritas con mayúsculas. La escena adquiere dimensión telúrica. Es de madrugada, la tierra está en tinieblas, reina el silencio. Pero Revueltas parece decirnos que esa madrugada no es una madrugada cualquiera, sino el momento negro, preciso, en que la vida fue hecha y no cualquier vida, desde luego, sino *la atroz vida humana*. Algunos pueblos de la selva se han reunido para atrapar peces del río, envenenado con barbasco. El asunto es incidental. Lo decisivo es que semeja el instante en que, tras del Caos primigenio, surge la palabra, la vida, *la atroz vida humana*. Revueltas prepara así el desarrollo trágico de los acontecimientos posteriores.

No puedo examinar la totalidad de la obra de Revueltas, es demasiado vasta y está llena de aristas. Lo que deseo destacar es que la obra y la existencia de José Revueltas se desarrollan en los linderos precisos de un profundo cambio en la vida política y literaria de México. De lo que hasta aquí he esbozado me gustaría extraer una primera conclusión, provisional sin duda. Revueltas era un hombre complejo y contradictorio. Al menos, añado, el Revueltas que conocí y traté de modo constante e intenso en ese tiempo, oscuro y luminoso a la vez, cuando vivimos inmersos en conflictos sociales y personales profundos. Subrayo todo esto porque, al paso de los años, Revueltas ha sido convertido en un ícono, una especie de santo laico. Se le dibuja como si fuera un hombre puro, intransigente, el incansable luchador por la democracia, la libertad personal y el socialismo. También, como si hubiera sido una suerte de asceta, casi un pordiosero que nunca dispuso de recursos ni siquiera para comprarse un pantalón nuevo. El Revueltas que conocí y que traté no coincide con esa imagen. Mi memoria lo bosqueja de otra manera.

Para empezar, diré que por esa época vivía, casado con María Teresa Retes, su segunda esposa, en un amplio departamento, rentado desde luego, en las Lomas de Chapultepec; que disponía del dinero suficiente como para sufragar el gasto que le significaban las clases de violín que recibía, en forma privada, su hijo Román, por parte del maestro Vladimir Bulfman; que por largos quince años se había dedicado a escribir guiones cinematográficos que le dieron jugosos ingresos (destacaría, entre otros, el de *La ilusión viaja en tranvía*); que por esas fechas realizó el guión de una película sobre Zapata que, hasta donde sé, jamás se llevó a la pantalla; que sostenía una columna editorial en *El Día*, periódico dirigido por su antiguo compañero de luchas partidarias Enrique Ramírez y Ramírez; que era un hombre que podía vivir con cierta holgura, aunque apremiado por las exigencias de un nivel económico y un *status* social que en manera alguna deseaba. Tal vez por esa última causa (pero no lo sé de cierto), poco después rompió de súbito con su esposa, tomó sus libros y su ropa y se fue

donde las luchas políticas sirven de marco a los sucesos trágicos de personajes corroídos por la angustia o los amores imposibles. Otras narraciones, en cambio, arrancan de experiencias vividas directamente por él: *Los muros de agua* se apoya en hechos que padeció cuando fue recluso en las Islas Mariás y *El apando* relata los castigos a que eran sometidos los presos en la cárcel de Lecumberri. Ninguna de esas narraciones, desde luego, tiene carácter autobiográfico. Revueltas mismo, en el prólogo a la segunda edición de *Los muros de agua* (1961), lo explica cuando afirma que *selecciona* algunos fragmentos de la realidad al escribir (porque lo real es *superabundante*).

Entendamos, por lo tanto, que el verdadero sentido de la expresión *luchas internas* indica, en Revueltas, algo mucho más profundo que el solo aspecto de una batalla política o ideológica en el *interior* del partido. Se trata de una lucha *interior*, sí, pero que ocurre en el lugar más profundo de la propia conciencia.

Nada importa que la acción de alguna novela o de un cuento se desarrollen en una calle, un burdel, una celda. A Revueltas le interesa hurgar en el flujo interno, en las reflexiones que surgen de los problemas que sus personajes enfrentan. Esos problemas nacen del ejercicio de su libertad. No son los actos políticos externos ni sus consecuencias los que destaca y revela su escritura, sino la lucha interna de los personajes, el desgarramiento que ocurre en el interior de sus conciencias. Por lo tanto, si entiendo bien, Revueltas no es un escritor de *hechos* ni de *acciones* (mejor, no es *tan sólo* un escritor de hechos y de acciones), sino un escritor que reflexiona de manera profunda sobre los actos de sus personajes. Por esta causa participa, en su calidad de narrador, en el desarrollo de la acción y juzga lo que acontece. Es, desde luego, un narrador omnisciente. Los pasajes iniciales de sus cuentos o de sus novelas son morosos, lentos, carentes en apariencia de toda acción visible. Son una masa que contiene, todavía sin desarrollo, los conflictos duros de sus personajes. Su técnica narrativa arranca de un bloque sólido, violento, oscuro, que se ilumina poco a poco. Quizá por esta misma causa el final de sus novelas es, por contraste, acelerado. Está ausente en él, de manera consciente, la sorpresa.

Veamos el inicio de *Los días terrenales*: "En el principio había sido el Caos, mas de pronto aquel lacerante sortilegio se disipó y la vida se hizo. La atroz vida humana". ¿De qué Caos se trata? ¿Por qué Revueltas escribe esta palabra con una mayúscula? ¿Es el Caos de Hesfodo, el momento anterior a la creación bíblica? De pronto, en la tiniebla, se oye la voz de un cacique que dice una frase banal sobre la hora ("las 4 de la madrugada"); luego, otra vez: "En el principio había sido el Caos, antes del Hombre, hasta que las voces se escucharon..." ¿Qué *principio* es éste? ¿El inicio de qué tiempo, el de un tiempo arquetípico, el tiempo previo

a vivir a un departamento amueblado en las calles de Holbein. En ese edificio vivían también el dibujante Héctor Xavier y el pintor Julián Olivas.

Me satisfaría recrear aquella época, pero carezco del talento de un narrador. Sólo recordaré que era una etapa convulsa en la vida política y social del país. Ya habían sido reprimidas, y con dureza, las huelgas de maestros y ferrocarrileros; la cárcel estaba repleta de presos políticos (Demetrio Vallejo, Othón Salazar, Valentín Campa, David Alfaro Siqueiros). Los periódicos guardaban una celosa compostura y se autocensuraban, aunque también eran estrechamente vigilados por censores de la Secretaría de Gobernación; a las cátedras de ciertos maestros universitarios acudían espías que simulaban ser alumnos, pero que informaban de lo que en esas clases se decía. Se puede afirmar, en suma, que la alianza establecida entre los tres sectores del Partido Revolucionario que se había vuelto Institucional, el obrero, el campesino y el popular, se resquebrajaba. Pero todavía en aquel año de 1960, los intelectuales de relieve tenían como timbre de orgullo trabajar para el gobierno y, sobre todo, en el servicio exterior. El movimiento de fatal ruptura culminó en la fecha aciaga de 1968. Insisto, empero, que hacia fines del decenio de los cincuenta apenas los intelectuales de izquierda, a los que se consideraba un instrumento de la reacción o de una ideología que era extraña a la más pura esencia de México, se atrevían a criticar al gobierno *emanado de la revolución*. Por 1950, con la llamada Generación de Medio Siglo, se había producido el punto más alto de la confianza de los intelectuales en el régimen. Sin embargo, ya lo dije, la represión de las huelgas de maestros y ferrocarrileros marcó el punto inicial del declive.

En ese momento empezó a desmoronarse el paradigma que había sostenido a la nación en el curso de los últimos decenios: el mito de la Revolución mexicana. No hubo entonces, no lo hay todavía, ningún nuevo paradigma que pueda sustituir el ideal que sostenía, viva, la esperanza de una mejor nación, libre ya de impurezas y ataduras. Así, en 1950 se publicó la primera edición de un libro que se ha vuelto mitológico (*El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz) y empezó a editarse aquella colección que deseaba dar cuenta de lo que constituiría la *más pura esencia del ser del mexicano*, en la Antigua Librería Robredo; la dirigía el filósofo Leopoldo Zea.

Hubo, además, una publicación sintomática, que necesito destacar. En 1960, al cumplirse el cincuentenario del inicio simbólico de la Revolución mexicana, el FCE publicó cuatro gruesos volúmenes en los que se hizo un balance de los logros, positivos todos por supuesto, de la gesta revolucionaria y de lo realizado por los gobiernos que de ella *emanaron*. Ése y no otro era el verbo que siempre se usaba: el gobierno era una *emanación*, podría decirse que mítica, de la Revolución, como el perfume *emana* de la flor, de modo natural aunque misterioso. El origen (mítico) del

gobierno se situaba en un hecho radical, fundador, que le otorgaba su carácter legítimo: la *revolución*. Adviértase: ni la *soberanía popular* ni la *democracia*. Estos cuatro volúmenes daban cuenta de lo hecho en los terrenos de la *Economía* (el I), la *Política* (el II), la *Sociedad* (el III) y la *Cultura* (el IV). Participaron en su redacción economistas, políticos y escritores de fuste. Mencionaré algunos: Enrique Beltrán, Gonzalo Robles, Adolfo Orive Alba, Raúl Ortiz Mena, Alfredo Navarrete, Hugo B. Margáin, Mario de la Cueva, Miguel de la Madrid, Jesús Reyes Heróles, Ignacio Burgoa, Pablo González Casanova, Emilio Portes Gil, Jaime Torres Bodet, Edmundo O'Gorman, José Luis Martínez, Emilio Uranga, ¿a qué seguir?, la cúspide, sin duda, de la inteligencia del país. Un solo miembro de la iniciativa privada, según creo, Carlos Prieto, el director de Altos Hornos de México. En el prólogo, el presidente de la República, Adolfo López Mateos, afirmaba que la Revolución no había surgido "bajo la influencia de otros movimientos semejantes", sino que fue realizada con la vista siempre puesta en las "necesidades específicamente mexicanas". Pese a que la Revolución no hubiera alcanzado la totalidad de sus metas, López Mateos sostenía que había sido "el primer movimiento popular" del siglo xx que propugnaba por "la justicia social". Él mismo se autodefinía como *revolucionario*. ¿Qué resta de este lenguaje en boca de los políticos de hoy? Los que invocan la Revolución semejan fantasmas de otras épocas, ecos nostálgicos de una etapa perdida.

Lo que deseo destacar es que por esos años se vivía, aunque de manera aún imperceptible, un cambio profundo en la existencia de la nación (y de la ciudad). Ofrezco el testimonio de Rubén Bonifaz Nuño: "En muy pocos años ha crecido/ mi ciudad. Se estira con violencia/ a todos lados; derriba, ocupa,/ se acomoda en todos los vacíos,/ levanta metálicos esqueletos". En la ciudad, prosigue el poeta, hay "lentos camiones donde los indios/ juntan el sudor y la miseria/ de todos los días, se apretujan,/ y llegan a barrios que se deshacen/ de viejos, y tiemblan y trabajan". En esta ciudad, termina Bonifaz, hay "un sol que calienta y acongoja/ más de tres millones de almas enfermas". El poema pertenece a uno de los más bellos libros de Bonifaz, *Los demonios y los días*, publicado en 1956. Retengamos un dato: la ciudad tenía por entonces tres millones de habitantes. Jaime Sabines, a su vez, dice: "Habría que bailar ese danzón que tocan en el cabaret de abajo,/ dejar mi cuarto encerrado/ y bajar a bailar entre borrachos". El poema de Sabines forma parte de *La señal*, libro publicado en 1951. Sabines dice *cabaret de abajo*: significa que vive en un cuarto de asistencia, en el centro de la ciudad, acaso por la calle de Guatemala, en algún edificio colonial convertido en habitaciones para estudiantes de provincia. Sabines estudiaba en la FFYL, que se ubicaba en la Ribera de San Cosme, en el viejo edificio de Mascarones.

¿Qué sucedió entre 1951 y 1956, entre el poema de Sabines y el de



Bonifaz? La geografía cultural de la ciudad se alteró por completo. El antiguo barrio, en el que se desarrollaba la Universidad y animaba la cultura de la ciudad, se mudó. Fue abierto un inmenso terreno, hasta entonces inhóspito, el Pedregal de San Ángel. El presidente Miguel Alemán dotó a la UNAM de 720 hectáreas: se elevó allí el primer circuito de CU; también el Estadio Olímpico. A un costado de la CU fue diseñado un vasto desarrollo inmobiliario. Ya nada fue igual. No sólo escuelas y facultades, sino también las bibliotecas, las librerías, los cafés, las cantinas, todo lo que alimentaba la cultura universitaria (sus alumnos y sus profesores), se desplazó desde el centro de la ciudad hasta el sur profundo. Eso expresan los cuatro libros sobre los 50 años de la Revolución. Era una *culminación*. La revolución, hecha *institucional*, se hallaba en su apogeo. Y lo celebraba por todo lo alto.

En esas condiciones, toda disidencia aparece como si fuera una enfermedad. Es lo que sucede con Revueltas. Es un relámpago oscuro en mitad de una fiesta, un pedernal de obsidiana en un día luminoso. Rasgos intencionalmente críticos, amargos, nacen de sus narraciones y sus ensayos políticos: son impertinentes, dolorosos, atípicos. Dos de los ensayos eran, sin duda, severos, duros: *México, una democracia bárbara* y *Enseñanzas de una derrota*. El primero examinaba el país desde el ángulo marxista; el segundo era una crítica fuerte de la estrategia y la táctica del PCM por su actuación en las huelgas ferrocarrileras. En ninguno había la menor concesión a posiciones políticamente *correctas*. Lo que sostenía Revueltas en el ensayo sobre el PCM le acarreó funestas consecuencias: fue expulsado, otra vez, del partido.

He aquí, pues, en su crudeza, el nudo del problema. ¿Era posible conciliar las posiciones severas de Revueltas con la disciplina férrea que exigía el partido? ¿Qué modelo se podría seguir? Revueltas poseía un cerebro en constante ebullición, era un pensador crítico, independiente: sus ideas creaban dificultades a los dirigentes, que no las podían digerir con rapidez. Siempre estaba al margen, *en minoría*, era en realidad un *menchevique*, hombre en minoría, en el seno del partido *bolchevique* (el de la mayoría). Los dos términos políticos se construyen a partir de las voces rusas *menshei* y *bolshoi*: menos y más, minoría y mayoría, pequeño y grande. ¿Cómo, de qué modo puede vivir un pensador crítico e independiente en el seno de un partido que no comparte sus tesis? ¿Cómo acepta un hombre de acción la disciplina que le impone el partido con el que, a pesar de todo, está de acuerdo en el fin último de su lucha, lo diré con una expresión grandilocuente, la libertad del hombre? Se puede doblegar, guardar un prudente silencio, hasta aparentar una obediencia en la que nadie creerá. Pero Revueltas no estaba hecho de esa madera: no podía disimular; tampoco podía hacer concesiones: luchaba, hasta la fatiga física, por sus ideas.

La pregunta es, por consecuencia, ésta: ¿puede la *minoría* formar parte de un cuerpo *mayor*? La mayoría, ¿acepta, o tan sólo *tolera a la minoría*? El partido leninista, ese partido de la clase obrera en el que Revueltas cree y en el que milita, elaboró una teoría singular a la que dio el nombre de *centralismo democrático*. ¿Qué se impone, al final de las cuentas, el *centralismo* o la *democracia*? Hay una contradicción, obvia y desde luego que deliberada, en estos términos: la disciplina férrea, *central*, por una parte; la *democracia*, la participación amplia de todos los militantes en la toma de decisiones, por la otra. ¿Es posible la síntesis? Si es así, ¿de qué manera? El partido concebido por Lenin, ya lo sabemos, degeneró en una secta compacta, que se quiso homogénea: nunca toleró la disidencia; las minorías fueron aplastadas sin piedad. Uno tras otro, Stalin asesinó implacablemente a todos los dirigentes que discrepaban de la disciplina impuesta por él. Y lo que ocurría en el interior del partido, sucedía también en la sociedad soviética. La responsabilidad personal fue sustituida por la culpabilidad de clase. Se era reo de lesa revolución por el solo delito de pertenecer a la burguesía. Porque si la sociedad había logrado el paraíso aquí, en la Tierra, ¿quién, que no fuera un loco, un enfermo, podía dejar de aceptarlo? Se había alcanzado, al fin, la Utopía. Pero la utopía se había vuelto una estructura rígida, una cárcel de hielo. Al disidente le restaban tres caminos: ser deportado a Siberia, ser encarado en un manicomio o recibir un tiro en la nuca. En un partido así, ¿qué papel podría jugar un pensador crítico como Revueltas?

Revueltas elige un camino distinto y postula una teoría novedosa, variante de la tesis leninista del centralismo democrático. La llama *democracia cognoscitiva*. Con ella, Revueltas deseaba que se respetaran los derechos de la minoría. Se puede advertir que estamos ante un problema mayúsculo y es necesario que examinemos el asunto con toda seriedad. Empecemos por el concepto de *democracia*. ¿Cuándo se forma el término? Ya se sabe, en la Atenas clásica. Está integrado por dos raíces: una es *δημος*, el pueblo; la otra es *poder*, *κράτος*. Esa es la fórmula corriente. Pero *δημος* no indica *pueblo* en el sentido que lo usamos hoy: es pueblo asentado en un territorio delimitado; se opone a *γένος*, el pueblo originario. La voz helena *δημος* mentaba, al inicio, una demarcación territorial. En la medida que los *metecos*, esos extranjeros a quienes Homero llama, con desprecio, *viles refugiados* (el término adquiere más tarde el sentido de *refugiado* y *emigrante*), se internan en la sociedad ateniense, exigen derechos. Se los otorga Clístenes: los inscribe en el *δημος* donde los obliga a residir. El pueblo es también *λαός* (de donde la voz *laico*). Los *metecos* son inmigrantes refugiados en la *πολις*; en Roma los llaman *peregrinos*. Así, quienes venían del clan o la *gens* primitiva eran, en Grecia, *eupátridas*; en Roma, *patricios* (tenían un *padre* mítico, conocido y bueno). Forman parte del *δημος* sólo quienes fueron inscritos en la demarcación territorial; debían



ser libres. La otra raíz de la democracia es *κράτος*, *fuerza bruta*. El término *democracia* indica una profunda división de la sociedad, una separación violenta en dos segmentos irreconciliables. Los pueblos ágrafos, cohesionados por razones de consanguinidad, no conocen el término. En las asambleas de esos pueblos, se discute hasta obtener la unanimidad: no hay en ellos posibilidad de disidencia. Las minorías y las mayorías surgen sólo a partir del momento en que la sociedad se fractura. Una parte, la mayoría, tenga o no razón, impone su criterio a la otra, a la minoría.

La voz *democracia* no genera conceptos positivos (*demarca* nombra al jefe del *demos*), mientras que del término *αρχή* nacen conceptos de carácter positivo. *Αρχή* indica *principio*, en el doble sentido del *inicio temporal* y de la jerarquía. La democracia produce un profundo desgarramiento de la sociedad. Gracias a ella se producen, por primera vez, los conflictos entre el *individuo* y la comunidad, por un lado y entre la *minoría* y la *mayoría*, por el otro. De este trauma profundo da fiel testimonio la tragedia ática: los héroes homéricos, antes admirados, aparecen allí como personajes llenos de dudas. En la época homérica, eran un claro paradigma; en la tragedia ática, en cambio, son un conflicto, una llaga sangrante y pura. Insisto, la democracia genera incertidumbre, pone en vilo al individuo, lo arroja al abismo. En los pueblos ágrafos se respeta la costumbre, la voz de los ancianos, la autoridad nacida de la tradición. En cambio, el hombre que vive en la sociedad democrática, se interroga y duda, no acepta lo que dicta el oráculo: el filósofo Heráclito dice que ha hurgado en el interior de sí mismo. Los pueblos ágrafos, diré algo *políticamente incorrecto*, no son *democráticos*; lo son sólo hacia su interior. Hacia el exterior, son por completo intolerantes: no respetan a la minoría, la anulan, obtienen consensos unánimes. Se autodesignan como *hombres verdaderos*: esto indica que el resto de los seres humanos carecen de esa virtud: no son como ellos, sino diferentes.

A este concepto de democracia, Revueltas le añadirá un concepto lleno del mayor prestigio filosófico. El partido leninista, tal como lo concibe, se apoya en un tipo especial de democracia, la que pueda producir unos *conocimientos* de carácter científico. A Revueltas no le interesa lograr la unidad política de acción; le interesa producir, a través de un método de discusión racional, en el que se anulan todas las contradicciones, un conocimiento científico de la realidad. ¿Eso es lo que Revueltas llama *democracia cognoscitiva*? Le otorga otros nombres, desde luego; por ejemplo, *conciencia orgánica*. Así, afirma que Marx y Engels fueron la *conciencia orgánica del proletariado*; que la teoría leninista del partido "organiza la conciencia colectiva"; que el partido leninista es la "realización de la filosofía a partir de la conciencia del proletariado"; que el partido es el *cerebro histórico*, el *cerebro colectivo* que piensa *por, para y con* el proletariado; que, gracias al partido, la *deshumanización llega a su fin*; que la *enajenación*

humana termina, pues el partido *se eleva universalmente a una categoría superior*. Ideas, sin duda, de carácter mesiánico.

Puede advertirse sin dificultad que, en esta serie de conceptos, Revueltas se ha valido de algunos textos del joven Marx y los cita en abundancia. Le produjeron un impacto profundo. Quisiera decir que Revueltas, que jamás terminó una carrera universitaria, pasó con rapidez de la militancia política a la lectura de las obras de Lenin. Durante el tiempo que lo traté, también asimiló algunas ideas del joven Marx. Nunca, que yo sepa, leyó de modo sistemático las obras del Marx maduro, menos *El capital*, su obra científica más alta. En esta última obra, Marx expone, ya se sabe, el desarrollo lógico del capitalismo; utiliza el método de la *abstracción*, que va *de lo abstracto a lo concreto*: parte de una categoría individual, contradictoria, la mercancía. En el volumen I explica la *producción* de plusvalía; en el II, la *circulación* de la misma plusvalía y en el III su *distribución*. Sólo en ese punto, Marx alcanza lo *concreto* que no es, como supone la teoría vulgar del conocimiento, lo que está allí, ante nuestros ojos. Revueltas, ¿alcanzó esa cúspide de la teoría de Marx? No, desde luego que no.

Pero no me interesa mostrar las limitaciones teóricas de Revueltas ni, aún menos, hacer la más leve crítica de sus posiciones. Quiero dejar constancia tan sólo de lo que fue aquel Revueltas que conocí, al que admiré, con el que sostuve largas y fecundas discusiones. Mis maestros universitarios fueron hombres de disciplina, de rigor, de sistema; eran, para mí, personas distantes: Eduardo Nicol, Francisco Larroyo, Luis Recaséns Siches, Guillermo Floris Margadant, Eli de Gortari, José María Gallegos Rocafull, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Adolfo Sánchez Vázquez. Era un joven de 21 años, apenas egresado de la carrera. El trato con Revueltas produjo en mí una conmoción. Revueltas pensaba y sentía, al propio tiempo. Nunca hubo entre nosotros la distancia que hay entre maestro y alumno. Me trató como amigo. La relación era en verdad fascinante. Cuando murió, fui al Auditorio Justo Sierra; allí, en silencio, junto a su cadáver, estaba su viejo amigo de lucha, aquel hombre bueno y generoso que respondía al nombre de Juan de la Cabada, amigo entrañable al que recuerdo, igual que a Revueltas, con emoción. Los dos nos abrazamos con un sollozo reprimido, el mismo con el que hoy deseo terminar este breve recuerdo de mi amigo, mi adversario, mi compañero de juventud, José Revueltas.



años 38
nº 38

dialéctica

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

REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LINGÜÍSTICA Y CULTURA PÚBLICA, DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

JOSÉ REVUELTAS Y LOS INTELLECTUALES¹

Enrique González Rojo

José Revueltas, personalidad muy compleja, ha sido estudiado con alguna profundidad, desde luego insuficiente, en su obra literaria (novelas, cuentos, ensayos, etc.). Su obra política y filosófica ha tenido muy pocos y superficiales comentarios. En esta ocasión, por ello, no voy a hablar de su producción literaria, pero sí de un tema, el de los intelectuales, que juega un papel decisivo en las ideas de Revueltas sobre la revolución social.

Si se analiza a profundidad la tesis de Revueltas de la *inexistencia histórica* del PCM, se advierte que es, en esencia, la teoría leninista del partido-vanguardia. Hay una diferencia que salta a la vista. Lenin elabora esta teoría y simultáneamente la lleva a la práctica, sobre todo a partir del II Congreso del POSDR, *para construir un partido de clase*.² La labor de Lenin estaba encaminada a coadyuvar al nacimiento de un partido que no existía en la política rusa de principios del siglo XX. Revueltas se enfrentó a una situación diversa. Cuando escribió el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, en 1960-61, el PCM tenía más de cuarenta años de existir. Existía –no se podía negar este hecho indiscutible–, pero tenía algo en su conformación estructural que le impedía jugar el papel de “jefe político” del proletariado. La tesis de Revueltas es la nacionalización, con una terminología hegeliana, de la teoría leninista del partido. Detrás del *Ensayo* está el *¿Qué hacer?* de Lenin. A partir de las concepciones de este texto Revueltas se pregunta: ¿Por qué el PCM, a través de toda su historia, no ha sido la vanguardia científica y revolucionaria de los trabajadores? Y también: ¿Qué debe hacerse para que este partido, que se dice vanguardia sin serlo, pueda realizarse como tal, o, lo que tanto vale, que coincida en él el dicho con el hecho? La nacionalización del leninismo le sirve a Revueltas como norma para diagnosticar los males que le aquejan al partido –su *irrealidad*– y para sugerir la terapia pertinente –la adquisición de *realidad*.

Cuando Revueltas identifica el partido-vanguardia con el partido *real*, conviene dejar en claro que no es lo mismo vanguardia que influencia.

Toda vanguardia implica influencia, radio de acción; pero no toda influencia le confiere al partido el carácter de vanguardia ¿Qué es lo que pretende la vanguardia desde este último punto de vista? La vanguardia o la cabeza del proletariado se propone la *destrucción* del capitalismo —cuando las condiciones objetivas y subjetivas lo permitan.

Para aclarar este último punto, he propuesto distinguir tres tipos de partido: el *partido-sumisión*, el *partido-destrucción* y el *partido destrucción-cons-trucción*. La cabeza de la que carecía el proletariado de nuestro país era, según Revueltas, una vanguardia científica y revolucionaria que sea y actúe como un *partido-destrucción*. El PCM era un partido *irreal* porque carecía de una conciencia comunista organizada. El camino para adquirir su realidad, o para que su existencia fuera acompañada de la *necesidad*, no podía ser otro que el de organizar la conciencia. Tanto en los lugares del mundo en que no existe el partido, cuanto en aquellos —como nuestro país— en que sí existía, aunque sin realidad histórica, las tareas para la creación del partido eran las mismas: este conjunto de prácticas implicaban, según Revueltas, el pensar *por* la clase, *para* la clase y *con* la clase. Si examinamos a fondo este conjunto de tareas, advertimos que no es otra cosa que el desglosamiento práctico de la teoría leninista del “bacilo”. La clase obrera no puede acceder por sus propias fuerzas a su conciencia socialista; necesita de un partido que le introduzca *de fuera adentro*, como si fuese un bacilo, la conciencia de clase en su lucha contra el capital. Con el llamado a organizar la conciencia comunista, Revueltas estaba diciendo que era necesario crear las condiciones de posibilidad para que se generara el partido-vanguardia que, vinculado con el proletariado, y combatiendo el culto a la espontaneidad, se convirtiese en un destacamento de lucha contra el sistema del salariado. En términos generales, el *por* y el *para*, entonces, no lo puede engendrar el proletariado manual, sumergido como está en el trabajo cotidiano, la ignorancia o la lucha sindical. Quienes pueden pensar *por* el proletariado y *para* el proletariado son los intelectuales.

Pensar en una teoría de la emancipación y en la manera específica de realizarla tiene que ser obra, no de los capitalistas como tales, ni de los trabajadores físicos, sino de intelectuales que pueden provenir de la burguesía o de la clase obrera.

Los intelectuales son, para Revueltas, estratos de la sociedad subordinados a las dos clases fundamentales del capitalismo. Para Revueltas no hay, en lo fundamental, sino dos y sólo dos clases sociales en el capitalismo: burgueses y proletarios. Nuestro pensador es partidario del *binarismo*. La concepción revueltista de los intelectuales coincide con la tesis de Antonio Gramsci, a quien podemos considerar como el *teórico marxista más relevante del binarismo clasista* o sea de la aseveración de que los intelectuales carecen de independencia pues se hallan al servicio del capital

o del trabajo. Los intelectuales se dividen para Gramsci (y también para Revueltas) en *intelectuales orgánicos de la burguesía* y en *intelectuales orgánicos del proletariado*.³ Para Revueltas, el intelectual o piensa como burgués o piensa como obrero y no hay tercer término. Aún más —y este es un matiz muy revueltista— la burguesía se piensa *en* el intelectual burgués (por ejemplo en Vicente Lombardo Toledano) o el proletariado se piensa *en* el intelectual proletario.⁴ La idea de que no es el intelectual el que piensa *en* el proletariado, sino que es el proletariado el que se piensa *en* el intelectual, acentúa el binarismo y no deja advertir que el intelectual tiene un *status* social más complejo. José Revueltas no logra ver, convencido como está del desdoblamiento dicotómico de las clases sociales, los intereses específicos del intelectual.

Para analizar detalladamente el tema del papel que juegan los intelectuales en el capitalismo, remito al lector al libro *La idea del socialismo en la historia*. “La clase intelectual y su presencia en la historia”.⁵ Aquí sólo haré notar que si reflexionamos en el concepto *medios de producción*, o sea en el conjunto de intermediarios que aparecen entre la fuerza de trabajo y el objeto del mismo, podemos caer en cuenta de que dichos instrumentos no sólo pueden ser *materiales* —como un martillo o una máquina herramienta— sino también *intelectuales* —como el adiestramiento técnico, la metodología o la información—. Al hablar de medios de producción generalmente se piensa en las herramientas que sirven al trabajo manual; pero la producción fabril no sería posible si no intervinieran en ella, de conformidad con sus necesidades técnicas, ciertos medios *intelectuales* de producción que, asociados al técnico, al científico o al obrero calificado, son, por así decirlo, las *herramientas intelectuales* que requiere la producción. En el capitalismo hay tres clases: el capital, el trabajo intelectual y el trabajo manual. El trabajo intelectual tiene una situación intermedia ya que, si bien carece de medios *materiales* de producción —lo cual lo convierte en asalariado—, posee en cambio medios *intelectuales* de producción —lo cual lo coloca en un lugar privilegiado en la jerarquía laboral, así como en términos de remuneración—. El trabajo manual, que sirve de polo no sólo al capital sino al trabajo intelectual, se halla desposeído de todo: los medios de producción *materiales* no le pertenecen, los *intelectuales* tampoco. El obrero manual es la clase social enajenada por antonomasia y, dentro de la organización capitalista, tendrá siempre contradicciones estructurales con el dueño, y con los técnicos y administradores. El intelectual se siente dominado por el capital y se sabe dominante sobre el trabajo manual. Y en esta doble relación *con-los-de-arriba-y-con-los-de-abajo* se incuba su ideología. No es un accidente que los capitalistas vean con frecuencia a sus intelectuales asalariados con desconfianza, como tampoco lo es que los manuales hagan otro tanto con sus capataces y técnicos.



Para darle *realidad* a un partido obrero se requiere, según Revueltas, pensar *por y para* el proletariado. Pero ¿quién va a pensar por y para la clase? No van a ser los capitalistas, porque ello va a contrapelo de sus intereses, ni los trabajadores manuales porque, careciendo de medios *intelectuales* de producción, están incapacitados para hacerlo. Tienen que ser los intelectuales. Pero un tipo especial de intelectuales: los *comunistas* que son intelectuales que se proletarianizan o manuales que se intelectualizan (adquiriendo los conocimientos propios de un intelectual revolucionario).

Revueltas cree que el intelectual comunista identifica su pensar con el pensar hipotético que realizaría la clase trabajadora si pudiera. Revueltas, como Lenin, confía en la racionalidad comunista. No ve la necesidad —a la que nos ha acostumbrado el kantismo— de examinar críticamente el “lugar” desde donde se lleva a cabo dicho conocimiento, con el propósito de advertir si puede haber algún distorsionamiento a partir de dicho *locus*. El hecho de surgir ese pensamiento en la cabeza de un intelectual, aunque sea la de un intelectual comunista, ¿no traerá consigo ciertas consecuencias imprevistas?

El intelectual suele hallarse *fuera de sí*, pensando y actuando *por y para* la burguesía, o pensando y actuando *por y para* la clase obrera manual. En el primer caso se trata de un intelectual orgánico del capital y en el segundo de un intelectual orgánico del trabajo. Como esto es lo que *parece* ocurrir con mayor frecuencia, la mayor parte de los sociólogos de prosapia marxista niegan toda independencia a esta “capa” de la sociedad y no logran ver que los intelectuales pueden no sólo hallarse fuera de sí, sino también *en sí o para sí*.⁶ La intelectualidad *en sí* hace referencia a la ideología de la *aristocracia intelectual*, al “gran intelectual” que ve con desdén no sólo a los trabajadores, sino a los burgueses (banqueros, comerciantes, industriales). Tanto unos como otros son vulgares e ignorantes. Aquí el intelectual ya no se halla fuera de sí o “desclasado” sino que está *enclasado* relativamente. Pero los intelectuales no sólo pueden autoafirmarse (frente al desclasamiento o el hallarse fuera de sí) en esta posición del “aristócrata del conocimiento”, sino devenir franca y decididamente *para sí*. ¿Cuándo ocurre esto? Cuando los intelectuales se valen de los trabajadores (a los que dirigen y supuestamente “piensan con” ellos) como trampolín para hacer a un lado a los capitalistas y quedarse dueños de la situación. El intelectual *para sí* —o enclasado absolutamente— es el que busca destruir el capital privado, con ayuda de obreros y campesinos, y tener a raya a los trabajadores revolucionarios.

He dicho con anterioridad que requisito esencial en nuestro país para que un partido sea *partido-destrucción* es la crítica de la revolución mexicana y que es condición indispensable para que cualquier partido-destrucción devenga partido destrucción-construcción llevar a cabo la

crítica de la revolución bolchevique. Aunque Revueltas, y todos los que fuimos espartaquistas, no pudimos darle *realidad* al partido de la clase obrera,⁷ sí llevamos a cabo, guiados por aquél, el examen crítico de la revolución mexicana y sentamos las bases teóricas para la aparición del *partido-destrucción*. Pero el revueltismo de los sesenta no pudo hacer la crítica de la revolución bolchevique y del marxismo-leninismo en que se basaba. ¿Qué ocurre cuando se logra gestar un partido-destrucción y no se avizora la necesidad de añadir a la destrucción la *construcción*? La destrucción del capitalismo privado, que se realiza con la estatización de los medios de producción, también acarrea una construcción; pero ésta aunque lleve el nombre de socialista, está lejos de serlo. La tesis de que basta la liquidación del capitalismo para crear el socialismo es falsa. Si se destruye la propiedad privada de los medios de producción y sobre sus ruinas se construye lo que puede construirse, el régimen que *necesariamente* se engendrará no será el socialismo, sino un sistema social en que los burócratas y los técnicos —manifestaciones ambas de la clase intelectual— gozarán de los puestos de mando. La razón de esto la he explicado en diversas ocasiones. Aquí me limito a repetir que si se modifican las relaciones de producción en lo que a las relaciones de propiedad se refiere (y en esto radica la destrucción) y se dejan intactas las fuerzas productivas o la división del trabajo (y en esto reside la ausencia de construcción), surge un régimen autoritario o despótico (según el caso) al que he llamado *intelectual* (burocrático-tecnocrático).

Vuelvo a Revueltas. El elitismo intelectual —que parece traer consigo la anterioridad del pensar *por y para* el proletariado— pretende ser sorteado mediante el pensar *con*. Si en el *por y el para* hallamos la *conditio sine qua non* del partido-vanguardia, en el *con* se materializa este último. Mas la cabeza del proletariado, aunque se halle vinculada con su cuerpo, sigue siendo cabeza. Como la intelectualidad “comunista” no puede identificarse con la clase proletaria, ya que tiene intereses propios surgidos de su monopolio de conocimientos y todos los privilegios que emanan de ello, la forma de relación que establece con ella es inicialmente autoritaria y finalmente despótica. Pese a lo que diga de sí, el partido de la clase obrera es el autoritarismo partidario sobre la clase trabajadora (en un país capitalista) o la dictadura partidaria sobre el proletariado (en el “socialismo”). Al interior del partido ocurre otro tanto: los cuadros intelectuales —que conforman la *clase política* dirigente⁸— dominan a los cuadros de base y acaban por contraponerse a ellos.

La organización de la conciencia comunista tiene que ver, para Revueltas, con la forma organizativo-partidaria que han asumido los comunistas. Revueltas es un crítico del centralismo democrático —sobre todo en su versión estalinista—, el cual debe ser reestructurado a su entender a la luz de la *democracia cognositiva*. En una entrevista —citada



en el prólogo de Andrea Revueltas, Rodrigo Martínez y Philip Cheron al *Ensayo*— Revueltas dice: “Yo tengo un ensayo que no he desarrollado sobre el centralismo democrático como fusión dialéctica de dos opuestos. El centralismo por una parte y la democracia por la otra. Pero de tal suerte que la democracia vaya superando al centralismo continuamente [...]. Naturalmente que yo hablo de democracia en el sentido amplio de la palabra. No solamente democracia numérica, democracia aritmética, sino democracia cognoscitiva al modo en que opera la ciencia. Uno no puede votar en una investigación respecto a la naturaleza de un bacilo”.⁹ Aunque Revueltas no trata la noción de la *democracia cognoscitiva* o de las consecuencias que acarrearía en el centralismo democrático la asunción de ésta, se puede colegir que la incorporación de la democracia cognoscitiva en el centralismo democrático tradicional, haría que este encarnase una violenta transformación. El centralismo democrático como organización numérica es uno de los factores que impidieron la toma de conciencia de la *irrealidad histórica* del partido. El hecho de que a la minoría —que puede tener la razón— se le aplaste mediante una votación o se le expulse del partido, habla de la incapacidad de éste de conocer, dialogar, superar las contradicciones, en una palabra habla de la ausencia en la organización de una *democracia cognoscitiva*. Entre Marx y Engels había una relación a la que podemos considerar de *democracia cognoscitiva*, decía José.

Para organizar la conciencia por medio del *pensar por* y del *pensar para* se requiere de la *democracia cognoscitiva*, es decir de una conformación partidaria o pre-partidaria que no sólo permita sino aliente un proceso plural cognitivo. Lo puramente *cuantitativo* del centralismo democrático debe ser superado con el ingrediente *cualitativo* de la libre investigación, el diálogo, la actividad teórica colectiva indispensable para dar al partido una *realidad* permanentemente reproducida. En todo esto salta a la vista la concepción racionalista de Revueltas. Para él los teóricos comunistas son capaces de elaborar productos cognoscitivos de carácter objetivo y con la fundamentación necesaria. Si el intelectual no es burgués o pequeño-burgués sino comunista, no tiene en su proceso cognitivo impedimentos para elaborar una ciencia revolucionaria. Pero el hecho de carecer de la perspicacia eidética para advertir que los teóricos, aunque sean comunistas, poseen una conformación estructural de tal índole que al pensar no pueden inhibir los intereses emanados de su condición, le oculta a sus ojos que la protagonista fundamental de la revolución “socialista” y de la “dictadura del proletariado” es la *clase intelectual*.

Revueltas no pensó nunca en la necesidad de un *partido-construcción*. Su idea del partido *real* es un partido que, organizado por la conciencia comunista y por la crítica de la revolución mexicana, salte de ser un *partido-sumisión* a un *partido-destrucción*. Como todos los marxistas-leninistas,

él pensaba que la *destrucción era constructiva* o consistía simplemente en la reestructuración de la sociedad *sin* el factor perturbador de la propiedad privada. No obstante, Revueltas —como los trotskistas— después del *Ensayo*, se acercó a una cierta crítica del régimen soviético y del movimiento comunista internacional. Se situó en las inmediaciones de la crítica del “sistema socialista”, sin acceder, a mi parecer, plenamente a ésta, la cual está conformada por una triple afirmación que establece: a) la aseveración de que los países llamados socialistas no lo fueron, b) mostrar las razones de fondo que explican tan extraña circunstancia y c) cómo, a sabiendas de lo anterior, constituir un socialismo verdadero y no sólo de nombre. La tendencia de Revueltas hacia una crítica del movimiento comunista mundial se aprecia con toda nitidez cuando empieza a preguntarse si la inexistencia histórica del PC es un problema sólo de México o un problema universal, para acabar respondiendo que atañe a todos los partidos del orbe. Las condiciones históricas del país, dice todavía Revueltas en el *Ensayo*, han terminado por convertir al PCM “en un partido *diferente*, un partido irreconocible en comparación con los demás partidos comunistas del mundo y en relación con lo que *debe ser* un *verdadero* partido proletario de clase”.¹⁰ Pero después, en sus *Escritos políticos*, pone en entredicho tal afirmación al escribir en 1970: “La experiencia de los últimos años ha demostrado que los partidos comunistas han devenido una mistificación de la conciencia histórica, del mismo modo en que devinieron en tal manifestación los partidos socialdemócratas de la II Internacional”.¹¹ La inexistencia histórica es una deformación general de los partidos comunistas del mundo. Pero ¿a qué se debe tal cosa? Revueltas escribe a propósito en los *Escritos políticos*: “Sujetos dentro de esta camisa de fuerza ideológica¹² que no les permitía moverse sino en la dirección predeterminada por los intereses del Estado soviético, los partidos comunistas perdieron su independencia y con ella, pese a la autoridad revolucionaria que pudieran tener unos u otros sobre grandes masas obreras, también perdieron su carácter de vanguardia históricamente real del proletariado en cada uno de sus países”.¹³

Revueltas, coincidiendo con los trotskistas, cree que el estalinismo produjo una deformación democrática en el régimen socialista. El “culto a la personalidad” denunciado en el XX Congreso era, para él, tan sólo un síntoma y más que nada un eufemismo. Los comunistas sinceros no podían cerrar los ojos y clausurar los oídos frente a tamaña desfiguración de los principios del marxismo-leninismo. Pese a todo, era una deformación que, según Revueltas, no negaba la esencia socialista del sistema productivo. También como los trotskistas, José pensaba que la URSS había sido arrojada a una malformación burocrática, pero que pese a todo seguía siendo un estado obrero. De ahí que asiente que con el estalinismo, “no se trata de un fenómeno antisocialista, contrarrevolucionario, sino



que se produce dentro de los cuadros y los límites del socialismo, aunque puede derivar hasta extremos objetivamente contrarrevolucionarios"...¹⁴ Mi tesis es otra y la expreso aquí haciendo notar que el estalinismo no es una *deformación del socialismo o dentro del Estado socialista*, sino una *fase despótica* en el interior de un régimen que ya no es capitalista, pero tampoco es socialista o dentro de una formación social, a la que he dado el nombre de *Modo de Producción Intelectual* (MPI), generada por la estatización de los medios materiales de la producción, el dominio dictatorial sobre la clase trabajadora y la elevación de los cuadros burocráticos y técnicos a los puestos de mando.

Pero ¿qué ocurre con el estalinismo que se genera en un partido como el PCM? Revueltas dice: el estalinismo en el PCM es... "un estalinismo que ni siquiera se produce en un partido *real* sino en algo que no es sino una deformación y una usurpación del verdadero partido proletario".¹⁵ Para Revueltas había dos enemigos a vencer, en lo que a la situación de los comunistas mexicanos se refiere (hacia 1960): la inexistencia histórica del partido y el "estalinismo a la mexicana", fenómenos que se daban entremezclados, pero que no se confundían, ya que, como pensaba José antes de generalizar su teoría de la inexistencia histórica y, con muchas dudas y reservas, puede haber un partido *real* que sufra la deformación estalinista, como el PCUS.

Cuando Revueltas se acerca al trotskismo, cuando critica la teoría del socialismo en un solo país, cuando generaliza su tesis de la inexistencia histórica se acerca a la idea del *partido destrucción-construcción*. Se acerca. Pero le faltó dar ese paso. Un paso que no supo o no pudo dar jamás.

No voy a tratar en este sitio las ideas políticas de Revueltas en sus últimos años. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que en él va a surgir una tensión entre el leninismo y la autogestión que, a mi parecer, no pudo resolver o no tuvo tiempo para hacerlo.

Unos comentarios finales sobre Revueltas. La búsqueda esencial de éste en el *Ensayo* y en la militancia (tanto en el PCM como en la LLE) era darle *realidad* al partido de la clase trabajadora, pugnaba (pugnábamos) por crear un *partido-destrucción*. Pero Revueltas veía el partido *real* a la luz del modelo bolchevique. Quería coadyuvar al surgimiento de un instrumento capaz de dar al traste con el capitalismo y crear así el ámbito para que apareciese el socialismo. El partido que para José habría de encabezar a la clase obrera y arrojar del poder a los capitalistas, tenía que ser un partido no sólo destructivo sino que diera el poder a los obreros; mas como era *binarista*, lo que soñaba con generar, claro que inconscientemente, era el *Estado mayor de los intelectuales* ("comunistas") en su lucha contra el capital. Cuando él hablaba de organizar la conciencia comunista, sin saberlo estaba pugnando por organizar la conciencia *intelectual*, el cerebro colectivo de la intelectualidad *para sí*. El binarismo le impedía

ver lo que he llamado la revolución *proletario-intelectual* y su producto necesario: el *Modo de Producción Intelectual* (MPI) burocrático-tecnocrático.

La historia —dice Revueltas— "ha sido la historia de la lucha de clases, y la naturaleza consciente, la conciencia humana, ha debido no pertenecerse a sí misma a través de tal historia, sino existir como enajenada a esas clases y a las relaciones productivas que las habían engendrado".¹⁶ La conciencia del hombre, capaz de conocer y conocerse, es enajenada por las clases sociales. En el capitalismo la conciencia del hombre se halla distorsionada por la clase burguesa y por el obrerismo vulgar.¹⁷ Pero lo que no ve Revueltas —y con él todo el marxismo de la época— es que la clase intelectual también enajena a la conciencia, también hace que la conciencia deje de pertenecerse a sí misma. Y esta enajenación clasista es más sutil y engañosa que las demás, ya que no le viene de afuera —del capital o del trabajo— sino de adentro: del ejercicio intelectual del propio pensamiento. Por eso, más que una enajenación a las clases es una *autoenajenación* a su propia clase. La conciencia humana puede desenajenarse: para hacerlo tiene que acudir a la *crítica*, tomar conciencia de cómo las clases perturban su función y deslindarse del efecto nocivo de ellas. Yo creo que lo mismo ocurre con la enajenación *intelectual* de la conciencia. No voy a abundar aquí sobre este tema, pero sí sugerirle al lector que se interese en él, que consulte algunos de mis escritos al respecto.¹⁸



Notas

- 1 Conferencia impartida por González Rojo Arthur en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM el 21 de octubre del 2014.
- 2 El II Congreso del POSDR es en realidad un congreso fundacional, ya que la policía del zar se encargó de arrestar a los participantes del I Congreso (que tuvo lugar en San Petersburgo en 1898) y aniquiló momentáneamente la aparición del partido.
- 3 Estos últimos son quienes conforman el partido comunista que, por eso mismo, es el "intelectual colectivo" de la clase obrera.
- 4 "No es Marx, es el proletariado quien se piensa en él; o en otras palabras, Marx se transforma en el *cerebro* de la clase obrera al organizar teóricamente su conciencia", *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, *op. cit.*, p. 55.
- 5 Y también a *La revolución proletario-intelectual*, publicada en la editorial Diógenes y que pueden ser consultadas en mi página web www.enriquegonzalesrojo.com
- 6 Esta terminología hegeliana un tanto farragosa resulta muy útil para llevar a cabo un análisis pormenorizado de la categoría social de "los intelectuales".
- 7 Circunstancia que amerita una explicación.
- 8 El concepto de *clase política* —tan utilizado en nuestros días— sólo adquiere sentido si lo reinterpretemos a la luz de la teoría de la clase intelectual. La clase política es, en efecto, aquella parte de la clase intelectual que se dedica a la cosa pública. Hay que afirmar, entonces, que si toda la clase política es clase intelectual, no toda la clase

Enrique González Roa

intelectual es clase política. Un miembro de la clase política no sólo es dueño de medios intelectuales de producción, sino de un afán de poder que hincra sus raíces en la subjetividad.

⁹ Entrevista realizada por Ignacio Hernández, "José Revueltas; balance existencial", *Revista de revistas*, nueva época, número 201, 7 de abril de 1976.

¹⁰ José Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, op. cit., p. 111.

¹¹ José Revueltas, "Notas sobre la organización" en "Escritos políticos" III, *Obras Completas*, 14, Ediciones Era, México, 1984, p. 100.

¹² Se refiere al hecho de que "el partido comunista y el poder soviéticos constituyen la vanguardia de los partidos comunistas del mundo entero", "Escritos políticos" III, op. cit., p. 187.

¹³ José Revueltas, "La 'guerra fría' entre las potencias socialistas: parte del contexto de la tercera guerra mundial" en "Escritos políticos" III, *Obras Completas*, 14, op. cit., p. 187.

¹⁴ *Ensayos sobre un proletariado sin cabeza*, op. cit., p. 61.

¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶ *Ibid.*, p. 49.

¹⁷ No por el proletariado concebido históricamente. Revueltas piensa, por lo contrario, que el pensamiento humano se desenajena cuando comprende el papel de la clase obrera y se adhiere a él.

¹⁸ Más que nada el capítulo de esta obra "La clase intelectual y su presencia en la historia" y "Las revoluciones en la historia de la filosofía y la clase intelectual" en *Las revoluciones en la filosofía*, Editorial Grijalbo, Teoría y Praxis, México, 1979. También se puede consultar www.enriquegonzalezroa.com

CINCUENTA AÑOS

La revista *dialéctica* extiende su más amplia felicitación a la comunidad de la **Facultad de Filosofía y Letras** por sus cincuenta años de existencia en beneficio de la sociedad poblana y desarrollo de las humanidades en el país.

La revista *dialéctica* se siente orgullosa de su origen y pertenencia.

LA EDUCACIÓN MEXICANA Y LA FÍSICA DE NEWTON

José Alfredo Torres

La orientación por la que atraviesa la sociedad mexicana se está traduciendo desde hace mucho en desorientación. ¿Qué rumbo histórico deberá tomar el país? Posteriormente al último régimen de la Revolución Mexicana (1976-1982), la política se concentró en atender la reestructuración de la deuda externa, organizar la economía desde un ángulo neoliberal y, en lo tocante a la educación, encauzar la productividad exigida por el libre mercado. El imperio de los Estados Unidos de Norteamérica advirtió en los ochenta la debilidad de la Nación: hacienda pública semivacía, sufragio político controlado, educación insolvente y una enorme desigualdad; así que, aprovechando la coyuntura otorgó préstamos, afianzó reservas energéticas comprando nuestro petróleo a precio de remate, incrementó la inversión extranjera directa y colocó barreras a la emigración; de ello puede hablar el volumen de la deuda, la compra de empresas, la facilidad brindada al capital extranjero para hacer negocios, el nivel de la exportación petrolera hacia los EU.

Así como en la Conquista distintos pueblos y caciques prehispánicos coadyuvaron a la caída de Tenochtitlán, así empresarios y políticos locales han sido partidarios de integrarnos al esquema económico de EU, y, consecuentemente, partidarios de un modelo que privatiza, desregula y permite concentrar la rentabilidad. A tales fines han cooperado con creces. Sin embargo, en esta cruzada se enarboló una promesa de progreso social y reequilibrio económico.

En la historia de nuestro país ha sido una promesa esgrimida siempre y, desde el siglo XIX, ha tomado el contenido de que debemos semejar-nos al paradigma estadounidense.

El elemento clave para comprender la vida contemporánea en México, lo identificaremos con la firma del TLCAN (Tratado de Libre Comercio con América del Norte) en 1992, y su aplicación el 1 de enero de 1994. La principal demanda, una apertura comercial generalizada, condujo

a eliminar barreras arancelarias tanto para el capital especulativo como productivo, generándose desde entonces una desigual competencia entre la racionalidad económica transnacional y la nacional.

Después de 20 años de haberse firmado, el reclamo para el TLCAN ha sido que los principales problemas sociales y económicos de México no se han resuelto, mas sí agravado,¹ y la queja parece muy razonable si nos atenemos a las cifras de la pobreza, la precarización del empleo, la incorporación inequitativa a la economía global y las relaciones diplomáticas más supeditadas al interés de las corporaciones, lo cual ha generado un torbellino de atraso social. ¿Qué se ganó, pues, con el TLCAN? Para empezar, una expectativa de mayor equidad y, por tanto, de mejor distribución de la riqueza.

Educativamente hablando, emergió el requerimiento de preparar a las generaciones nuevas con objeto de sostener la estructura de la integración a la economía de los Estados Unidos; estructura que ha estado definiéndose como "incorporación global".

(Desde el siglo XIX, poco después de la invasión de EU a México (1947), el ministro plenipotenciario nombrado en octubre de 1856, John Forsyth, entendió que, en función de los intereses norteamericanos, ya no era procedente arrebatarle más territorio al país del sur, sino transformarlo en terreno propicio para los negocios del "Coloso de norte" (como lo bautizó Teresa de Mier). Resultaba más práctico "lo que él llamaba 'protectorado económico'. Es decir, era el precursor de la vía seguida más tarde. No era necesario apropiarse del territorio, simplemente conseguir las concesiones de sus recursos y dominar su comercio."² En la otra cara de la moneda (la de la clase gobernante), perdida la guerra de 1847, Santa Anna decidió vender La Mesilla (por donde pasaría el ferrocarril que uniría de costa a costa los estados federados sureños de EU) bajo el argumento de que, ante la coyuntura, cualquier solución localista sobraba, ya que, sucediera lo que sucediera, EU se saldría con la suya quedándose con ese territorio. Además, Santa Anna vio la oportunidad de allegarse dinero para su lucha contra los liberales. Por un lado, el destino mexicano consistió en supeditarse al designio de los negocios norteamericanos; y por otro, en bajar los brazos ante lo que se consideró procedente: si no puedes con el enemigo, únete, aun con el riesgo de la humillación y el despojo.)

La política educativa neoliberal, recientemente dio un viraje con la modificación al artículo tercero constitucional en 2013, que tuvo como uno de sus objetivos arrebatarle influencia al sindicato más grande de América Latina –el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación– y, logrado el cometido con la lideresa del SNTE en la cárcel, el Estado reorganizó administrativamente al sector, centralizó decisiones, actualizó compromisos con la Organización para la Cooperación y el

Desarrollo Económico y el Tratado de Libre Comercio con América del Norte. Todo ello con objeto de vincular el aparato educativo al aparato productivo. A nivel nacional, entonces, el gobierno tomó en sus manos la gestión educativa; ahora lleva la batuta en materia presupuestal y ha corporativizado todos los niveles desde el preescolar hasta el superior (independientemente del concepto de "autonomía universitaria", cuyo sentido se diluye día con día), ¿con qué finalidad?: asegurar el rumbo de los compromisos internacionales con el Banco Mundial, la OCDE y el TLCAN, instancias generadoras de "documentos básicos" que orientan la educación de los países miembros.

En México, efectivamente, la corriente educativa se ha estado implementando para impulsar la macroeconomía, mediante: 1) colocar en el centro un discurso con formato "científico", que dirija la voluntad ciudadana hacia el impulso emprendedor previsto; 2) hacer valer una concepción pedagógica fiscalista; en los hechos, se adopta el paradigma de la física clásica, el que controla variables, observa resultados, evalúa ejemplos y contraejemplos, además de predecir soluciones y delimitar todo en un *corpus* axiomatizable "por competencias". (A lo educativo lo han convertido en un algoritmo).

Desde el siglo XVIII, entre otros pensadores, Helvetius, representante de la Ilustración, en sus obras *De l'Esprit* y *De l'Homme, de ses facultés et de son éducation* atribuía a la moral y a la política la característica de poder estructurarse en un cuerpo geométrico, cuyo carácter permitiría obtener conclusiones lógicamente válidas.

El campo de los hechos ético-políticos sería controlable y previsible a imagen y semejanza del modelo científico de Newton o la geometría de Euclides. Helvetius, como otros autores, consideraron a la razón –sobre todo la razón científica– un resorte que facilitaría desentrañar acontecimientos humanos en su unidad y simplicidad comprobables. Asienta él: "me ha parecido que era necesario tratar la moral como todas las demás ciencias y elaborar una moral como una física experimental."³

La educación, en tanto conducta moral, también sería susceptible de diseñarse como *ars* geométrico. Más adelante, en el siglo XIX se mantuvo vigente esta idea (racionalista y positivista) del progreso moral y material. En México (1867), como todos sabemos, los liberales juaristas instalaron la educación científica con la finalidad de enterrar explicaciones metafísicas y dogmáticas sobre la marcha de la historia. La ciencia unificaría los hechos naturales y humanos abarcándolos en leyes universales.

Desde el punto de vista político, la meta radicaba en conseguir una ciudadanía que aceptara verdades metódicamente demostradas frente a los problemas que la prosperidad industrial y política planteara. Tanto el método como las actitudes en pro de la objetividad, deberían inculcarse a través de la educación. El progreso, en suma, se obtendría con



el logro de la paz social y apelando a estructuras mentales basadas en la razón científica.

Derrotar a la Iglesia, desamortizar sus bienes y arrancarle el monopolio cultural (favorable a la oposición conservadora), tendría éxito si se diera cabida a la mentalidad positivista. Así lo entendieron los reformistas de 1867, influidos por la Ilustración para erigir un México que aceptara certezas verificables sobre la naturaleza, la ética y la política, antes que el dogma o la salida violenta.

En la Constitución de 1857, a la educación mexicana se le asignó desanudar fanatismos y tiranías. Y en una etapa posterior, para cumplir este dictado, se utilizaría el instrumento de una reforma educativa el 1 de diciembre de 1867, presidida por Gabino Barreda con un instrumental científico que conduciría al logro de una nación moderna. Esa fue la ilusión.

Instalados en el siglo XXI, la Secretaría de Educación Pública continúa induciendo la educación científica; pero sin un sentido original asociado al progreso en condiciones de crisis de la sociedad mexicana, como sí fue original la concepción de Barreda expuesta en la "Oración cívica", pronunciada el 16 de septiembre de 1867 en la ciudad de Guanajuato; concepción que recogía la historia y daría forma a la política educativa liberal del momento.

Sin embargo, en el presente ni siquiera se mira la historia, sino a una "ciencia pura" de la educación, trazada en foros globales considerados innovadores y vanguardistas. Estos últimos (la OCDE y el BM) son el centro: vamos siguiendo sus pasos en lo educativo, según un cuadro de control, de tabulación estadística; de interpretación de los expertos para obtener resultados; de explicaciones basadas en un modelo newtoniano que conducirá –supuestamente– a la evolución de los individuos y la sociedad en favor de una economía global.

El contexto que permite conceptualizar la educación se circunscribe a la observación de la actividad escolar, los informes de la burocracia gestora, la aplicación de encuestas, la opinión de los entendidos, además de sustentarse en los mencionados documentos (v. gr., donde se consignan los resultados del examen PISA). Se asume como objetivo hacer coherente al modelo con aportaciones de la psicología o la economía.

Lo que permite justificar lo anterior es una lógica delineada por la "comunidad epistémica": existen grupos en la Secretaría de Educación Pública, la Asociación Nacional de Instituciones de Educación Superior, el Instituto para la Evaluación de la Educación, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Ellos deciden cuáles datos deberán tomarse en cuenta, cuáles conclusiones serán ponderables, y cuáles caminos deberán seguirse para satisfacer las necesidades del sistema.

Recientemente la SEP organizó foros de consulta para conseguir una



participación (en tiempo, temática y nivel educativo) de los actores involucrados en la educación básica y media superior. Se ha reconocido que existe un problema de aceptación de la educación basada en competencias, cuyo compromiso de adoptarla se generó en mucho por la inclusión de México en la OCDE y el TLGAN: no ha sido un compromiso aceptado democráticamente. Hay –derivado de lo anterior– carencias en la campaña de persuasión y en la formación "técnica" de los profesores; también hay carencias en los programas de evaluación para otorgar escalafones, contratar profesores, así como en los instrumentos didácticos (sobre todo, una escasez de infraestructura relacionada con las TIC).

La taxonomía de los conceptos y los juicios acerca de la educación por competencias, está almacenada en un *corpus* titulado "Acuerdos secretariales", susceptible de consultarse en la página electrónica de la Secretaría de Educación Pública. Forma un cartapacio de cientos de páginas donde el ciudadano, el técnico, el profesor, el funcionario, el académico, pueden conocer el entramado teórico desde el cual debe percibirse la educación mexicana. Quienes han diseñado, estratificado y avalado la lógica conceptual, han sido los técnicos contratados y legitimados por el aparato político.

La visión "fiscalista" ignora la tradición histórica de las comunidades y, por tanto, ignora la cultura de las regiones afectadas. Justo como sucede en la ciencia de la física, donde lo atendible desde el punto de vista epistemológico se considera neutral y se deja en manos de quienes habrían adquirido un saber especializado. Donde, repetimos, la universalidad de las conclusiones es intersubjetiva y no depende de localismos o idiosincrasias.

Son valores fiscalistas los del control y el dominio sobre objetos y personas, soportados en una ideología que promueve el cambio desde la perspectiva de una ingeniería social. El esfuerzo por ajustar la realidad al "modelo newtoniano" se traduce en evitar distorsiones; desde la atalaya de dicho esquema, no tienen cabida el sentido común (en el sentido aportado por Thomas Reid o Kant) ni la creación de símbolos alternativos. La autonomía para interpretar el fenómeno de la educación queda cancelada por un criterio tipificado de infalible y (políticamente) preferible.

Dentro del algoritmo, se incluyen medidas administrativas: la Secretaría de Educación Pública, por ejemplo, centralizó la nómina magisterial; antes se pagaba a los maestros con recursos confederados o provenientes de los estados; ahora, el centro comanda pagos bajo condiciones estrictas de rendimiento laboral. Lo cual parecería justo, salvo por la sujeción de quienes estuvieran dispuestos a una conducta diferente frente a lo planteado.

Pese a todo, hay resistencias: los estudiantes abandonan la escuela disciplinante –de conformidad con la propia Subsecretaría de Educación

Media Superior, cada año 650 000 jóvenes se van—; la decodificación del modelo (por competencias) está presentando serias dificultades entre profesores e investigadores, lo que se vincula a una realidad educativa de mayor complejidad que la sospechada: una realidad reacia a la adopción de explicaciones unívocas de eficiencia y productividad.

La primera consecuencia, de continuar en la tradición de Helvetius, Comte, el positivismo lógico, etc., que asumen la razón y el mecanismo lógico-metódico como fuente única de interpretación, es un reduccionismo que prohíbe intentos diferentes por dar cuenta del fenómeno (educativo). Ello nos ha colocado bajo la férula de los que tienen exclusividad para legitimar explicaciones. Una funcionaria de alto rango, Sylvia Schmelkes del Valle, presidenta del Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (INEE), apuntó el problema de una manera clara: “conforme se va extendiendo a las zonas más marginadas se va empobreciendo [el] modelo. Y no tenemos otro que responda a necesidades diferentes”. En lo referente al “esquema curricular” (homogéneo) que fomenta el modelo, Schmelkes añadió: “[a muchos niños y adolescentes] no les resulta significativo ni relevante lo que aprenden en la escuela, lo que también se convierte en una causa de deserción.”¹ ¿Se referirá a la imposibilidad de comprender diferentes situaciones educativas y consecuentemente resolver sus dificultades, debido a utilizar un molde diseñado *a priori* para toda circunstancia?

Una segunda consecuencia, trata de la interiorización de símbolos asociados al modelo. Los protagonistas, desde profesores hasta funcionarios, si carecieran de otro marco de comparación, accederían a defender la estructura modélica presentada como la más natural para atender cuestiones problemáticas (¿acaso no equivale a una estructura científica garante?), convirtiéndola en salvaguarda de valores como la eficiencia y la universalización fundamentadas en el juicio determinante —descrito por Kant.

La limitante obvia, de acuerdo con Isaiah Berlin, es una restricción de la libertad conductual y de pensamiento; el sistema puede convertirse, y de hecho se convierte, en autoridad preponderante. Durante el siglo XVIII ilustrado —asienta Berlin— la rémora provenía de la tiranía de la ignorancia, del miedo, de los sacerdotes supersticiosos, de los reyes arbitrarios, de todos los espantajos contra los que combatió la Ilustración... [y] es sustituida por otra tiranía, una tiranía tecnológica, una tiranía de la razón que, sin embargo, es no menos enemiga de la libertad...²

Desde la “confiabilidad”, “objetividad” y “predictibilidad” de la tecnología educativa, se ha llegado a delimitar lo que debe y no debe entenderse, lo que debe y no debe hacerse; negarse a ello, se considera superchería. Como puede notarse, asoma el interés por acaparar el lenguaje de la realidad, el que designa las cosas.

En el campo de los acontecimientos educativos se mantienen, a pesar del fiscalismo adoptado, múltiples dificultades, múltiples y variadas zonas de confusión, que han derivado desde hace décadas en una “crisis”. La escolarización absorbe a treinta y dos millones de educandos en la actualidad y, a pesar de no ser la única influencia, tiene un peso considerable en la conformación de los valores ciudadanos. ¿Qué imprime la escuela en la conciencia de tantos estudiantes, supeditada como se encuentra a formas de pensamiento uniformizantes?

Tengamos presente dos sentidos de “control” emanados de un esquema fiscalista: por una parte, connota el monopolio del saber sobre fenómenos de la naturaleza y de la cultura; y por otra, se vincula a un poder político que le confiere preeminencia sobre cualesquiera otros, ya sea porque los resultados de dominio favorecen al grupo poderoso, o porque el mismo *corpus* de conocimiento influye trasmitiéndole al grupo en el poder valores como “eficiencia”, “dominio sobre personas y objetos”, “racionalidad previsor”, etc.. Al respecto, Herbert Marcuse acota:

El concepto de razón técnica es quizá el mismo ideología. No sólo su aplicación sino que ya la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculador. No es que determinados fines e intereses de dominio sólo se avengan a la técnica *a posteriori* y desde fuera, sino que entran ya en la construcción del mismo aparato técnico. La técnica es en cada caso un proyecto histórico social; en él se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen el propósito de hacer con los hombres y con las cosas. Un tal propósito de dominio es material, y en este sentido pertenece a la forma misma de la razón técnica.³

Ahora bien, ambos sentidos de “dominación” (científico-técnica y política) tienen lugar en la educación mexicana. El triunfo electoral del PRI convirtió a este partido en una especie de repetición de lo que fue hace más de catorce años (antes del 2000, cuando perdió el poder entregándose a la derecha); es decir: el Partido Revolucionario Institucional regresó con bríos para la implementación del centralismo de las decisiones, el corporativismo de las instituciones y el acaparamiento del rumbo económico, apoyándose en lo que ha considerado un instrumento científico eficaz, es decir: ha adoptado a la ciencia y la tecnología para dar lugar a la “sociedad del conocimiento” y a una “economía de libre mercado”, donde ‘conocimiento’ se estaría entendiendo como la prevalencia de la ciencia natural, la ciencia social y la informática, cauces para resolver problemas a cuán más complicados en la economía, la diplomacia, la política y la educación. Las humanidades nunca se mencionan, por ejemplo, en términos de fundamento para la política a seguir.

Pero el método de análisis que puede valer para un objeto determinado,





vincularse a la educación con la solución. El contraste campo-ciudad, el poder trasnacional, la discriminación, son algunas trabas carentes de respuesta asociada a lo educativo. Pese a que lo educativo depende de una secretaría de Estado, en México persiste atraso e insatisfacción.

Podríamos arribar ya a una conclusión: el fisicalismo se ha defendido como el modelo *per se* en la interpretación de la educación; pero requerimos diferenciar entre los movimientos de las galaxias y los hechos educativo-culturales; aquéllos, susceptibles de un comportamiento regular tipificado por una metodología inductiva y deductiva que lleva al descubrimiento de leyes regulares; éstos, manteniendo una faceta inaprehensible mediante el aparato nomológico deductivo. Ejemplos: 1) los grupos originarios conservan valores comunitarios (huicholes, zoques, tzeltales, nahuas), proyectados dentro de los pueblos que habitan. Si recibieran una educación individualista por competencias, parecida a la impulsada en el liberalismo económico de las grandes potencias, ello les acarrearía serias dificultades de sobrevivencia como culturas autóctonas con un modo peculiar de manifestar sus tradiciones. ¿Se debe implementar una educación individualista, una comunitaria o una combinación? ¿O alguna modalidad inédita? 2) Los jóvenes viven expuestos a una cultura dominante: todo es negocio y exclusión de quienes no acepten la moral impuesta por el mercado. Las estructuras oligárquicas les niegan oportunidades, desde las educativas hasta las laborales, observándose un abandono del sector poblacional entre 15 y 29 años. Si atendiéramos prioritariamente la educación individualista, sería factible que se ahondara la desigualdad pues saldrían adelante los más aptos para asimilar el modelo. Entonces, ¿sobre qué cimientos queda formar a una juventud que necesita atención a sus necesidades como sector, pero al mismo tiempo, se aferra a sobrevivir atendiendo al esquema del capitalismo donde unos cuantos obtendrán el éxito?

Las respuestas a las cuestiones anteriores sería posible vislumbrarlas mediante un enfoque hermenéutico que otorgue sentido a la educación en contextos específicos, que otorgue respuestas originales razonablemente fundamentadas y susceptibles de modificación acordes con los cambios sociales.

Por último, algo destacable sería la integración a la economía estadounidense: de conformidad con los datos históricos, estaríamos en la categoría de un protectorado económico supeditado al interés de los negocios corporativos: la educación contemporánea ¿estará entrelazada para sostener la estructura del “protectorado”?

Si lo anterior fuera cierto, la propuesta de Leopoldo Zea acerca de una educación para el cambio parece la adecuada en una colonización *de facto*, no *de jure*: esto es, asumir el tránsito de una educación puntal de la dependencia, instalada desde algún centro colonizador (el que sea),

no necesariamente vale para otro de índole distinta: Aristóteles atribuía a la naturaleza del objeto, la elección del método. No es lo mismo aplicar la reflexión a seres inanimados que a la conducta moral. La educación es moral y, sin embargo, se ha pretendido subsumirla en un molde donde se hace tabla rasa de su composición relacionada con valores y fines dentro de contextos históricos cambiantes.

Se puede identificar, filosóficamente, un doble fundamento teórico y metodológico: la hermenéutica y la vertiente lógica. Los medios empleados para el análisis parten de principios “parmenídeos” en el caso del análisis lógico; pero “heracliteanos” en el caso hermenéutico. La sola razón, en aquél, da cuenta del mundo: lo conoce, lo predice, como en el *Discurso del método* de Descartes; dentro del plano logicista impera un racionalismo apodíctico, fundamentado en axiomas, en reglas estrictas para transitar de un enunciado a otro, de un teorema a otro.

En la hermenéutica se busca desentrañar la “intención” de los textos (un comportamiento, un escrito, una etapa educativa). Acercarse al significado textual lo más posible, es el cometido. No hay una sola lectura del texto, como podría suceder en el análisis lógico: hay varias; pero el diálogo entre ellas permite sacar a la luz la más cercana a la verdad. P. Ricoeur, M. Beuchot, Vattimo, Kant y su aportación acerca del “juicio reflexionante”, serían representantes de esta corriente. Despliegan métodos complejos de interpretación, mantienen criterios de objetividad y los aplican donde haya polivalencia o varias lecturas de un mismo fenómeno.

A la educación, no solamente en nuestro país, sino en un abanico amplio de países, se le ha estado analizando y conduciendo bajo la lupa logicista. El resultado, conforme a la tesis aristotélica, ha sido operar un modelo inapropiado para eventos que tienen la cualidad de ser móviles, no fijos; es decir, pasibles de interpretarse variadamente para dar lugar a soluciones prácticas relativamente estables. La educación, en efecto, es un evento variable, susceptible de interpretación correcta y modificable en relación con cambios históricos. Es un río de interpretaciones, pero que tienen freno en un consenso que avala lo más próximo a la verdad; una verdad relativa asentada en herramientas de la metodología hermenéutica.

La posible evidencia de estar usando un medio equivocado, a saber: el modelo fisicalista (ahora llamado “por competencias”), ha estado reflejándose en los índices que echan por tierra las predicciones esperadas. México presenta desde hace muchos años los marcadores más bajos –según la OCDE– en habilidades matemáticas y de comunicación, comprensión lectora y talento científico. Pero al margen del instrumento de evaluación denominado PISA, que mide dichas habilidades, desde hace mucho el país se halla postrado y no entendemos todavía cómo podría

a una educación para cambiar el estado dependiente. Sería tal asunción o conciencia, la finalidad de educar en circunstancias como las que vivió Zea y también en las actuales, pues la bota en el cuello aún no cesa. La jerarquía de valores que debería fomentarse se traduciría en la igualdad en medio de la desigualdad; la preservación ambiental en medio de la depredación; la democracia en medio del caudillismo; la libertad en medio de la educación autoritaria y el colonialismo, etc. Todo ello contextualizado tanto de modo teórico como práctico dentro de una retórica independentista; el educando, o el mentor, tal vez pudiera revertir la crisis del sometimiento si asumiera que hay posibilidades justas e impregnara su voluntad en favor del desplazamiento mencionado, a saber: de colonizado a partícipe de la manumisión. Sería una esperanza, una lucha por la dignidad social —como la zapatista.

Notas

¹ “Es necesario replantear la soberanía no como un valor abstracto de la teoría política, sino de mantener los intereses nacionales por encima de otros que los lesionen [...] El Tratado de Libre Comercio no la ha fortalecido, además no ha procurado el beneficio, no necesariamente económico, para el país, como el fortalecimiento del proceso democrático, no ha disminuido la emigración mexicana, sino al contrario; tampoco han mejorado nuestras relaciones [...] Para la mala fortuna de sus impulsores, como de la población mexicana en general, el TLC fue extraordinariamente sobrestimado en las potencialidades que podría desarrollar. La visión simplista y tecnocrática acerca de las capacidades del mercado para modificar el desenvolvimiento de las complejidades de una sociedad han traído graves consecuencias para México.

Además del poco favorable balance económico para la inmensa mayoría de los mexicanos a partir de la firma del TLCAN, es visto por gran parte de la población en Estados Unidos, en particular por sus sindicatos, como dañino.” Cf. Javier Torres Medina. “El camino de la apertura comercial: antecedentes del TLCAN” en José Luis de la Cruz Gallegos y Mario González Valdés (coords.). *Efectos del TLCAN en México después de 15 años de operación*, México, Miguel Ángel Porrúa-Tec de Monterrey, 2011, pp. 45-46. Véase también, Gerardo Esquivel, “El TLCAN: 20 años de claroscuros” en *Foreign Affairs Latinoamérica*, ITAM, abril-junio 2014, pp. 7-16.

Josefina Zoraida Vázquez y Lorenzo Meyer. *México frente a Estados Unidos. Un ensayo histórico, 1776-2000*, México, FCE, 2012, p. 81.

C. A. D’Helvetius, *Del espíritu*, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 85.

Laura Poy Solano, “Cada día 5 mil niños y adolescentes abandonan las aulas: INEE”, *La Jornada*, viernes 15 de agosto de 2014, p. 36.

Isaiah Berlin. “Helvetius”, en mismo autor: *La traición de la libertad*. México, FCE, 2013, p. 48.

Citado en Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, rei, México, 1996, p. 55.

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES EN CUBA: MÁS ALLÁ DE SUS “TORRES DE MARFIL”

Dra. Olga Fernández Ríos

“La filosofía debe salir de su “torre de marfil” para cumplir su función social” es una de las acertadas tesis que expone Gabriel Vargas Lozano en su libro *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI*.¹ La interrogante de ese título es de gran actualidad y también es válida para replantearse el rol de las ciencias sociales en la sociedad contemporánea. Reconforta saber que en otras latitudes se comparten preocupaciones y propuestas similares a las que se dan en la sociedad cubana actual, inmersa en un necesario perfeccionamiento de la transición socialista, proceso que cada vez más requiere del acompañamiento de la filosofía y de las ciencias sociales.

Al respecto tenemos en cuenta que en Cuba revolucionaria ha existido una estrecha correlación teórica e institucional entre filosofía y ciencias sociales, además de influencias mutuas, en lo que han influido los enfoques y presupuestos marxistas presentes en buena parte de la producción teórico-filosófica y científica en la isla caribeña. Esa correlación es una de las premisas de este trabajo si se tiene en cuenta que, a pesar de las especificidades metodológicas y del entramado lógico conceptual que diferencian la filosofía de las ciencias sociales, en Cuba han sido campos del saber complementarios y con intereses comunes.

El análisis de este tema tiene especial relevancia para un país que construye el socialismo, proceso complejo y contradictorio que, junto con las transformaciones económicas, políticas y sociales de carácter antipitalista, involucra al ser humano y debe provocar importantes transformaciones en sus subjetividades y en el mundo de los valores, la ética y los compromisos individuales con una estrategia de orden socialista. Se trata por tanto de un proyecto social e individual que no debe quedar a la espontaneidad, ni agotarse en propuestas y soluciones pragmáticas o coyunturales adoptadas por quienes desempeñan cargos de dirección política, sino que es una obra colectiva en la que los resultados investigativos

y las propuestas que aportan la filosofía y las ciencias sociales también contribuyen. Ello se hace más evidente si se tiene en cuenta que la transición socialista conlleva una transformación cultural y un cambio civilizatorio profundo en los que educación y cultura constituyen pilares imprescindibles para lograr un mayor empoderamiento de los sectores populares.

Como una experiencia personal recordamos las reflexiones que con dolor y culpa se expresaron en el VII Congreso de Filosofía de la República Democrática Alemana celebrado el 30 y 31 de octubre de 1989 al que asistí como invitada.

En un escenario dramático, horas antes de la caída del Muro de Berlín, el Congreso se tornó en un foro reflexivo y autocrítico acerca del negativo papel que tuvieron en aquel país la filosofía y las ciencias sociales, concebidas como un mero "reflejo de la política". Numerosas reflexiones autocríticas se suscitaron y se reconoció que hubo incapacidad para establecer sus nexos racionales con la política para rechazar el esquema que dotaba a esta última de una supuesta supremacía sobre el pensamiento y la investigación en el campo de la sociedad y del ser humano. Al respecto mucho se profundizó sobre el papel y responsabilidad de los filósofos, los científicos sociales y las instituciones. Lamentos no faltaron sobre las distorsiones de que fue objeto el marxismo y las nefastas consecuencias del dogmatismo, el esquematismo y el voluntarismo, y sobre las oportunidades no aprovechadas, o no propiciadas, lo que impidió que los filósofos y científicos sociales pudieran influir de forma racional y activa en la previsión del alud político que sepultó el llamado sistema socialista mundial.

Aún guardo mis notas de aquel evento que fue una importante lección ética, científica y política acerca del quehacer de la filosofía y las ciencias sociales en un país que transita hacia el socialismo. Poco menos de un año después, en 1990, se celebró en La Habana la última reunión de directores de Institutos de Filosofía de las Academias de Ciencias de los países socialistas en la que se retomó el análisis de la responsabilidad de la filosofía y las ciencias sociales con un llamado a revalorizar sus roles en el complejo y contradictorio proceso de transición socialista. Desde entonces en Cuba se ha discutido bastante sobre este tema, con la convicción de que queda mucho por hacer, aunque hoy se perfila una comprensión mayor sobre la necesidad de tomar en cuenta los resultados que, desde sus especificidades y perspectivas, brindan ambas esferas del saber.

Lamentablemente para la RDA y para otros países el análisis fue tardío, pero motivó múltiples reflexiones en quienes nos desenvolvíamos en otros pocos escenarios enfrascados en el avance de la transición socialista. Esas reflexiones nos han acompañado hasta el presente necesitado

de recordar y reafirmar las genialidades planteadas por Carlos Marx en 1845 en "Tesis sobre Feuerbach", y en especial la concluyente Tesis 11 que plantea que "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".

Salvando las distancias que nos separan de ese documento y de la ulterior delimitación de las diversas disciplinas que hoy integran el mundo de las ciencias sociales y las humanidades, queda claro que se trata de una conclusión que alerta sobre el compromiso de quienes se desenvuelven en el mundo de la teoría social, del pensamiento y de la cultura. Por supuesto que tenemos en cuenta que es mucho más complejo transformar el mundo que interpretarlo, pero a la vez está muy claro que sin interpretar adecuadamente las condiciones objetivas y subjetivas, no puede haber una certera transformación hacia el socialismo y mucho menos pudiera hablarse de su irreversibilidad.

Sin pretender agotar los diversos temas que conciernen al lugar de la filosofía y las ciencias sociales en la transición socialista en Cuba, es propósito de este modesto ensayo realizar algunas reflexiones que contribuyan al análisis y que aporten a favor del proceso —que considero abierto en Cuba, y con muchas posibilidades de continuar su desarrollo— para lograr una mayor interacción dialéctica entre esos campos del conocimiento con la actividad sociopolítica y el desarrollo de la cultura.

Integralidad de la transición socialista y las responsabilidades compartidas

Nadie osa discutir que en el avance hacia el socialismo se tiene que producir una profunda transformación económica que incluye cambios en las relaciones de propiedad y de producción, y desarrollo económico que posibilite la consolidación de políticas públicas a favor de la sociedad en su conjunto. Sin embargo, lo concerniente a las transformaciones de las subjetividades y su influencia decisiva en el avance o el deterioro de ese proceso, no siempre ha recibido la jerarquía que merece, incluso en Cuba revolucionaria donde la centralidad del ser humano y su papel han sido y son tan importantes. Es un tema sobre el que hay mucho que reflexionar.

La transición socialista —en las condiciones de desventaja del subdesarrollo, y en una época de complejidades globalizadoras y de hegemonía de un capitalismo en crisis, pero muy agresivo— requiere desterrar todo vestigio de empirismo e improvisación y trazar políticas bien fundamentadas, que combinen los imperativos coyunturales y los intereses estratégicos. En todas sus dimensiones, económica, política, ideológica y cultural, requiere de mayor atención a las subjetividades y de una relación dialéctica entre las experiencias individual y colectiva y la actividad política.²

Se trata de un proceso sociopolítico y cultural cuyos contenidos



esenciales no se limitan a la contradictoria e inacabada búsqueda de un nuevo orden que barra con las estructuras económicas en que se asienta el capitalismo y establezca la propiedad social sobre los principales medios de producción, sino que se extiende a la creación de una nueva dimensión civilizatoria que involucra a los seres humanos y a todo el entramado social.³ Es una obra humana colectiva; los que en ella se involucran no pueden perder de vista la concatenación dialéctica entre los factores objetivos, en primer lugar los económicos, y los factores y condicionantes de carácter subjetivo. En este terreno las ciencias sociales y la filosofía, y por supuesto los que aportan a estas esferas del conocimiento, se insertan en el conjunto de los actores que contribuyen al avance del proceso de transformación revolucionaria de la sociedad.

En Cuba ese proceso ha entrado en una importante etapa en la que se analiza y rectifica la política de desarrollo económico y social con la convicción de que urge prescindir de las influencias de estructuras y prácticas del modelo estado centrista y burocrático del llamado socialismo real. El VI Congreso del Partido Comunista celebrado en abril del 2011, además de ratificar la estrategia de orden socialista, diseñó un programa de rectificación más profundo que otros realizados en el país⁴ cuyo núcleo se encamina a transformar el modelo económico estado centrista y las estructuras y métodos de dirección permeados de burocratismo. Todavía hay mucho que transitar en ese terreno, pero sin dudas se trata de un proceso sociopolítico que requiere, simultáneamente, de soluciones coyunturales y de precisiones estratégicas a la vez que se reconoce por la dirección del país la necesidad de que cada eslabón de la sociedad juegue su cometido.

Vale la pena meditar acerca de cuanto puede aportar el sistema de educación, cultura y ciencia con que cuenta el país, incluyendo la filosofía y las ciencias sociales, a partir de una importante premisa: hay condiciones favorables para el avance, pero al mismo tiempo son muchos los desafíos a enfrentar para lograr que desempeñen los importantes y variados roles que le corresponden en una sociedad que construye el socialismo.

Acertadamente el capítulo V de los “Lineamientos de la política económica y social del Partido y la Revolución” –principal documento aprobado por el VI Congreso– reconoce el papel que desempeña la ciencia en el proceso de perfeccionamiento de la transición socialista en Cuba.⁵ Los once lineamientos de ese capítulo abordan el tema en la dirección de fortalecer la política científica que responda a las necesidades del país. Es muy positiva la inclusión de un lineamiento, el número 137, que llama al fomento y desarrollo de investigaciones sociales y humanísticas y a la vez a perfeccionar los métodos de introducción de sus resultados en la toma de decisiones. Es un reconocimiento de que se requiere del

involucramiento activo de todos los sectores sociales que comparten responsabilidades diferentes, reconocimiento que debe potenciarse en la práctica. Vale la pena acotar que la política cada vez más debe partir de la integralidad social y ser de factura colectiva.

Un ángulo del proceso que se lleva a cabo en Cuba, en nuestro criterio, muy importante, son los intentos por borrar los estilos de pensamiento y de gestión, asociados al burocratismo y al dogmatismo. En este terreno también la filosofía y las ciencias sociales tienen mucho que aportar en el desmonte de los estilos de corte triunfalista y esquemático, que pueden conducir en algunos a una especie de ideología burocrática que sustituye la realidad por un ideal desfasado de las condicionantes objetivas y a un esquema de socialismo “ajustado” a un deber ser mecánico y cerrado.⁶

Filosofía, ciencias sociales, política y subjetividad: especificidades ineludibles y equilibrios necesarios

Es justo reconocer que es este un tema universal, no sólo de interés para quienes estamos comprometidos con el proyecto de transición socialista en Cuba, sino también para académicos de otras latitudes interesados en contribuir con los procesos emancipatorios que se promueven en muchos lugares o con el análisis crítico del neoliberalismo y del imperialismo. Debates al respecto se han suscitado desde hace varios años en diversos ámbitos académicos, por ejemplo en América Latina, sobre el rol y la identidad de la filosofía y de las ciencias sociales, con un llamado a la revalorización de sus contenidos y racionalidades para construir conocimiento desde el presente y con vistas al futuro.⁷

En esa línea se reconoce que existen confusiones sobre la responsabilidad y el papel de académicos e intelectuales en la sociedad y acerca del concepto de pensamiento crítico que tanta importancia tiene, sobre todo en la actualidad ante la ofensiva ideológica neoliberal que ha conllevado una metamorfosis conceptual o del lenguaje cuando, por ejemplo, el concepto clase social desaparece y se sustituye por multitud o conjunto; ciudadano se sustituye por consumidor; nación pasa a ser mercado; ideología se convierte en opinión pública; mientras que imperialismo se reconceptualiza como economía global y educación y salud dejan de ser derechos para convertirse en bienes y servicios.⁸ Urge desmontar ese confusionismo categorial, por cierto nada científico, con su profunda carga ideológica y política a favor del poder neoliberal.

También se reconoce que la filosofía y las ciencias sociales están abocadas a profundizar en su identidad, lo que incluye lo relacionado con los límites disciplinarios como sistema clasificatorio de las humanidades y las ciencias forjado a partir del siglo XIX, cuando hoy es necesario abordar el objeto social en su conjunto y en sus diversas problemáticas.



También se hace necesaria una revisión de los métodos para producir conocimiento que no se limite a describir, sino que sea capaz de develar la dinámica de la realidad y que se traduzca en práctica social.⁹

En el debate acerca de la urgencia de reevaluar el lugar de las ciencias sociales y humanísticas en nuestro continente también ha habido “lamentos” por los espacios perdidos a partir de la ofensiva contrarrevolucionaria de los años setenta y ochenta que, por ejemplo en Chile llevó al derrocamiento del gobierno de la Unidad Popular. Este tema aún se hace sentir en medios académicos e intelectuales de ese país que reclaman un mayor desarrollo de las ciencias sociales que retome los positivos niveles que alcanzaban en la década de los años sesenta y principios de los setenta.

En Cuba de forma reiterada, especialmente en el mundo académico e intelectual, pero aún insuficientemente esclarecido, se ha discutido y analizado sobre el nexo entre las ciencias sociales y la filosofía con el devenir de la sociedad y en particular con los cauces decididos a través de la actividad política. En el contexto cubano actual hay condiciones para que no tengamos que hacernos las autocríticas de 1989, no sólo por la demostrada capacidad de supervivencia de la Revolución Cubana, sino también por el acumulado de experiencias que durante años dan fe de la responsabilidad social de los filósofos y científicos sociales cubanos y de las positivas potencialidades de la red de instituciones y organizaciones profesionales con que cuenta el país. Esa red se conformó a partir de la implementación de una acertada política científica y humanista trazada desde los primeros años del triunfo revolucionario.

La experiencia de hoy es mucho más rica que en 1989, fecha en la que en Cuba era evidente la voluntad política por jerarquizar el papel de la ciencia en la sociedad conjuntamente con el papel del pensamiento reflexivo y humanista.¹⁰ A la intervención de Fidel Castro el 15 de enero de 1960 asegurando que el futuro de Cuba sería de “hombres de ciencia y de pensamiento”, había sucedido la creación de la Academia de Ciencias de Cuba en 1962 con un criterio integrador en el que las ciencias sociales y las humanidades se insertaban.¹¹ Puede recordarse que ya en 1989 se había construido en lo fundamental la amplia red de centros con que hoy contamos combinando criterios orientados por enfoques disciplinares y por la necesidad de abordar los problemas y temas sociales en su complejidad e integralidad, más allá de las especificidades que pueden aportar las ciencias sociales particulares. Afortunadamente es este el criterio que hoy prevalece con mayor peso.¹²

No es nuestro objetivo teorizar sobre la política, lo que requeriría de variadas consideraciones, pero hay un ángulo que resaltamos apropiándonos del concepto asumido por Norbert Lechner que considera que la política tiene entre sus tareas más nobles, y así lo vemos en la transición

socialista, “acoger los deseos y los malestares, las ansiedades y las dudas de la gente, e incorporar sus vivencias al discurso público. Así dando cabida a la subjetividad, la política da al ciudadano la oportunidad de reconocer su experiencia cotidiana como parte de la vida en sociedad”.¹³ En este terreno las investigaciones sociofilosóficas pueden aportar muchísimo si se tiene en cuenta que las abstracciones que la teoría estructura, sus construcciones simbólicas, no pueden perder de vista la concatenación social, la integralidad, la totalidad social que requieren de conocimientos y de interpretación también integrales.

Son varias las premisas de partida para abordar este tema, pero escogemos algunas que condicionan nuestro análisis sobre el lugar de las ciencias sociales y la filosofía en su correlación con la política.

En primer lugar es imprescindible una breve referencia al marxismo como teoría de la sociedad y su aporte de un método de análisis crítico, lo que Marx llamó “el arma de la crítica”, que se alimenta de los datos que brindan la propia realidad social y la historia, lo que condiciona en gran medida su cientificidad. La lógica y la racionalidad del marxismo constituyen un punto de partida insoslayable para la investigación, lo que de ninguna manera puede interpretarse como trasladar mecánicamente a la actualidad preceptos pensados y expuestos en el siglo XIX o principios del XX obviando los condicionamientos nacionales e internacionales que marcaron su desarrollo y caracterizan nuestro tiempo. Acentuamos “la lógica y la racionalidad del marxismo” teniendo en cuenta que las respuestas a las contradicciones o los posibles caminos de la transición socialista en la actualidad, no las encontraremos como tales en el marxismo clásico, pero sin embargo, análisis que se enmarcan en la lógica marxista sobre este proceso, ameritan actualizadas lecturas como referentes teóricos e instrumentos metodológicos de gran valor para el presente.

Al igual que las ciencias sociales, la filosofía no es neutral; nada humano y social en el mundo contemporáneo es neutral, y las personas involucradas en estos campos tienen compromisos que no pueden sustraerse a la influencia de las relaciones de poder que imperen en la sociedad, a la vez que influyen en la producción de ideología. Ambas esferas del conocimiento conllevan juicios de valor en los que razón y verdad, tienen su ancla en determinados intereses socioclasistas. A la vez coincidimos con quienes plantean que en este campo pretender desentenderse de la política es una posición política, por cierto muy peligrosa.¹⁴

De igual forma la reflexión teórica y científica no puede eludir los valores y emociones; ningún imperativo metodológico o cognoscitivo puede llevar a considerar la investigación teórica como un acto descomprometido con los valores, las proyecciones sociales, las orientaciones de sentido.¹⁵ Mucho menos en relación con proyectos de vida y metas



de desarrollo si se tiene en cuenta que la teoría sobre la sociedad es una construcción socio-cultural que implica juicios del presente, del pasado y del futuro deseado.¹⁶

Pero al mismo tiempo filosofía y ciencias sociales no deben concebirse como reflejo o reiteración de la política, ni como criterio de validación automática de sus decisiones o una simple consultoría pasiva que prescinda de análisis o ignore nexos, contradicciones y valoraciones críticas. Todo ello conduce a que sean su antítesis: una no ciencia o una seudoteoría. Si bien, al igual que la política, requieren de enfoque sistémico de la sociedad, son actividades humanas con contenidos diferentes, con códigos de lenguaje y comunicación también diferentes a los que usa la política. Precisamente por esa razón debiera haber más demanda o más interés público sobre los objetos de estudio y los resultados de la filosofía y las ciencias sociales, pero también por la complejidad político-social del momento que vivimos. No olvidar que son cuerpos de conocimiento, pero que pueden tener usos diferentes a partir de intereses políticos, por lo que es legítimo preguntar y responder para qué sirven, al servicio de qué proyecto están, cómo pueden incidir en la toma de decisiones, qué influencias deben tener en la educación, la cultura y la ideología dominante.

Otro de los temas en los que amerita reflexionar es el objeto de estudio de la filosofía y de las ciencias sociales, lo que se vincula directamente con los variados métodos de investigación susceptibles de ser utilizados. La realidad socio-histórica no está formada por elementos aislados, es un conjunto problemático y contradictorio, que tiene disímiles ámbitos en los que se conjugan dialécticamente factores objetivos y subjetivos e intereses y relaciones mediados por intencionalidades humanas, lo que la hace muy compleja; de hecho los seres humanos en cualquier sociedad se tornan en sujetos constructores de realidad con sus múltiples interrelaciones. Por todo ello se trata de un objeto de estudio que se transforma constantemente y un punto clave concierne a los variados métodos de investigación que se requieren para profundizar en esa dinámica, los que muchas veces se asocian a criterios disciplinarios y otras acertadamente buscan las claves para lo inter y multidisciplinario.

La filosofía y las ciencias sociales no deben concebirse como la única inteligencia que puede aportar al avance de la sociedad. Debe lograrse una autoimagen que precise sus posibilidades y límites para intervenir e influir en la sociedad. En el imaginario de los que trabajamos en esas esferas del pensamiento y la investigación debe reconocerse la pluralidad de actores que requiere la obra colectiva de la transición socialista, pero también las limitaciones epistemológicas de cada cual y no auto considerarse como único portador de las propuestas de soluciones, lo que por cierto es extensivo a cualquier otro actor social, incluyendo los que se

desenvuelven directamente en el ámbito de la política y que son dependientes de los nexos con las bases de la sociedad y del respaldo ciudadano.

Las correlaciones con la práctica social y la transformación como premisa
La filosofía y las ciencias sociales entregan teorizaciones de diverso corte y nivel, con claves de interpretación, de análisis, de integralidad del conjunto social; aportan lógicas y criterios de orientación para el desarrollo, a la vez que deben influir con mayor fuerza en la opinión pública. La investigación teórica y científica produce pensamiento, conceptualizaciones y modelaciones; se involucra en el trazado de proyectos, en la conformación de experiencias sociales, sugiere caminos y, lo que es muy importante, aporta prospectivas y aspira a un impacto o influencia social que merezca ser valorado en la toma de decisiones a corto o a mediano plazo. No pueden pasarse por alto esos saberes en los que la sociedad ha invertido cuantiosos recursos.

Tomar en consideración lo ya analizado sobre la correlación con la política, también se apoya en las coincidencias que existen entre filosofía, ciencia y política en cuanto al interés por la sociedad en su conjunto. Es este un factor nada despreciable para incentivar el rol de la filosofía y las ciencias sociales en Cuba, no como reflejo de la política o como su validación mecánica, sino como una importante contraparte dialéctica. Ellas contribuyen al seguimiento de los cambios planteados, los que ya, de una u otra forma, tienen incorporados algunos alertas emanados de diversas investigaciones y estudios. Análisis realizados acerca de la correlación entre lo coyuntural y lo estratégico no pueden pasar por alto las contradicciones de la realidad, sus nudos y concatenaciones, a la vez que develar las relaciones causa-efecto es un ángulo de gran influencia en la política cuando las decisiones adoptadas requieren de medición de impactos a corto y mediano plazo.

Varios de los problemas sociales que requieren ser reevaluados son consecuencia directa de medidas adoptadas –acertada o erradamente– y el análisis teórico contribuye a valorar y prever posibles contradicciones. De igual forma debe tenerse en cuenta que los objetos de estudio y los resultados que se obtienen no deben circunscribirse a hacer los cortes del presente, sino que van más allá de lo coyuntural, con aportes al desarrollo cultural y educativo tan necesario en la reproducción de valores patrios y socialistas que contribuyan a fundamentar los horizontes de sentido de una sociedad en transformación socialista.

Un ángulo que debe hacerse más visible es que filosofía y ciencias sociales tienen potencialidades para influir en la continua reconstrucción del consenso político que requiere la transición al socialismo, proceso en el que los políticos, depositarios del poder popular, están obligados a tener múltiples "antenas" que sigan las consecuencias de cada paso, de



Los segundos, los profesionales que trabajamos en el mundo de la filosofía y las ciencias sociales, tenemos la responsabilidad de aportar estudios y propuestas apegados al rigor científico y teórico, con fundamentaciones argumentadas y comprometidos con la ética de la ciencia y con el humanismo en que se basa el ideal socialista cubano.

Al respecto abrazamos la línea seguida por Che Guevara en los importantísimos análisis teóricos que realizó cuando planteó que "Nos hemos hecho el firme propósito de no ocultar una sola opinión por motivos tácticos, pero al mismo tiempo sacar conclusiones que por su rigor lógico y altura de miras ayuden a resolver problemas y no contribuyan sólo a plantear interrogantes sin solución".¹⁰

También hacerlo con mucha modestia, conscientes de que formamos parte de un conjunto social diverso en el que desde distintas ópticas se medita acerca del presente y el futuro del país.

La Habana, marzo de 2014

Notas

1. Gabriel Vargas Lozano: *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI*. Editorial Itaca, México, 2012.
2. También las decisiones políticas están marcadas por una importante carga subjetiva que interpreta y encauza la vida de la sociedad.
3. Sobre el profundo alcance de las transformaciones revolucionarias en la transición socialista Jacques Texier profundiza en tres conceptos de revolución que pueden distinguirse en la concepción de Marx: Revolución 1) como transformación del sistema político, 2) como cambio profundo del sistema económico social y 3) como proceso permanente. Jacques Texier "Revolución y democracia en el pensamiento político de Marx y Engels. Los aspectos problemáticos de la teoría", ponencia en el Congreso Marx Internacional organizado por Actuel Marx, París, 1966.
4. Más profundo que rectificaciones realizadas en otras etapas, las que no modificaron en lo fundamental el modelo de desarrollo estado centrista, mientras que en el proceso actual se dan pasos que deben conducir a una ampliación efectiva de las formas de propiedad social, más allá de la propiedad estatal.
5. El capítulo V de los Lineamientos se titula "Política de Ciencia, Tecnología, Innovación y Medio Ambiente".
6. No es ocioso recordar que en la URSS y Europa del Este la historia demostró que ese tipo de estilo, que en el fondo es ideológico, fue fallido y equivocado por, entre otras razones, armar una mutilada cultura política con ausencia de debate. En ello influyó el inmovilismo que se extendió en aquellos países hacia sectores de la sociedad que podían tener posibilidades de influir en el avance de la transición socialista, entre los que se encuentran el sector científico.

7. Un ejemplo, además del libro de Gabriel Vargas Lozano citado al principio de este trabajo, también resultan de gran importancia y actualidad los quince ensayos publicados por este reconocido marxista mexicano en su libro *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, 1990.
8. Atilio Borón, conferencia en el XXV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, "Situación de las ciencias sociales en América Latina", 24 de agosto de 2005, Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Brasil.
9. Hugo Zemelman, "¿En qué andan las ciencias sociales? El rescate del sujeto y la reflexión epistemológica en América Latina", ponencia presentada el 10 de julio de 1999 en el seminario Epistemología y Sujeto en las Ciencias Sociales, Taller de Epistemología Social, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Valparaíso, Chile. Consultado en la biblioteca de esa institución.
10. Si bien el objetivo de este trabajo está relacionado con el papel de la filosofía y las ciencias sociales, no perdemos de vista que ambas se insertan y forman parte del sistema de actividades e instituciones científicas de amplio espectro que existe en Cuba en áreas como la biomedicina, la técnica, la agricultura, el medio ambiente y las ciencias básicas. Desde hace varios años existe un sistema de ciencia, tecnología, innovación y medio ambiente que se ha levantado enfatizando cada vez más un criterio de integración de la ciencia y de elevación de sus roles en el avance de la transición socialista. Las ciencias sociales y las humanidades forman parte activa de ese sistema.
11. La primera Academia de Ciencias en Cuba se fundó el 19 de mayo de 1861 con el nombre de Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de la Habana. Con posterioridad a la instauración de la República en 1902, esa Academia continuó con la misma estructura y organización perdiendo en su nombre el adjetivo "Real", pero con escasas actividades y poca influencia en la sociedad. En 1962 se creó la Comisión Nacional para la Academia de Ciencias de Cuba y por primera vez la Academia adquirió un alcance efectivo a nivel nacional y abarcador de todas las esferas de la ciencia. Ver <http://www.academiaciencias.cu/>. Las primeras instituciones creadas en el campo de las ciencias sociales y las humanidades fueron el Departamento de Estudios Filosóficos y el Centro de Etnología y Folclor.
12. En la actualidad en Cuba hay 30 centros de investigación en el campo de las ciencias sociales y las humanidades con alrededor de 400 investigadores a tiempo completo a lo que se suman centenares de profesores de la educación superior. También se cuenta con el Polo de Humanidades que funge como organismo de integración y de vínculo con los decisores de las políticas nacionales y sectoriales. (Los Polos Científicos agrupan instituciones con intereses afines para potenciar un sistema de integración entre investigación y producción. Surgieron en 1980 en áreas de la biomedicina en el Oeste de la Capital y posteriormente se ampliaron también a algunas provincias). El Polo de Humanidades fue creado en 1992 a petición de Fidel Castro a partir de un interesante análisis que tuvo lugar en el proceso de constitución del Sindicato de Trabajadores de la Ciencia en el que se subrayó la necesidad de potenciar las investigaciones sociales y vincularlas más a los decisores de políticas. Este Polo inicialmente estuvo atendido por el Departamento de Educación, Ciencia y Cultura del Comité Central del Partido y, tras una acertada

decisión, en el año 2001 pasó a ser coordinado por el Consejo Superior de Ciencias Sociales lo que fue un paso positivo hacia una más adecuada delimitación de las correlaciones entre ciencia y política. Otras fórmulas organizativas son los Consejos de Ciencias Sociales y Humanidades creados todas las provincias y se cuenta con decenas de publicaciones, varias editoriales y organizaciones de profesionales vinculados a estas esferas del conocimiento.

- ¹³ Norbert Lechner: "Las sombras del mañana" en *Obras Escogidas I*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2006, p. 477.
- ¹⁴ Esteban Morales "Ciencia y política: un dúo complejo", versión digital.
- ¹⁵ Pionera del análisis de este tema en Cuba fue Zaira Rodríguez Ugidos quien con gran rigor analizó la naturaleza del conocimiento filosófico y su relación con el resto de las ciencias profundizando en la naturaleza del valor como componente del conocimiento científico. Ver su obra póstuma *Filosofía, ciencia y valor*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985.
- ¹⁶ Norbert Lechner, ob. cit. pp. 480-485.
- ¹⁷ Ver Hugo Zemelman, ob. cit.
- ¹⁸ En la Academia de Ciencias de Cuba existen cinco secciones: Ciencias Agrarias y de la Pesca, Ciencias Biomédicas, Ciencias Naturales y Exactas, Ciencias Técnicas y Ciencias Sociales y Humanísticas.
- ⁹ Ernesto Che Guevara "Apuntes Críticos a la Economía Política", editado por María Del Carmen Ariet García, Centro de Estudios Che Guevara y Ocean Sur, 2006, p. 30.

Rufino Perdomo (-2014)

dialéctica lamenta el fallecimiento de Rufino Perdomo, delegado al Consejo Nacional de Huelga en 1968, profesor del Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM y fundador de revistas como *Estrategia*.

MARX Y EL AENIGMA SPINOZA (MARX AND THE AENIGMA OF SPINOZA)

Nicolás González Varela

Existió una época en Occidente en que uno podía ser condenado a muerte por ser spinozista. Y no se trataba de un malentendido ni una alegoría. Ya en 1717 Buddeus denomina a Benito de Spinoza como el *atheorum nostra aetate princeps* ("el gran jefe de los ateos de nuestro tiempo"). Alrededor de 1744 un profesor de Pisa, llamado Tommaso Vincenzo Moniglia, resumía en un libro en el que atacaba los llamados "filósofos fatalistas", que la erosión del altar, el trono y los privilegios se debía a una corriente diabólica llamada *Spinosismo*. Otro escritor, Daniele Concina, llamaba a las ideas derivadas de Spinoza de *questa mostruosa divinita spinosiana*. Bayle en su difundido *Dictionnaire historique et critique*, escrito entre 1647 y 1706, afirmaba que Spinoza era el primer ateo sistemático: "Il a été un athée de système, et d'une méthode toute nouvelle, quoique le fond de sa doctrine lui fût commun avec plusieurs autres philosophes anciens et modernes, européens et orientaux"; incluso llamaba a uno de sus libros más políticos, precisamente el *Tractatus theologico-politicus* de "livre pernicieux et détestable". Y no era exageración: el *Tractatus* será colocado en el *Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum* de la Inquisición como "libro prohibido" el 3 de febrero de 1679. Incluso en el tardío año de 1816, realizando una revisión del estado de Europa, un contrailustrado llamado Antonio Valsecchi razonaba que las causas intelectuales de la Gran Revolución francesa no se encontraban en Rousseau o Voltaire sino en las obras de "Tommaso Hobbes d'Inglaterra, e Benedetto Spinosa di Olanda". No hay duda que Spinoza fue el *bogeyman* de la Ilustración radical europea, y pocos historiadores de la filosofía o comentaristas enfatizan este hecho: su nombre era sinónimo de sedición y cuestionamiento a los poderes espirituales y terrenales. Su figura se unía a otros teóricos que destruían toda moral, toda religión, toda tradición: Maquiavelo, los libertinos y Hobbes. Entre 1650 y 1750 Spinoza, el escritor de la *hideous hypothesis* (Hume), era el autor más subversivo y no tenía parangón en cuanto a su trascendencia revolucionaria materialista, atea libertina y democrática.

Nicolás González Varela (1960) ensayista, editor, traductor y periodista cultural. Ha estudiado filosofía y psicología y enseñado Ciencias Políticas en la Universidad de Buenos Aires, así como traducido a Marx, Heidegger, Graves, Owen, Pessoa y Wallace entre otros. Autor de diversos artículos y estudios sobre Arendt, Blanchot, Heidegger, Engels, Graves, Marx, Nietzsche, Pound, Spinoza, colabora en distintos medios gráficos y digitales de actualidad y cultura tanto en Europa como en América. La última obra de Nicolás González Varela nos propone la edición completa por primera vez en lengua española de los textos políticos del gran poeta lusitano Fernando Pessoa.



Marx y el enigma Spinoza

Baruch, el "hebreo virtuoso", y Marx pueden encontrarse semejanzas, analogías, líneas generales que cruzan ambos pensamientos. Un ejemplo se encuentra en la *Ética*, su libro más respetable desde el punto de vista académico: allí Spinoza define al dinero como "compendio de todas las cosas" (IV, capítulo XXVIII), en el cual se desarrolla la servidumbre humana: "Pero el dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad", expresión que tomada a la ligera, literalmente y sin más recuerda la definición del dinero del Marx maduro en *Das Kapital* como "equivalente general" en el proceso de intercambio de mercancías.

Es evidente para cualquier lector de Spinoza que en su filosofía práctica, inclusive en su libro más ambicioso, la *Ética*, existe un enorme déficit, un vacío teórico tanto en el análisis de las relaciones sociales como en la estructura económica, para que podamos hablar de algún tipo de encuentro o incluso de influencia predecesora. Marx ciertamente *ha leído* a Spinoza y podemos, sin olvidar al propio Marx, *servirnos* de Spinoza para leer desde otra perspectiva a Marx y volver a investigar a Spinoza después de Marx. Los estudios de los años 1970, en especial en Francia e Italia, se han impuesto sobre la idea demasiado simplista de un Spinoza "materialista y ateo" (habría que explicar primero qué tipo de ateísmo y qué tipo de materialismo), un esquema interpretativo, un clima exegético, que puede definirse como idealista y panteísta: la tradición althusseriana en Francia y las importantes contribuciones de Emilia Giancotti en lengua italiana, que ha influenciado a Negri, pueden sintentizarse en la idea que podemos utilizar a Spinoza para *leer mejor* a Marx. Althusser decía con razón que a Spinoza, "hay que leerlo, y saber que existe: que existe aún hoy. Para reconocerlo, hay que conocerlo al menos un poco...", pero al mismo tiempo que reconocía su grandeza, Althusser buscaba en Spinoza una alternativa genealógica tanto al *Dia Mat* como al Existencialismo de corte filomarxista es decir: Spinoza como una suerte de Odiseo, luchando entre Escila y Caribdis, y que permitiría ir más allá de Marx, o al menos, completar el parricidio filosófico de Marx con respecto a Hegel. Spinoza *prima* Marx. Althusser, un reo confeso del *Spinozisme* desde mucho antes de conocer a Marx, ve en Spinoza un fulcro, el definitivo, para leer de manera correcta (no-hegeliana) *Das Kapital*, llegando a considerar a la filosofía spinoziana como "la mayor revolución filosófica de todos los tiempos". Leer a Spinoza significa en clave althusseriana, apropiarse de la "única tradición materialista" en Occidente. Rápidamente Althusser considera que en primer lugar en Spinoza se encuentra una teoría del conocimiento que va de lo abstracto a lo concreto (tal como Marx lo practica en los *Grundrisse*); en segundo lugar, Spinoza es la anticipación de su propia teoría de la "causalidad estructural": la causalidad de *Deus sive natura* inmanente en el Mundo, sería la más clara formulación

Sus enseñanzas desembocarían en los *libertines érudites*, en La Mettrie y Diderot e influenciarían a Hegel y a sus epígonos de izquierda: los jóvenes hegelianos, entre ellos Moritz Hess y a una joven promesa filosófica: un renano llamado Karl Heinrich Marx. Es tentador comparar dos pensadores radicales, democráticos y materialistas como Spinoza y Marx. Un estudio de la recepción de Spinoza en Marx puede ser una tarea no meramente arqueológica sino actual y esencial para entender la filosofía política de Marx, los alcances éticos y políticos de su proyecto. En este intento corremos varios peligros: en primer lugar, sobredeterminar la formación del Marx filosófico exclusivamente por su contacto absoluto e irreversible con Hegel y el hegelianismo, como lo ha hecho la tradición de esa ciencia formidable llamada Marxología y muchos biógrafos;¹ otro peligro es al revés: desde Spinoza tratar de complementar el aparente torso incompleto de la obra teórica de Marx, forzando a Spinoza hasta el límite de la interpretación y de una situación hermenéutica;² en tercer lugar olvidar que si Hegel fue la encrucijada en el desarrollo y maduración del pensamiento de Marx, ya el mismo Hegel produjo una suerte de spinozismo hegeliano, al integrarlo, no sólo dentro de su historia de la filosofía, sino que la filosofía hegeliana ya contiene elementos esenciales de Spinoza.³

La paradoja puede formularse así: Marx, un joven hegeliano, un hegeliano de izquierda, se apropiará de la filosofía de Spinoza de una manera anti-hegeliana. La lectura de Spinoza es, al mismo tiempo, reconocimiento de Hegel y su parricidio. Pero antes debemos preguntarnos: ¿En qué condiciones político-filosóficas recibió el joven Marx al santo y repudiado Spinoza? El "Moro" de Trier lee críticamente al "Marrano de la Razón" de Amstel. Tal la compleja ecuación, tal el enigma. Entre los mismos especialistas spinozianos la cuestión del montaje del *Hefte* de 1841 queda pendiente y entre los marxólogos hay hipótesis incompletas, o peor: malentendidos y silencios. Si existe continuidad en la línea Spinoza-Marx, ella existe exclusivamente como negación de la negación, dentro de la amplia *Kritik* a Hegel: ¿Si se quiere encontrar un antepasado filosófico a Marx, en este punto, más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza? Lo podemos hacer, como ejercicio anómalo de historia de la Filosofía, pero precisamente para comprobar que estos dudosos criterios determinantes hacen desaparecer al Marx real, ciegan su evolución concreta. Una "marcha atrás", una nostalgia hermenéutica para artancar un sólido punto de partida marxiano, punto que debe buscarse en el propio pensamiento de Marx, en realidad descubre un falso refugio que esconde la impotencia de hacer frente al rico material que nos invita a ser dominado, sintetizado y unificado en profundidad. No hay que buscar la salvación en las torsiones textuales, los fórceps terminológicos, acoplamientos caprichosos, que solo exhiben una huida y más pobreza. Entre

de su famoso principio del "Proceso sin sujeto" y de la necesidad de articulación de lo real (relación spinoziana entre *series* y *connexio*); finalmente Althusser considera a Spinoza el primer teórico de la ideología (por su elaboración de la necesidad de la ilusión en la relación entre Estado & pueblo), que definirá incluso los modos de producción ideológicos (realidad imaginaria, inversión interna, ilusión del sujeto). A partir de aquí, Spinoza aparece como la auténtica Némesis de Hegel, antagonista materialista y filósofo anti dialéctico *par excellence*, teórico *avant la lettre* del proceso sin sujeto, o sea, del propio estructuralismo marxista de Althusser. Salir de la trampa del Estructuralismo burgués y del *Dia Mat* stalinista usando a Spinoza, tal la empresa althusseriana, significa renunciar *in toto* a la Dialéctica y expurgar de Marx todo residuo hegeliano. En el mismo sentido van las interpretaciones, con variaciones menores, de la escuela althusseriana (Macherey, Negri, Balibar, etc.), que ven a Spinoza como el filósofo de la inmanencia absoluta, una posibilidad de renovar los fundamentos del Iusnaturalismo (el derecho natural), en radical oposición y enfrentamiento con la genealogía trascendente que comenzaría en Hobbes. Spinoza es la real y solitaria alternativa a Hegel, Spinoza es el camino nunca recorrido de la filosofía occidental. Spinoza no es un "momento" a superar, nada de *aufgehoben* como lo explicaba Hegel en su Historia de la Filosofía, sino que su pensamiento es un camino bloqueado, jamás recorrido en Occidente.

De una parte habría una tradición "perversa" de la Modernidad burguesa (Hobbes-Rousseau-Hegel); y una crítica al pensamiento de la trascendencia alternativa (Maquiavelo-Spinoza-Marx deshegelianizado). La oposición spinoziana *potentia versus potestas* nos permite, como dice Emilia Giancotti, proceder a una lectura puramente conflictual (ya no dialéctica, ya no en clave hegeliana) de la contradicción entre *Arbeitskraft* (fuerza de trabajo) y las relaciones de producción (*Verhältnisseproduktion*). Spinoza habrá empezado a desarrollar una Ontología de la relación (parafraseando a Balibar), una teoría general de la comunicación, de la cual podrían derivarse diversas formas de vida racional, imaginativa y política. Aunque la tradición interpretativa inaugurada por Althusser ha tenido mucho de positivo sobre el árido terreno, banal terreno diría, del Posmodernismo francés e italiano, pero son evidentes sus esquematismos, su falta de precisión filosófica, en algunos casos sus forzadas categorías y sus presupuestos ideológicos. Althusser había refundido a Spinoza hasta convertirlo en el predecesor "materialista & inmanentista" de Marx y de él mismo. Spinoza (y Descartes su maestro) generalmente etiquetados, con rapidez e imprecisión, como "materialistas", aunque habría que llamarlos, con más acierto, como "naturalistas", uno dualista; el otro, Spinoza, que intentó construir un sistema inmanentista (el gran centro de atracción para la tradición althusseriana). Spinoza

no dejó de ser cartesiano crítico, con todo lo que implica. La supervivencia, inesperada y fantasmagórica, de la oposición metafísica entre la extensión y el pensamiento, hacen muy problemático que pueda ser calificado como "materialista", ya que sigue existiendo la oposición entre Ser (pensamiento) y no-Ser (cuerpo), cuestión que en un auténtico Materialismo carece de sentido. No hay duda que Spinoza intentó renovar al Naturalismo de una forma novedosa con aportes de antiguos filósofos materialistas antiguos (Epicuro, Demócrito, por ejemplo), que después, en feliz coincidencia, también atraerían el interés del joven Marx. En Althusser, su idea materialista (no dialéctica) se basa en la imposibilidad de salir de la relación y conexión infraestructura económica y superestructura (jurídica, política, etc.), si mantenemos esta feliz tópica, es imposible caer en el "delirio idealista". El materialismo spinozista, como ya dijimos, tiene esa carencia fundamental, ya que se encuentra ausente todo análisis social o económico, sin hablar de su *credo minimum*, Spinoza seguía siendo un "ebrio de Dios" como le llamaba Novalis, o pensemos por un momento que la acusación que más le dolía a Spinoza era precisamente que se le calificara de ateo. Su idea puede ser anti idealista, pero es muy problemático calificarla de materialista. No es casualidad que Althusser reflexionara señalando que seguramente un marxista no puede llevar a cabo un rodeo anti hegeliano por Spinoza sin arrepentirse, "pues la aventura es peligrosa y hágase lo que se haga siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la Contradicción". ¿Se puede pensar el Materialismo de Marx sin el método dialéctico? No lo puedo imaginar. El intento, una fuga teórica del estructuralismo, de "buscar argumentos para el Materialismo" que propugnaba Althusser puede llegar al límite en el que la *interpretatio* desfigure no solo a Spinoza sino al propio Marx. La exégesis de Negri se encuentra firmemente asentada en la tradición althusseriana, de la que ya hablamos, pero abreva en la profundidad filológica de Giancotti, gran estudiosa italiana de Spinoza. Su libro *L'anomalia salvaggia...* fue inmediatamente traducido al francés y editado con ¡tres prólogos!, uno del althusseriano Macherey, otro del filósofo posmoderno Deleuze y finalmente del estudioso spinozista Matheron. Aunque Negri, otra paradoja, no se centra en el *Tractatus theologico-politicus*, sino en el inconcluso *Tractatus politicus*, que Marx jamás comenta. La clave de su lectura es la idea que en Spinoza se encuentran en realidad dos Spinozas: uno inicial, inferior, panteísta, ascético-calvinista (incluso neoplatónico y utópico, hasta ¡en exceso dialéctico!) y un Spinoza más complejo y avanzado, de un naturalismo materialista, anti-teleológico, que es precursor *ad litteram* del propio Marx, y que no habría podido cristalizarse debido a las insuficiencias en el desarrollo de las fuerzas productivas.

El segundo Spinoza sería absolutamente indispensable para recuperar



a Marx de su empantanamiento en la hipoteca hegeliana... Esta "ruptura epistemológica" estaría en la interrupción de su *Ética*, durante el cual escribió el *Tractatus...* y obra a la cual volvió de alguna manera "más materialista", y contradiciendo *in mente* al anterior Spinoza. Por supuesto, Negri es incapaz de demostrar este *cóupure* althusseriano con seriedad filológica, como muchos críticos han señalado, "dramatiza" una tensión que no existe, lo mismo que le sucedió a su maestro con el joven Marx. Por cierto, nada más pseudohegeliano que estas ideas de "ruptura" y "¡en-sí-y-para-sí!" Negri piensa a Spinoza ¡tal como lo había interpretado el mismo Hegel! Muchos analistas, no sin razón, han definido al último Negri como híbrido ideológico entre un "joven-hegelianismo" y el Posmodernismo. En cuanto al eje político materialista que Negri encuentra en la oposición de Spinoza entre *potentia versus potestas*, el acento termina, injustificadamente, en hacer recaer a Spinoza en posiciones cuasi-anarquistas, del lado exclusivamente de la *potentia*. Recordemos que la idea de Spinoza de la democracia, al igual que sus propuestas de formas de gobierno monárquicas, se inclinan hacia la Aristocracia. De hecho él limita el alcance de la Democracia de tal manera (excluyendo en el póstumo *Tractatus politicus* a trabajadores manuales y mujeres en general, además de tolerar la institución de la Esclavitud) que es solo por un tecnicismo que no es una Aristocracia. Para Spinoza, que es mucho más complejo de lo que piensan sus comentaristas posmodernos, la Democracia se diferencia de la Aristocracia (el reconoce tres formas básicas de gobierno) solo en el método de selección de su élite gobernante, no en el tipo de política llevada a cabo en ella.

En este sentido Spinoza es un realista. Lo que es muy importante como aporte negativo para la futura crítica materialista a la Democracia burguesa (la forma republicana) que hará Marx.

¿Cuál es el significado de Spinoza en la teoría y en la praxis de un joven Marx?

El documento más importante de esta apropiación es el *Hefte Spinoza*, escrito en Berlín entre marzo y abril de 1841.⁴ En un primer momento, en esa formidable ciencia llamada *Marxologie* se pensó, deducciones entresacadas de consejos a Marx de Bruno Bauer, que lecturas y extractos fueron realizados en vista a un eventual examen oral que debían pasar todos los candidatos al doctorado en la Universidad de Berlín.⁵ Pero si se excluyen los dos cuadernos de Aristóteles, las fechas de estos *Exzerpte* hacen improbable la hipótesis: Marx ya era *Doktor* en Filosofía en marzo de 1841. Spinoza ya llamaba la atención del joven Marx unos años antes. Los siete cuadernos sobre Epicuro de 1839-1840 son una parte del trabajo preparatorio, seguramente enorme y exhaustivo según las técnicas de trabajo marxianas, y un elocuente ejemplo de la seriedad científica ya en su época universitaria. No solo de formalidad académica: ya aquí es

evidente el pathos político liberal de izquierda del joven Marx.⁶ En los cuadernos no solo hay extractos de Epicuro, de doxógrafos como Diógenes Laercio, Sexto Empírico, Plutarco, Lucrecio o Gassendi. Por primera vez aparece una referencia de Marx a Baruch de Spinoza. Analizando un libro del especialista Bauer sobre Sócrates,⁷ *Cristo y el platonismo en la religión*, el joven Marx delinea una genealogía muy significativa:

La actitud de los filósofos más (*intensivren Philosophen*), como Aristóteles, Spinoza o Hegel, adoptan una forma más general, menos sumergida en la Forma del sentimiento empírico (*empirische Gefühl*), por eso el fervor de Aristóteles, cuando ensalza la θεωρία (theoría) como lo mejor, como la cosa το ηδιστον και αριστον (más agradable y noble), o cuando elogia la racionalidad de la Naturaleza en su tratado περι της Φυσεως ζωικης ("Sobre la Naturaleza de los Animales")⁸ o la inspiración de Spinoza, cuando habla de la consideración *sub specie aeternitatis* (Libertad del Espíritu humano), el fervor de Hegel cuando desarrolla la eterna realización de la Idea, el magnífico organismo del universo del Espíritu; esta inspiración es más lograda, más cálida, más beneficiosa para el Espíritu de la Cultura Universal [...] prende la llama del puro fuego de la Ciencia [...] estos son los *spiritus* que animan el proceso de desarrollo de la Historia Universal (Marx 1982, 135).

Aquí es evidente el conocimiento profunda de Marx de Spinoza (en especial de su *Ética*), un conocimiento que solo en parte era debido al *excursus* historiográfico y filosófico-político de la izquierda hegeliana. Hay que recordar la influencia de Ludwig Feuerbach y su *Historia de la Filosofía*, ampliamente leída en los círculos berlineses, en la cual Spinoza es el punto cúlmine del desarrollo de la Filosofía Moderna.⁹ Para Feuerbach, Spinoza tiene un rol esencial en la Historia Universal, porque "posee una intuición interior, una intuición de la Naturaleza de la Cosa, en lugar de la representación de una Potencia irracional extra-esencial" (Feuerbach 1833, 179).

Incluso la propia filosofía especulativa es, a su entender, parte de una venerable tradición que se inicia con la ruptura de Spinoza, es "revivida" y perfeccionada por Schelling y culmina en Hegel. Para Feuerbach, como para el joven Marx, Spinoza es el verdadero fundador de la Filosofía como Ciencia de la Verdad, que no se ve afectada ni confundida por la aspiración y veleidad del lado pasional del alma humana. Y para ambos, Spinoza es el modelo de una Filosofía Práctica aplicada a los problemas humanos de su tiempo. Sabemos que durante la preparación de su tesis doctoral, la *Differenz...*, Marx utilizó y conocía en detalle la obra de Feuerbach *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza*. Los puntos de contacto entre la ética epicúrea clásica y Spinoza



resultaban sin duda evidentes e indudables para Marx.¹⁰ En el Cuaderno IV, cuando Marx haga entrar en escena a Lucrecio y extracte pasajes de su *De rerum natura*, transcribirá una proposición de la Ética spinoziana: *beatitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus* ("la dicha no es el premio de la Virtud, sino la Virtud misma"), para a continuación anotar: *Die erste Grundlage philosophischer Forschung ist ein kühner freier Geist* ("El primer fundamento de una investigación filosófica es un espíritu libre y audaz") (Spinoza 1833, 426). Spinoza, a los ojos de los jóvenes hegelianos, era el verdadero fundador de la Filosofía Especulativa moderna y como corolario se deducía que el Ateísmo era la consecuencia necesaria del Panteísmo spinozista. Marx vuelve a hablar de la Dialéctica, después de su largo silencio desde la carta a su padre de 1837:

Muerte y Amor son los mitos de la Dialéctica negativa (*negativen Dialektik*), pues la Dialéctica es la luz elemental interior (*innre einfache Licht*), el ojo penetrante del Amor, el Alma íntima que no es oprimida por el Cuerpo de la Escisión material (*materialischen Zerspaltung*), el lugar interior del Espíritu. Así que su mito es el Amor; pero la Dialéctica es también la corriente avasalladora que quebranta la multiplicidad y su limitación, que subvierte las Formas autosuficientes (*selbständigen Gestalten*), sumergiéndolo todo en el Amor único de la Eternidad. Así que su mito es la Muerte. Ella (la Dialéctica) es, pues, la Muerte, pero es a la vez el vehículo de la Vitalidad (*Vehikel der Lebendigkeit*), del despliegue en los jardines del Espíritu, el desbordarse en la espumante copa de las simientes puntuales, de las que brota la flor del fuego único del Espíritu. Por eso Plotino la llama medio para la *ἁπλως* (*haplosis, Vereinfachung, simplificación*) del Alma, para la unión inmediata con Dios, una expresión en la que se unen ambas cosas y, al mismo tiempo, la *θεωρια* (*theoria, Theorie, teoría*) de Aristóteles con la Dialéctica de Platón (Marx 1982, 137).

Ya en su inicio Marx se separa críticamente del mismo Hegel: "Hegel ha definido bien el carácter general de estos sistemas [...] pero [...] su concepción de lo que él llamaba 'Filosofía Especulativa' *par excellence* le impedía a este gigantesco pensador reconocer la gran importancia que estos sistemas tienen para la Historia de la Filosofía Griega y, de un modo más general, para el Espíritu griego." Y tiene dos antídotos poderosos: Epicuro y Spinoza. Pensaba, siguiendo la vuelta a Fichte que había efectuado Bruno Bauer, que había llegado la hora de mostrar su importancia y su papel como expresión de la Filosofía de la 'Conciencia-en-sí': "Son ellos (epicúreos, estoicos, escépticos) los filósofos de la Autoconciencia (*Philosophen des Selbstbewußtseins*)" (Marx 1975, 5). Sobre las nuevas tareas de la Filosofía, Marx declara que:

La condición de los Antiguos es la acción de la Naturaleza, la de los Modernos la acción del Espíritu. La lucha de los Antiguos solo podía concluir al destruirse el cielo visible, el nexa sustancial de la Vida, la fuerza de gravedad de la existencia política y religiosa, ya que la Naturaleza tiene necesariamente que escindir para que el Espíritu se una a sí mismo. Los griegos la quebraron con el ingenioso martillo de Hefesto, separándola en estatuas; el romano le hundi6 la espada en su corazón, y los pueblos murieron, pero la Filosofía Moderna arranca el sello a la palabra, deja que se evapore en el fuego sagrado del Espíritu y, como luchador del Espíritu con el Espíritu, y no como un ap6stata caído y aislado de la fuerza de gravedad de la Naturaleza, la hace universalmente activa y diluye las formas que no cesan de brotar de lo universal (Marx 1982, 88).



Es evidente que el joven Marx está plenamente influenciado por la Filosofía de la Autoconciencia de Bruno Bauer, el cual ejerce, junto con Hegel, una notable y comprensiva fascinación, y además es innegable el trasfondo de muchas tesis de Spinoza, pero de un Spinoza *bauerianne*.

Los cuadernos de 1841 tienen una peculiaridad: revelan de modo significativo no solo la misma personalidad del joven Marx, sino sus intereses intelectuales a mediano plazo. Marx con Spinoza no se asume como mero seleccionador o con un objetivo de amanuense, sino como "autor". La grafía en los cuadernos es la de Marx, pero el título formal de la cubierta (*Spinozas Theologische-politischer Traktatus*) es de un copista anónimo.

Después del título, vuelve a aparecer con la grafía de Marx una aparente autoría: *von Karl Heinrich Marx. Berlin 1841*. En el tomo dedicado a los *Jugendarbeiten-Nachträge*, Riazanov (1927), en su *Einleitung*, los data con precisión y lanza la hipótesis que podrían haberse escrito ante la posibilidad de una carrera académica con Bruno Bauer en la Universidad de Bonn. Se ha dicho que con este último gesto se puede ver "la alusión (¿irónica?) a un gesto de apropiación de un pensamiento con el fin de utilizarlo como propio" (Rubel 1977, 15)¹¹ ¿Cómo ha de entenderse este subtítulo?, se pregunta Rubel, y contesta que Marx parece que quiere dar a entender que retuvo de Spinoza todo lo que creyó necesario para "construir su propia visión del mundo y de las relaciones humanas, siendo la verdad obra de toda la Humanidad y no de un individuo [...] el pensamiento de Spinoza le confirmaba en su determinación de conceder a Alemania la señal de lucha por la Democracia [...] Fue por lo tanto en la escuela de Spinoza, y no en la de Hegel, donde Marx aprendió a conciliar Necesidad y Libertad" (Rubel, 2000, 254-255).

Especialistas spinozianos de calibre, como Matheron, han hablado, en modo persuasivo y documentado, de "un verdadero y auténtico montaje" del joven Marx (1977, 160).¹² Pero lo cierto es que el *Hefte* de Spinoza es un texto propio de Karl Marx utilizando las palabras de Spinoza, pero *ya no* es Spinoza. Los cuidadosos editores del nuevo *MEGA* lo

califican técnicamente como un *zusammengestellte Exzerpte* (compilación de extractos),¹³ un término que utilizan para calificar a otros cuadernos de extractos de Marx, como los de Kreuznach de 1843 (donde aparece la importante *Kritik* a la *Filosofía del Derecho de Hegel*) o los famosos económicos-filosóficos de París de 1844.¹⁴ Los *Berliner Hefte*, en especial los dedicados al pensamiento de Spinoza, no pueden ser considerados meros *Verarbeiten* en vista a una tesis, ni tampoco una inversión en capital cultural con vistas a una posible carrera académica, sino el genuino y autónomo interés intelectual del joven hegeliano Marx. Los cuadernos de Spinoza no presentan el pasado del joven Marx, sino, al revés, en ese inicio del año 1841 señalan su futuro inmediato. ¿Cuál? Si podemos encontrar un *détour* en esta re-apropiación de Spinoza, este solo puede ser inteligible y pensado desde la superación del Liberalismo, *qua* Monárquico, *qua* Republicano, el *Rechtsstaat* prusiano en crisis, de un joven-hegeliano de izquierda. Spinoza se presenta como arma en la *Partei-kämpfe*. Recordemos que los jóvenes hegelianos pueden ser considerados como una unidad de cuatro caras: son simultáneamente “Escuela filosófica-Partido político-Bohemia periodística-Secta atea”.¹⁵ Durante 1840, Bruno Bauer publicará varios escritos de enorme importancia dentro de esta guerra, un opúsculo *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft* (La Iglesia Evangélica prusiana y la Ciencia)¹⁶ y un libro titulado *Crítica de la Historia Evangélica de Juan* (1840), aplicando de manera radical el punta de vista de la “infinita Autoconciencia”, partiendo de la unidad hegeliana entre *Form und Inhalt*, forma y contenido (materia). Bauer afirmará que la conciencia religiosa se opone, como conciencia alienada y unilateral, a la conciencia libre y a la eticidad (la *Sittlichkeit* hegeliana que se componía de Familia y Estado). La conciencia religiosa reduce y reprime el yo alienado en sí mismo. Cristo, que nació y vivió contra la Naturaleza del Mundo, dirá Bauer, y no pertenece ni a familia ni a Estado alguno, es justamente la esencia objetivada del hombre libre de toda potencia sustancial, símbolo de la pura *Ichheit*, de la pura yoidad, del extravío del subjetivismo y, por tanto, cima de todas las religiones. El terrorismo teológico de Bauer tenía como presupuesto que “después de aniquilada la Religión, el problema ya no será filosófico, sino humano...” y la *Kritik* es “la crisis que saca al hombre del delirio y lo lleva a un reconocimiento de sí mismo” (1842, 203).

El Ateísmo crítico tiene como lógica consecuencia, el libre desarrollo, sin ataduras ni formas perversas de vida alienada, de la naturaleza humana y sus instituciones, al haberlas desembarazado de cualquier cosa extraña al proceso espiritual de la Vida y la Razón. Bauer ya había definido la herencia de Hegel con una fórmula trinitaria que conformaban el Ateísmo, la Revolución y la República.¹⁷ Ocultado por el velo de una mitología trascendentalista, el hombre se encontrará por fin, gracias al

trabajo de zapa de la crítica pura, con un núcleo transparente basado sólidamente en la experiencia. En esos años, 1839-1840, el *Klub* evolucionó rápidamente hacia la izquierda liberal, aunque un observador lo describió, justamente en el verano de 1840, todavía como un grupo “desbordante de entusiasmo por la Monarquía Constitucional”. La fase del monarquismo liberal-constitucional parece que se superó muy pronto y se aceleró con el alejamiento de Bauer a Bonn, ya que desde el invierno de 1840 el *Klub* pasó sintómicamente a denominarse *Los Amigos del Pueblo*,¹⁸ ocupando un lugar especial en la izquierda republicana de Berlín. Marx tuvo la intención de atacar a los viejos hegelianos, el ala conservadora, en particular al teólogo protestante Philip Konrad Marheineke, que había sido el maestro y protector de Bruno Bauer y era el líder natural de esa fracción. Pero a pedido de Bauer, que deseaba mantener los puentes intactos con la derecha hegeliana, renunció a este proyecto y articuló su crítica contra el teólogo católico Georg Hermes, quien inspirándose en Descartes, Kant y Fichte, intentaba conciliar de nuevo la Filosofía con el Dogma religioso. El *Hermesianismus* no solo era un problema “cristológico” abstracto: había logrado una alianza política efectiva con el ahora cada vez más reaccionario Estado prusiano.¹⁹ En el verano de 1840 el libro contra Hermes estaba terminado y Marx le solicitó a Bauer su ayuda para encontrar un editor en Bonn. El libro jamás fue editado.²⁰

El combate contra Hermes puede ser mejor comprendido desde el montaje de Spinoza y viceversa: Marx sostiene, siguiendo a Hegel y a Bauer, la idea de que la real esencia del Estado es el desarrollo libre. El *Staat* racional es el actor dialéctico del progreso en la Historia, tendencia que puede ser pervertida por fuerzas opuestas a su esencia, como el elemento religioso no subordinado. El Estado convierte los fines individuales en fines generales, los toscos impulsos en inclinaciones morales, la independencia natural en libertad espiritual, es “la realización de la Libertad racional”, que Marx entiende como identificándose con la Naturaleza humana, cuyo contenido peculiar es “la Autodeterminación de acuerdo con su propia constitución interna”. Sin embargo, el discurso crítico de este periodo marxiano es el combate contra el Estado religioso, como puede verse en el contenido de sus trabajos y en el *Nachlass*, y aquí es que surge como arma filosófica de primer nivel el *Tractatus theologicus politicus* (y no el *Tractatus politicus*) spinoziano. Marx señala que “el Estado verdaderamente religioso es el Estado teocrático”, porque en este “el dominio de la Religión no es sino la Religión del Dominio, el culto de la Voluntad del gobierno” (1988, 102), y como ejemplo se presenta el paradigma spinoziano *par excellence*: el Estado teocrático judío. Tal como en el montaje del *Hefte*, Marx plantea una férrea dicotomía, *Dilemma*, entre el Estado cristiano (*christliche Staat*) y el Estado democrático laico, el Estado de la Libertad racional (*Staat der vernünftigen Freiheit*) que no puede





(1988, 103). Tampoco hay que olvidar la postura crítica de Bauer con respecto a Spinoza, afín al Marx de 1841, por ejemplo en su crítica a Strauss. La interpretación baueriana de Hegel considera que la absoluta subsunción de la subjetividad bajo una Sustancia universal abstracta hasta la Libertad de la Autoconsciencia infinita sigue un complejo y tortuoso curso: en la primera aparición, el Absoluto representa lo indiferenciado, el Universal puro, incluyendo el Yo. Esta es la Sustancia de Spinoza, pero sus dos atributos esenciales (pensamiento-extensión) no deben ser vistos como meramente correlativos.

Deben ser retrotraídos a su fuente común en el pensamiento activo, el Universal no es otra cosa que el pensamiento, no existe ningún "objeto externo" a él, sino que la actividad del pensamiento es un acto indiferenciado, auto-subsistente y esencia misma de la Autoconsciencia. Tal es el defecto primordial de Spinoza, mantener todavía una forma de dualismo.

Esta Unidad pura es el Universal precisamente en esto, en que es una identidad consigo mismo, con todas y en todas las cosas. Apareciendo primero como una Sustancia inerte y pasiva, se revela a sí misma en el análisis como un Yo activo, y se revela al Yo que debe abandonar entonces todo particularismo.²² Pero Bauer también había señalado la incoherencia de esta síntesis hegeliana entre Spinoza y Fichte, algo asumido por los jóvenes hegelianos, señalando la rendición incondicional de Hegel al elemento spinoziano, por lo que la Sustancia inerte engulle al Sujeto.²³ La Sustancia spinoziana es la negación de la Forma y de la Subjetividad. La *Einheit* de Ser y Pensamiento, gran baza de Hegel, no significa resignación política ni cinismo práctico, ya que debe demostrar que es compatible con el ejercicio de la crítica radical, que es sensible a la diferencia entre lo que "es" y lo que debería ser, sin retroceder hasta un Kantismo infructuoso o un Spinozismo impotente.

El mismo montaje *Hefte* Spinoza puede ser leído como una ilustración de los ejes básicos de esta agenda político-filosófica joven-hegeliana, de la *junghegelianischen Phase* de Marx.²⁴ El primer bloque (capítulos VI, XIV, XV del *TTP*) se concentra en la temática del Milagro, cara al filo de la crítica baueriana es el desvelar el lado humano empírico práctico del fenómeno, y la contradicción irreconciliable entre Razón y Teología (Escrituras); el porqué del Milagro reside en el egoísmo y la impotencia del *homo religiosus*, es una realidad antropológica. En el segundo bloque del *Hefte* (capítulos XX al XXVI ¡en orden inverso!) nos encontramos en el centro de gravedad del interés marxiano por Spinoza. La temática es la libertad de expresión y las formas de Estado antitéticas. "Separar la Fe de la Filosofía" es el principal intento de Spinoza en *TTP*, tarea que coincide con el *Partei* Bauer y con el objetivo marxiano. Marx coloca en itálicas en el montaje de Spinoza que "entre la Fe o teología y la Filosofía

desarrollarse partiendo de la Teología cristiana. El Estado, concluye Marx, no puede construirse partiendo de la Religión, sino partiendo de la Razón de la Libertad (*Vernunft der Freiheit*), proceso que denomina *die Verselbständigung des Staatsbegriffs*, sustantivación del Concepto de Estado, que remite a aquella fórmula destacada en el *Hefte* de Spinoza: "el verdadero fin de la República (*Reipublicae*) es, pues, la Libertad". En este momento Marx no considera nunca al Estado con el simple poder gubernamental; lo entiende siempre desde una óptica joven-hegeliana como una totalidad ética, una *Sittlichkeit*, que expresa los intereses de la Soberanía popular (una radical distinción con el concepto spinoziano).

Spinoza es un paso en la emancipación de la Política de la Teología, del *Prozess* de sustantivación en el duro trabajo de llegar el Concepto.

Marx también proyectaba escribir una crítica-farsa, al mejor estilo *bauerianne*, titulada *Fischer vapulans* (Fischer vapuleado), inspirado en un libro de Karl Philip Fischer. Fischer justificaba el Teísmo desde el punto de vista de la Filosofía, una afrenta para los jóvenes hegelianos, por lo que Bruno Bauer la consideraba una obra abominable.²¹ Marx seguía de alguna manera la propia táctica simultánea del Partido de Bruno Bauer, el "Robespierre de la Teología" (Feuerbach): mientras planificaban una larga marcha a través de las instituciones (Bauer como *Privatdozent* de Teología en Bonn, Marx con la esperanza de acceder a una plaza universitaria como *außerordentlicher Professor*, profesor extraordinario), preparan la batalla "crítica-crítica" contra el tradicional mundo académico (Stahl, Schelling), contra la Religión oficial (Pietismo) y contra las formas reaccionarias del Estado prusiano. El montaje de Marx da la impresión de estar escrito para ser publicado o bien en el fallido *Archiv des Atheismus* con Bauer, o en algunos de los órganos joven-hegelianos de la época. Para el Marx de 1841, Spinoza podía considerarse un "héroe intelectual de la Moral", al que iguala en esta virtud limitada con Kant y Fichte, pero muy detrás de Hegel; todos estos autores "parten de la existencia de una Contradicción entre la Moral y la Religión, puesto que, según ellos, la Moral descansa sobre la Autonomía y la Religión sobre la Heteronomía del espíritu del Hombre" (Marx 1988, 3 y ss). Bauer (siguiendo a Hegel) ya había colocado a Spinoza en una genealogía que llamó "Facción idealista" junto a Descartes y Leibniz (1996, proposición 69b, 189). La misma *Widerspruch* que se hace actual bajo otras formas en el *Staatsrecht* prusiano. En otro texto de la época, Marx incluye a Spinoza en una genealogía típicamente hegeliana que incluye aquellos que descubrieron *das Gravitationsgesetz des Staats*, la "Ley de Gravitación del Estado", en primer lugar Maquiavelo y Campanella, y después "Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau, Fichte y Hegel". Según Marx, Spinoza tiene el mérito de ver al Estado con "ojos humanos" y a "desarrollar sus leyes partiendo de la Razón" y de la experiencia y no deducirlas de la Teología

no existe ninguna relación ni ninguna afinidad" (Marx 1976, 235). En el montaje del capítulo XX, es titulado arbitrariamente por Marx "De libertati docenti", no coincidiendo en absoluto con su contenido, adaptando a la lucha contra la libertad de cátedra y el fin de la censura, tal como venían empeñados desde 1839 Bauer (que le dedicó un texto polémico a la cuestión) (Bauer 1968, 91), Ruge y los jóvenes hegelianos. Marx se detiene en subrayar la importancia de la Libertad de Pensamiento, *libertas loquendi*, como un derecho inalienable, a través de un complejo montaje del texto original de Spinoza.²⁵ Marx realiza extractos que remarcaban su interés por la forma-Estado republicana, el constitucionalismo liberal, la cuestión de la *Freiheitskrieg*, haciendo suyo el *motto* radical de Spinoza: "El verdadero fin de la República (*Reipublicae*) es, pues, la Libertad".²⁶ Marx contrapone dos formas antitéticas estatales: de una parte la forma-Estado confesional, teocrática y autoritaria (¿la deriva del Estado prusiano?), que persigue el dominio sobre el vulgo a través de las mistificaciones religiosas; la segunda forma-Estado es la democrática, la *democratia*, que coloca como su propio objetivo la libertad espiritual y se limita a prescribir solo lo que atañe a la *populi salus*, a la salud del Pueblo. Se llega a la conclusión de que es justamente la salud del Pueblo la que debe guiar, en todo momento, a la Ley Suprema, y esto solo lo puede lograr el *imperium democraticum*. Marx en su re-escritura fuerza el texto spinoziano definiendo la forma-Estado democrática (*imperium democraticum*) como la única que tiene los cuatro atributos fundamentales de un buen gobierno, de un *Staatsrecht*:

- 1) La Libertad de Expresión garantizada como fin en sí mismo de la forma-Estado (atributo que defenderá en sus futuros artículos sobre la censura);
- 2) Mecanismos de dominios políticos no violentos y consensuales;
- 3) Conversión del Vulgo (fanatismo popular) en Pueblo (energía positiva y constituyente);
- 4) Estabilidad del *pactum* constitucional (aunque siempre con una íntima y permanente tensión). Al mismo tiempo, del razonamiento sobre la "República hebrea", Marx conserva solo lo que ilustra directamente los atributos del Estado confesional y opresivo en general, *mutatis mutandis*, la regresión reaccionaria de Prusia.

Tanto el peculiar montaje de Marx (al mejor estilo de los escritos de combates bauerianos) como la estructura de la deconstrucción de Spinoza, indican un texto preparado para el corto momento de *Kritik* de la Política de los jóvenes hegelianos (1841-1843) antes de su disolución final. La obsesión por los temas teológicos ha oscurecido la centralidad de la crítica política y en particular el papel de la *Filosofía del Derecho* de

Hegel en el establecimiento de la agenda para la teoría de la izquierda hegeliana desde sus inicios. No es casualidad que en la secuencia del "parricidio" hegeliano durante 1843 el primer momento sea la crítica al Hegel político, para una vez destruida la matriz continuar con Bauer en la polémica sobre la cuestión judía. Y si esta crítica republicana llega tarde al momento histórico, habría que conectar la recepción-rechazo de Spinoza de Marx con la creciente negación del Hegel político evidente en los círculos de la izquierda hegeliana.

En estilo "alejandrino" el *Hefte* de 1841 sigue el *Grand Stil* polémico de Bauer, el famoso *Die Posaune...* de 1841, que como en el caso de Hegel, utiliza a un autor para ir más allá de la letra muerta: Marx reconstituye "otro" texto que ya no es el *Tractatus theologicus politicus*, Spinoza es "usado" (lo que no sirve queda afuera del montaje) para el combate contra la crítica evangélica dentro del Hegelianismo (Strauss, Hengstenberg, Menzel y Leo) y la regresión religiosa del Estado prusiano.

El *Hefte* de Spinoza debería ser considerado un *Streitsschriften* baueriano. Se trata de un proceso de *Aneinanderreihung und Verbindung*, Ensamblaje & Combinación, en palabras del propio Marx, que puede o bien ser usado en valencia positiva como en negativa.

Por ejemplo, tenemos un trabajo de escritura similar en el futuro texto de 1845 "Peuchet: vom Selbstmord".²⁷

Marx expone sus tesis jovenhegelianas a través de Spinoza. En cuanto a la idea del Estado en el montaje spinoziano, Marx es plenamente hegeliano en su versión baueriana: la única razón del Estado debe ser el "intelecto gubernativo", basado en la "libre razón" que no se deriva de la Teología. O como diría Bauer: "El Hombre es más que un gusano. Su nobleza es la forma. Y esta forma se la da el Estado" (Bauer 1974, 15). Resultaba inservible la teoría del Estado spinoziana (premoderna), limitada su concepción de la Libertad humana (que se opone a la *Naturgesetz* marxiana) y errónea e inexistente su idea de soberanía popular. Si ya Bauer y la izquierda hegeliana habían criticado ese defecto fundamental del Hegel político, la carencia de un adecuado principio para una teoría de la acción colectiva autónoma y la ilusión comunitaria de su idea de Estado, falencias que eran aún más profundas y explícitas en Spinoza. En ambos casos es imposible desde estos presupuestos establecer una identidad activa de los ciudadanos en un Estado racional, en una República. Para los jóvenes hegelianos el potencial intersubjetivo que posee el Espíritu Objetivo se ve frustrado por el propio diseño de la estructura institucional así como de una errónea teoría de la praxis. Todo esto se condensará en la *Kritik* marxiana de 1843, tanto a las deficiencias del republicanismo riguroso de Bauer como al propio constitucionalismo monárquico de Hegel. Es fácil deducir que Marx tenía claro no solo las limitaciones del Spinoza político, sino que además restringía su eficacia



polémica exclusivamente al combate coyuntural del *Partei Bauer* contra la reacción prusiana. Se contraponen en este Spinoza "baueriano-marxiano" dos tipos de Estados: el confesional y opresivo (que basa su legitimidad sobre *die Masse*, sobre *die grossen Menge* en mistificaciones teológicas) y el Estado de acuerdo a su esencia, *organische Staatsvernunft*, que propone como fin la Libertad espiritual, dirigido por la máxima republicana de la *Lex salus*. Pero aquí ya estamos más allá de Spinoza. Marx ya había hecho suyas las críticas de Bauer a la incoherente síntesis en Hegel de la sustancia de Spinoza y el *Ich* de Fichte, también asumido el Republicanism riguroso baueriano de 1840-1842, por lo que Spinoza no podía ya satisfacer las necesidades históricas de la *Kritik* pura, ni ser utilizado contra el *Reichstaat* para repudiar y marginalizar el individualismo posesivo, los particularismos como la idea de la Libertad. Efectivamente, Marx no necesitó explayar los "defectos" de la Filosofía práctica de Spinoza por escrito, al parecer eran autoevidentes ideológicamente. Pero la corrección puede leerse claramente usando como mediación e ilustración el montaje del *Hefte* de 1841. La caprichosa exégesis textual "es" la crítica del Marx "democrático-liberal", del Marx *Bauerianer* al Spinoza político.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauer, Bruno. 1996. Über die Prinzipien des Schönen (De pulchri principiis). *Eine Preisschrift* (1829). Berlín: Akademie Verlag.
- . 1974. Was ist der Lehrfreiheit? En *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe, Karl Marx*. Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik.
- . 1968. Bekenntnisse einer schwachen Seele. En *Deutsche Jahrbücher* junio 1842); reimpresso en Bauer, Bruno. *Feldzüge der reinen Kritik*, ed. H.-M. Sass, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 71-90.
- . 1845. Charakteristik Ludwig Feuerbachs. En *Wigands Vierteljahrsschrift*, III: 86-88.
- . 1842. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*; Verlag des literarischen Comptoirs. Zürich: Winterthur.
- . 1841. Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und, Antichristen. *Ein Ultimatum*. Leipzig: Otto Wigand.
- . 1840. *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft*. Leipzig: Otto Wigand.
- . 1840. *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*. Bremen: Schünemann.
- . 1829. *Ueber das Prinzip nach der kantischen Philosophie*. Philosophenpreis Breckman, Warren. 1999. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Chiegerin, Franco. 1961. *L'influenza dello spinozismo nella formazione della Filosofia hegeliana*. Padova: CEDAM.

- Essbach, Wolfgang. 1988. *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Feuerbach, Ludwig. 1984. Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. Entstanden 1842. En *Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía*. Buenos Aires: Orbis.
- . 1833. *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza*. Brügel: Ansbach.
- Giancotti, Emilia (a cura di). 1985. *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Nápoles: Bibliopolis.
- González Varela, Nicolás. 2012. Marx, lector anómalo de Spinoza. En *Cuadernos Spinoza, Karl Heinrich Marx*. Montesinos, Mataró: 7 y ss.
- . 2012. Un Marx atípico. Estudio preliminar. En *Sobre el suicidio*. Barcelona: El Viejo Topo: 7-50.
- Hermes, Georg. 1819-1829. *Einleitung in die christlichkatholische Theologie*, 2. Münster: Bände.
- Lowy, Michael. 1979. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, Karl. 1988. Der leitende Artikel in No. 179 der 'Kölnischen Zeitung'. *Rheinische Zeitung*, 10 (191). En *Werke*. Berlín: DDR.
- . 1982. *Escritos de juventud*. Buenos Aires: FCE.
- . 1976. *Hefte Spinoza*, 1841. En *Gesamtausgabe* (MEGA). *Vierte Abteilung, Band 1, Exzerpte und Notizen bis 1842, Karl Marx y Friedrich Engels*. Berlín: Dietz Verlag: 235 y ss.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1976. MEGA, 2, III, 1, Dietz Verlag. Berlín: DDR: 343 y ss.
- . 1976. MEGA, 2, IV, I, Apparat, Dietz Verlag. Berlín: DDR: 773 y ss.
- . 1975. *Gesamtausgabe* MEGA, 2, Abt. 3: Briefwechsel Bd. 1: Karl Marx, Karl/ Friedrich Engels: Briefwechsel bis April 1846. Berlín: Akademie Verlag.
- Matheron, Alexander. 1977. Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx. En *Cahiers Spinoza*, 1: 160.
- Rjazanov, David. 1927. Einleitung. MEGA, 1, I, 2, Karl Marx y Friedrich Engels. Frankfurt: Verlagsgesellschaft: XXI-XXII.
- Rubel, Maximilien. 2003. Marx et la démocratie. En *Marx sin mito*. Madrid: Octaedro.
- . 2000. Marx et la démocratie. En *Marx critique du Marxisme*. París: Payot.
- . 1985. Marx à l'école de Spinoza. En *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Emilia Giancotti (a cura di). Nápoles: Bibliopolis: 389 y ss.
- . 1984. Pour une étioologie de l'aliénation politique: Marx à l'école de Spinoza. *Economies et Sociétés*, 19(7-8): 223-41.
- . 1977. Marx à la rencontre de Spinoza. En *Cahiers Spinoza*, I: 15 y ss.
- Waser, Ruedi. 1994. *Autonomie des Selbstbewusstseins: eine Untersuchung zum*

Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx (1835-1843). Francke, Tübingen [u.a.]

Notas

¹ A modo de paradigma, el sociólogo Michael Lowy al analizar el paso de Marx al Comunismo entre 1842 y 1844, simplemente lo incorpora y subsume su propia educación política a las vicisitudes de una genérica izquierda hegeliana (sin identificarla como una línea política liberal), para concluir que "la evolución de Marx se inserta en este marco general..." (Lowy 1979, 37 y ss).

² Un ejemplo es el libro de Antonio Negri *La nominalia salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993, de talante antihegeliano que encuentra la "unidad del proyecto humano de liberación" en una supuesta genealogía alternativa basada en Maquiavelo-Spinoza-Marx, a la línea de "mediación burguesa", representada por Hobbes-Rousseau-Kant-Hegel (Lowy 1979, 242). Una idea que va, *contra litteram*, con la autointerpretación del mismo Marx. Curiosamente Negri no consulta los manuscritos de Marx sobre Spinoza en 1841, ni profundiza en su posible presencia en obras más maduras.

³ Sobre el spinozismo hegeliano, véase Chiegerin 1961. Spinoza está, casi como un hilo rojo, en todo el desarrollo intelectual de Hegel desde Tubinga. Chiegerin demuestra que el Spinozismo, o sea "in definitiva, l'impostazione monistica spinoziana, fu il substrato culturale asimilato inizialmente da Hegel..." (Chiegerin 1961, 170).

⁴ Remitimos al lector a nuestra propuesta de traducción y edición, primera en español: Marx, Karl Heinrich, *Cuaderno Spinoza*.

⁵ Carta de Bruno Bauer a Karl Marx, 30 de marzo de 1840. También véase la tesis de Maximilien Rubel (1978) y también "Pour une étologie de l'aliénation politique: Marx à l'école de Spinoza. Rubel incluso apunta a un conocimiento insuficiente y superficial de la obra spinoziana: "Marx avait déjà plus qu'une connaissance vague de cette oeuvre." Se puede comprobar con certeza el conocimiento de Marx de la *Ética*, del *Tractatus theologicus politicus*, del *Tractatus politicus* y de la correspondencia, de acuerdo con la edición de Paulus de 1802.

⁶ Cuando Lassalle le envía su libro sobre Heráclito, Marx recuerda este trabajo de una manera muy peculiar, señalándole que en su juventud tuvo sobre Epicuro "un interés más político que filosófico" (Marx 1857, 547). En otra carta a Lassalle, Marx le confesará, después de haber leído su libro, que él "había hecho un trabajo análogo sobre un filósofo mucho más fácil, Epicuro, intentando la exposición del sistema a partir de fragmentos, un sistema a propósito del cual yo, estoy convencido, encontramos, como en Heráclito, en los escritos de Epicuro en sí mismos, pero no en una sistematicidad desarrollada" (Marx y Engels 1858, 561).

⁷ En otro contexto opuesto, el libro de Bauer que emparentaba a Sócrates con Cristo, y a Platón como un precursor del Cristianismo moderno, será uno de los objetos de crítica del joven filólogo Nietzsche.

Marx y el enigma Spinoza

¹ Marx cita una obra inexistente o mal escrita. La referencia corresponde a *Peri zoon morion*, *Sobre las partes de los Animales*, I, 5, 645, a, 5-6, en edición latina conocido como *De Partibus Animalium*.

² También su trabajo sobre Leibniz (Feuerbach 1837, 179).

³ La fórmula es del propio Feuerbach (1984, 21).

⁴ Rubel ha sido el primero, mucho antes de la publicación completa en la nueva MEGA, de darse cuenta que los *Exzerpte* sobre Spinoza no eran como los otros del periodo berlinés. Véase también su ensayo "Le concept de démocratie chez Marx (2003, 193).

⁵ Matheron intenta una demostración paso a paso desde el punto de vista de Spinoza. Una tesis que a Rubel le parece exagerada, pero sin contraprueba filológica alguna, en su artículo "Marx à l'école de Spinoza" (1985, 389).

⁶ MEGA, 2, IV, I, Apparat, 773.

⁷ Para la referencia a los llamados *Kreuznacher Hefte* escritos en 1843, véase MEGA, 2, IV, 2, 9-278; para los *Pariser Hefte* escritos en 1844, véase MEGA, 2, IV, 283-579.

⁸ Véase Essbach 1988.

⁹ Anónimo (Bauer, Bruno). Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft, Otto Wigand (Leipzig, 1840).

¹⁰ (Anónimo). "Bekennnisse einer schwachen Seele". En *Deutsche Jahrbücher*, 1968: 71-90. La fórmula en 86.

¹¹ Nombre inspirado en el nombre del diario creado por Jean-Paul Marat en 1790.

¹² Hermes, 1819-1829. El libro fue declarado herético por el Vaticano, según una bula papal de Gregorio XVI llamada *Dum breve acerbissimas* de 1835 e incluido en el *Index* de los libros prohibidos.

¹³ Carta de Bruno Bauer a Marx, 25 de julio de 1840 (Marx y Engels 1975, 349). Parte del libro sobre Hermes será utilizado en el artículo polémico "Der leitende Artikel in Nr. 179 der «Kölnischen Zeitung»", de julio de 1842.

¹⁴ Carta de Bruno Bauer a Marx, 1 de marzo de 1840 (Bauer 1840, 340).

¹⁵ Anónimo (Bauer 1841).

¹⁶ Bauer 1845, 86-88. Una tesis que repetirá en el futuro Marx, por ejemplo en *Die heilige Familie* (1844) o en *Die deutsche Ideologie* (1845), donde se remarca que Hegel es una "mala" unidad de Spinoza y Fichte.

¹⁷ Sobre la influencia de Bauer sobre Marx, véase el trabajo de Ruedi Waser, 1994. *Autonomie des Selbstbewusstseins: eine Untersuchung zum Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx (1835-1843)*, Francke, Tübingen [u.a.]. Todo el periodo entre 1841-1842, tanto en los escritos exotéricos como esotéricos, *Exzerpte* y correspondencia nos presentan un ambiente climático "baueriano".

¹⁸ En Matheron puede seguirse paso a paso las diferencias desde el punto de vista del original de Spinoza (Matheron 1977, 174).

²⁶ "Finis ergo mi publicae verae libertas est" (Marx 1976, 237).
²⁷ Nos permitimos remitir al lector a nuestro estudio preliminar del poco conocido texto marxiano en la edición en español (Marx 2012, 7-50).

HISTORISCH-KRITISCHES WÖRTERBUCH DES MARXISMUS

HERAUSGEGEBEN
VON
WOLFGANG FRITZ HAUG
FRIGGA HAUG, PETER JEHL UND WOLFGANG KÜTTLER



BAND 8/II
LINKS/RECHTS
BIS
MASCHINENSTÜRMER

ARGUMENT

EL CONCEPTO DE ACONTECIMIENTO SEGÚN ALAIN BADIOU. UN ANÁLISIS ENTRE LA FILOSOFÍA Y LAS MATEMÁTICAS

José Luis C.

Resumen

Para el filósofo franco-marroquí Alain Badiou, las matemáticas, a través de la teoría de conjuntos, son el estudio del ser en cuanto ser. Badiou restringe esta tesis a la teoría de conjuntos debido a que en su opinión sólo ésta estudia lo que se puede decir del ser en cuanto ser al concebirse como conjunto consistente, es decir, un grupo de elementos bien ordenados y sin incoherencias internas. Sin embargo, en el ámbito de lo histórico-social puede aparecer un "acontecimiento" capaz de quebrar la estructura interna del ser que lo alberga. El presente texto muestra un acercamiento a los presupuestos filosóficos de Alain Badiou a la luz de la presentación de algunas de sus ideas básicas y del debate sostenido con Gilles Deleuze.

Palabras clave

Badiou, Deleuze, acontecimiento, política, ontología, teoría de conjuntos.

Introducción

La filosofía de Alain Badiou propone una tesis que provoca sorpresa y alienta al debate; es la siguiente: el estudio del ser en cuanto ser corresponde a las matemáticas y no a la disciplina filosófica conocida como ontología. Esta propuesta surge de analizar

las implicaciones de la teoría de conjuntos iniciada por el matemático Georg Cantor en el siglo XIX. Se destaca el estudio de la multiplicidad a través de la clasificación en conjuntos, la ausencia del criterio parmenideo de lo Uno como *arkhè* y determinante primordial de la realidad, y la sujeción de la multiplicidad a una lógica a partir del criterio de pertenencia, simbolizado como $\dot{\bar{I}}$, en lugar de alguna función lingüística. A la formación matemática y marxista de Badiou en la década de 1960 se unen episodios históricos que habrían de marcar profundamente su pensamiento y horizontes intelectuales. Para complementar estas reflexiones agrego una breve sección sobre el debate que sostuvo con el filósofo francés Gilles Deleuze, ya que resulta pertinente mostrar la crítica que éste hizo, así como la respuesta que Badiou dio a los cuestionamientos del filósofo de *Mil mesetas* y *Lógica del sentido*.

La filosofía de Alain Badiou, un acercamiento

Badiou posee un manifiesto interés sobre el pensamiento político. Éste procede directamente de la influencia que Althusser ejerció sobre él (Badiou 2008), así como de la observación de los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX. Según Ba-

diou, el aspecto sobre el cual despliega su análisis consiste en la capacidad de los movimientos sociales de pensarse a sí mismos, de saberse como tales y actuar en consecuencia. Para este filósofo los grupos obreros y estudiantiles habían estado haciendo efectivo el “autodesarrollo de su pensamiento político” (Badiou 1985, 32), sin sujetarse a los criterios legales y teóricos del sistema encargado de pensarlos para identificarlos y contabilizarlos dentro de los márgenes de la política establecida. En *¿Se puede pensar la política?* Badiou estudia principalmente movimientos obreros. Esta obra es un ensayo clave para entender el interés que tiene sobre estos grupos —destaca el caso particular del movimiento obrero de Polonia entre 1980 y 1984. Badiou lo observa como “organización democrática de las fábricas” y cuya sola presencia auto-organizada posibilitó que filósofos como él, cuestionaran la teoría marxista-leninista utilizada hasta ese entonces para pensar las luchas obreras.

Además de las luchas obreras polacas, antes los eventos de mayo del 68 francés también lo inclinaron a revisar su posición marxista al cuestionar su pertinencia y concordancia con los hechos sociales; al respecto afirma en *El siglo*: “yo mismo experimenté de una vez y para siempre esa correlación entre transgresión y sometimiento, en mayo de 1968 y los años siguientes” (Badiou 2005, 161). Por otro lado, la revolución cultural china, sucedida entre 1966 y 1976, lo convenció de acercarse al proyecto revolucionario, entendiendo por esto la acción emancipadora para todo grupo social que se auto-gobierna y cuyo despliegue se encuentra estrechamente ligado con su pensamiento político. Al respecto se destacan dos puntos: en primer lugar observa que en todo proceso cultural revolucionario se hace presente una ruptura con respecto al orden establecido que le sirve de circuns-

tancia; en segundo lugar señala que en todo proceso de ruptura revolucionaria es posible hacer un seguimiento formalizado desde ella misma. Esto último permite la formación social de un sujeto, entendido como sujeto político y no como individualidad psicológica, aspecto que remite a Jacques Lacan.

El psicoanalista francés Jacques Lacan es también considerado maestro de Badiou. Se destaca como principal influencia la noción de sujeto, entendido como algo más que el individuo. A partir de estos dos intelectuales, Badiou buscó unir una teoría marxista revisada, y adaptada a la lógica de la historia, con la noción de sujeto lacaniano, como explica en la siguiente cita:

Mi contacto con Althusser me permitió ver que cierta versión del marxismo era compatible con la filosofía racional desarrollada[...] Junto con Althusser [Jacques Lacan] me enseñó la importancia de las estructuras y del modo en que éstas condicionan a un sujeto. Hay condicionamiento, pero no fatalidad. Siempre hay lugar para la libertad, y el psicoanálisis tiene un papel muy importante en la liberación de un individuo (Santiago, 2012).

Esto es importante porque ayuda a entender la tarea que desarrollará Badiou en sus obras capitales, *El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos*. En estas dos obras Badiou expone sus principales tesis; a continuación procedo a enunciarlas y a tratar de presentarlas de una manera pedagógica. Las tesis son las siguientes:

1. El acontecimiento histórico-social rompe con la estructura establecida mostrando una nueva realidad, sea política, científica, artística o amorosa en la que un sujeto —social, no individual— existe. El aconteci-

miento como ruptura de lo ya establecido muestra la verdadera naturaleza del ser en cuanto ser, siendo ésta una multiplicidad múltiple, es decir no existe lo Uno del ser sino como multiplicidad o diversidad radical, y que es conocida como no-ser para el discurso filosófico, como vacío para el discurso matemático, y como ilegalidad para el discurso gubernamental.

2. Reflexionar el acontecimiento es aceptar la existencia de los sujetos que hacen posible lo histórico y lo social. Un sujeto es más que una individualidad psicológica; es un individuo, una pareja, un grupo, un proceso político, científico, artístico, amoroso. Es la articulación entre la tesis idealista de “ser para sí” sin importar las circunstancias, con la tesis materialista de “ser dado” por las circunstancias. Es decir, la multiplicidad pura que el acontecimiento muestra ha sido interpretada según Badiou como vacío para las matemáticas, no-ser para la filosofía e ilegalidad para la política de Estado (Badiou 1999, caps. I, II, IV).
3. Las matemáticas de la teoría de conjuntos son el estudio del ser en cuanto ser (para el pensamiento filosófico tradicional se le conoce como ontología), ya que lo concibe como conjuntos consistentes (lógicamente definibles), y por tanto cognoscible (es decir legal para un pensamiento sistemático). El ser en cuanto ser no es el centro de la filosofía. La filosofía se limita a ser el pensamiento que enuncia el ser de las verdades políticas, científicas, artísticas y amorosas, que son los campos en donde se hace posible la aparición de un acontecimiento.
4. Hoy es posible filosofar dando cuenta de

las diversas lógicas complejas presentes para cada acontecimiento. Lo cual es asegurar que Badiou acepta la existencia de lógicas no-monotónicas, es decir, lógicas cuyo proceso de cálculo no se limita a un proceso deductivo único.

Badiou desarrolla la tesis 1 en su libro *Teoría del sujeto*, que constituye la primera aproximación a una noción alternativa de sujeto. Allí Badiou propone que un sujeto es la unión entre la tesis de “darse a sí mismo” con la tesis de “ser dado” (García 2012, 115). Por otra parte, en *¿Se puede pensar la política?* se entiende que sujeto es el conjunto de dos entidades: “uno se divide en dos” (Badiou 2007a, 25-37). Según Wenceslao García, eso le permite a Badiou superar la noción de causa estructural en Althusser (García 2012, 123). Armado con esa noción de sujeto, Badiou la ha aplicado como categoría de análisis político a los eventos de mayo del 68 francés. Este filósofo consideró que los movimientos sociales como aquellos surgidos en el 68 buscan constantemente su autodeterminación o autogobierno. Vinculado entonces con las problemáticas sociales que incluyen movimientos obreros y estudiantiles, Badiou crea un grupo político a mediados de los setenta llamado Unión de los Comunistas de Francia Marxistas-Leninistas (Belden Fields 1988, 98 y 99, citado en García 2012, 74).

La tesis 2 es abordada en *¿Se puede pensar la política?* y *De un desastre oscuro*, en donde el autor propone un replanteamiento del marxismo a través de la reivindicación de los movimientos sociales que ahora ve como sujetos políticos. En el primer libro se puede leer: “de la crisis del marxismo, hoy en día, es preciso decir que es completa” (Badiou 2007a, 17). Esto es importante porque a los ojos de Badiou el marxismo de los años

ochenta era incapaz de seguir rindiendo cuentas, como teoría, sobre el cambio social y la irrupción del proletariado como organizador de su propia existencia; es decir, de los acontecimientos que estaban sucediendo en el terreno político y social. En este revisionismo marxista a la luz de las prácticas políticas de su tiempo, Badiou cuestiona el papel que hace el periodismo como el comentario político, ya que, según este filósofo, el periodismo no relata el acontecimiento político, sino que lo asume como simples datos de votantes o simpatizantes en acción, o bien como grupos huelguistas manifestándose públicamente (Badiou 2007a). Para aclarar dicho punto, Badiou explica que la noción de acontecimiento, algo que los periodistas ignoran, consiste en aquello “que viene a faltar a los hechos [registrados y comunicados a los lectores, radioescuchas o televidentes], y a partir de lo cual puede asignarse la verdad de esos hechos” (Badiou 2007a, 46).

Sin embargo, la noción de acontecimiento es mucho más profunda que eso. En *El ser y el acontecimiento* Badiou aborda de lleno sus tesis 2 y 3 analizando la situación postheideggeriana de la filosofía a la par que las implicaciones filosóficas de la teoría de conjuntos. En este nuevo texto Badiou introduce un planteamiento radical que le permitirá solidificar su tesis sobre la noción de sujeto y proponer una postura epistemológica novedosa sobre la concepción de verdad, que ya había explorado en *El concepto de modelo* durante 1968 (Badiou 1978). Badiou inicia *El ser y el acontecimiento* reconociendo la influencia que sobre su pensamiento han ejercido el platonismo y la filosofía heideggeriana, así como las matemáticas de la teoría de conjuntos. Badiou propone la tesis de que las matemáticas son el estudio del ser en cuanto ser (1999, 12).

Para defender esta tesis, a través de un análisis detallado de los diálogos platónicos *Parménides* y *El sofista* Badiou afirma que Platón se esforzó en mostrar que diálogos dan prioridad a la “multiplicidad inconsistente” por encima del criterio de la unidad o de lo Uno (1999, 465). Debe aclararse que el concepto de “inconsistencia” empleado por Badiou tiene aquí la acepción que le dan la teoría de conjuntos y la lógica tradicional para referirse a un conjunto –sea de funciones, de proposiciones o de cualquier cosa numerable– en cuyos elementos se hace posible una contradicción, y por tanto no pueden contarse ni ordenarse. Esta característica ocasiona que en donde un conjunto inconsistente aparece, éste es entendido esencialmente como un conjunto indecidible para un proceso lógico-conjuntista y por tanto intratable (cf. Gortari 2000; Badiou 1999; Stewart 2005).

Sin embargo, fue en este aspecto en donde Badiou observó las posibilidades de replantear la lógica de conjuntos, y con ello una forma distinta de pensar al ser en cuanto ser.¹ Según Badiou, la filosofía tradicional concibe al ser y al ente como unidades a partir de la noción ontológica de lo Uno como característica esencial, es decir en sentido parmenídeo. Eso posibilita la construcción de un sistema de relaciones entre entes bien definidos a partir del criterio de lo Uno, autorizando con ello la existencia de un orden susceptible de cuantificación y deducción lógica. Sin embargo, Badiou está convencido de que el ser en cuanto ser es múltiple y no Uno, de ahí que vea en la teoría de conjuntos, y en los axiomas que la rigen, la pertinencia adecuada para articular su noción de ser en cuanto ser a partir de la definición más básica e ingenua de conjunto. Ésta indica que un conjunto es por esencia una multiplicidad de elementos cualesquiera

(Badiou 1999, 57). Con la teoría de conjuntos como herramienta para estudiar al ser en cuanto ser, entendido ahora como multiplicidad múltiple pura, Badiou argumenta que toda multiplicidad puede ser consistente o inconsistente. En el primer caso, una multiplicidad consistente o conjunto bien definido es numerable y ausente de contradicciones, pero ello no significa que haya perdido la característica intrínseca de multiplicidad pura pues, según la teoría de conjuntos, todo conjunto se construye a partir del conjunto vacío (Badiou 1999, 67 y ss.).

Ahora bien, la afirmación según la cual “la multiplicidad inconsistente puede aparecer como multiplicidad consistente” se sostiene a partir de considerar que para una realidad dividida en conjuntos, se elige un subconjunto cualquiera que sirve de punto de referencia y que permite a la multiplicidad interna poseer una correspondencia uno a uno con otra multiplicidad de cualesquiera otro conjunto dado. Cuando un conjunto se convierte en consistente, se hace posible un “estado de la situación”, que Badiou propone como lógica que da cuenta del conjunto al cual se refiere. Sin embargo, Badiou sostiene que en todo conjunto existe siempre un subconjunto no contabilizado por el “estado de la situación”. Debido a que el primer subconjunto de todo conjunto lo constituye el conjunto vacío (\emptyset), deberá suponerse siempre la existencia de un subconjunto no vacío que esté al borde del vacío y que, por su cercanía al mismo, se conciba como inexistente para el “estado de la situación” o lógica establecida (Badiou 1999, 195 y ss.).

Esto significa que en lo histórico-social habrá siempre un elemento o subconjunto “al borde del vacío” capaz de hacer aparecer una lógica diferente. Ahí donde se hace posible la aparición de dicho elemento o

subconjunto al borde del vacío, Badiou lo llama “sitio de acontecimiento”, es decir, situación previa a la aparición del acontecimiento (1999, 197).

Dar cuenta del acontecimiento sólo es posible si se emplea un procedimiento capaz de reconocer a un subconjunto como “genérico”, es decir, capaz de evadir todos los criterios de clasificación y conteo (Badiou 1999, 371 y ss.).

Por lo tanto, Badiou propone acoplar el procedimiento del *forcing* –o *générique* en francés y genérico en español– que el matemático Paul Cohen propone para el tratamiento de los conjuntos indecidibles o inconsistentes (Badiou 1999, 363 y ss.).

El desarrollo explicativo de esta propuesta consiste principalmente en acoplar el procedimiento del forzamiento o *forcing* para identificar los acontecimientos sin agotar con ello su explicación ontológica. Por motivos de espacio, este punto será objeto de otro trabajo. Toca el turno del debate con el francés Gilles Deleuze respecto a la noción de acontecimiento.

Alain Badiou y Gilles Deleuze

Se sabe por pluma del mismo Badiou que el filósofo con quien más debatió fue Gilles Deleuze. El debate no se registró en publicaciones tales como revistas especializadas o libros, sino en una correspondencia que no ha sido publicada (1997). Por otro lado, una visión somera al pensamiento que Deleuze tuvo sobre la filosofía de Badiou se vislumbra en el texto que co-escribe con Guattari titulado *¿Qué es la filosofía?* de 1991. Ahora bien, si el intercambio epistolar no ha sido publicado, se puede enfocar la revisión de sus posturas a partir de las críticas que hace Badiou sobre Deleuze y del comentario que Deleuze hace de la filosofía de Badiou en la obra citada. Cabe aclarar que aportaría mu-

cha claridad comparar las dos posturas filosóficas, pero no es el objetivo del presente texto y su abordaje puede muy bien quedar para otra ocasión. Por lo tanto, me limito sólo a mostrar la opinión y crítica de Deleuze sobre la propuesta filosófica de Badiou y la respuesta que éste da a Deleuze a partir de la noción clave que ambos manejan, a saber, acontecimiento.

En el capítulo "Conceptos y prospectos" del libro *¿Qué es filosofía?*, Deleuze reflexiona en torno a la concepción y al uso de las nociones de función y de concepto. En ese apartado de la obra, Deleuze apuesta por restringir el uso del término "función" al ámbito de las ciencias y de la lógica, retirándolo de su uso filosófico y dejando el uso del término "concepto" para el campo de la filosofía. Al buscar un ejemplo de cómo la filosofía emplea la función para la fundamentación de los conceptos, y por lo tanto, de manera equivocada para este filósofo, Deleuze se refiere a la filosofía de Badiou, de quien sintetiza *El ser y el acontecimiento*, aun a riesgo de omitir puntos importantes como bien reconoce el filósofo de *¿Qué es filosofía?* (Deleuze y Guattari 2011, 153).

Luego de resumir las ideas de Badiou, Deleuze explica que el planteamiento del franco-marroquí se vale equivocadamente de la noción de función para explicar la aparición de las condiciones genéricas (ciencia, poesía, política, amor) entendidas aquí como conceptos y sobre las cuales sólo la filosofía tiene derecho a pensar (Deleuze y Guattari 2011, 153). Agrega con tono crítico que la base matemática de Badiou, a saber, hacer depender a la teoría de conjuntos de la hipótesis de la multiplicidad, no resiste las consecuencias de sus operaciones; Deleuze no apoya su crítica a Badiou con argumentos formalizados, pero asegura que proponer una multiplicidad cualquiera

hace pertinente la presencia de otra multiplicidad y, por lo tanto, la existencia del criterio epistemológico de lo Uno que autoriza la existencia de un "dos" o dualidad entendida como complementariedad o cruzamiento de multiplicidades. Esto ocasiona, según Deleuze, la aparición de la unidad como noción que engloba y hace posible la aparición del acontecimiento como concepto unificador (Deleuze y Guattari 2011, 154). No considero que la crítica de Deleuze sea válida debido a que la hipótesis de la multiplicidad siempre podrá habilitar la existencia de una, dos o más multiplicidades, a partir de las cuales se hace posible un "estado de la situación" como criterio de conteo y ordenación en un conjunto de entes. Esto puede autorizar la noción de lo Uno como criterio unificador pero también la noción de multiplicidad múltiple que marca la no unificación de los elementos de un conjunto x .

El punto que separa a estos dos filósofos y hace posible el debate se encuentra en la noción de acontecimiento. La filosofía de Alain Badiou se inscribe en el terreno opuesto a la filosofía de Gilles Deleuze. Para este último el acontecimiento es lo que hace uno de la multiplicidad y, por tanto, siempre en referencia al pasado y al futuro, pero nunca al presente. Badiou, por el contrario, menciona en *Lógicas de los mundos* que el acontecimiento no es unidad y su aparición rompe la estructura consistente del ser como cuenta por uno y, por lo tanto, cuestiona la aparente unidad de las cosas. El acontecimiento para Badiou es el presente múltiple que escapa a los criterios del sistema de conteo, y para Deleuze el acontecimiento es la unidad a través de la mirada al pasado y al futuro para confirmar el sistema múltiple del presente (Badiou 2006, 423 y ss.).

El argumento de Deleuze contra Badiou

se dirige al centro de su filosofía y es por esto que este último dedica un buen espacio de su obra a defender el núcleo de su propuesta ontológica y, con ello, a entrar en el debate con la filosofía de Deleuze. La principal crítica de Badiou hacia Deleuze se encuentra en su obra *Lógicas de los mundos*. Ahí Badiou expresa lo que él considera son los axiomas principales de Deleuze sobre los que piensa el acontecimiento:

Axioma 1. El devenir-ilimitado deviene el acontecimiento mismo (Badiou 2006, 424; Deleuze 2010, 11).

Axioma 2. El acontecimiento es siempre lo que acaba de suceder, lo que va a suceder, pero nunca lo que sucede (Badiou 2006, 424; Deleuze 2010, 11).

Axioma 3. El acontecimiento es de otra naturaleza que las acciones y pasiones del cuerpo. Pero resulta de ellas. (Badiou 2006, 425; Deleuze 2010, 72).

Axioma 4. Una vida está compuesta por un solo y mismo acontecimiento, a pesar de toda la variedad de lo que le ocurre (Badiou 2006, 426; Deleuze 2010, 123).

Badiou considera que lo que a él le permite pensar el acontecimiento es justamente lo contrario a los axiomas de Deleuze. Así entonces, frente al axioma 1 opone el criterio de que el acontecimiento es "corte en el devenir de un objeto del mundo" (Badiou 2006, 426). Frente al axioma 2 opone la afirmación de que el acontecimiento "hace presente del presente" (Badiou 2006, 427). Contra el axioma 3 argumenta que el acontecimiento no resulta de las pasiones y acciones de un cuerpo, pero tampoco es algo diferente del mismo (Badiou 2006, 427). Y frente al axioma 4 opone que hay "descomposición de los mundos por múltiples sitios acontecimentales" (Badiou 2006, 428) y no

por uno solo. En este texto se considera que el hecho de que frente a un axioma se oponga otro axioma hace dudar de la naturaleza propia de axioma, que consiste en ser evidente, lo que coloca la discusión sostenida por Badiou y Deleuze en el terreno de las interpretaciones con toda su carga de equivocidad. Por ello analizo la postura de Badiou frente a la de Deleuze con el siguiente criterio.

Deleuze critica de Badiou su fundamento conjuntista para justificar una noción de acontecimiento en particular. El punto débil de la crítica de Deleuze consiste en que concebir una multiplicidad hace necesaria la existencia de otra y , en consecuencia, la noción de una unidad que las englobe, pero esta otra hipotética multiplicidad no sería de la misma dimensión ontológica que la primera y es en esto en donde Deleuze se equivoca. En efecto, si la primera multiplicidad corresponde al estado de las cosas, la otra multiplicidad considerada debe corresponder a otro estado de las cosas, pero Deleuze afirma que ese estado de las cosas no es diferente al primero. Deleuze hace converger dos tipos de multiplicidad completamente distintas, una referente al estado de las cosas y otra al acontecimiento como unificador de dicho estado de las cosas. Esta crítica deja ver una posición gnoseológica clásica que limita el pensamiento de Deleuze a la relación sujeto-objeto y que ya Nicolai Hartmann había denunciado a principios del siglo xx. Badiou alega que Deleuze recurre al criterio de armonía leibniziana (Badiou 2006, 428) para justificar la aparición de un acontecimiento como dador de sentido al orden del estado de las cosas que es múltiple. Badiou propone que todo acontecimiento viene a romper el sentido que el "estado de la situación" da a la multiplicidad del estado de las cosas. Ambas propuestas

son opuestas y me inclino a considerar la de Badiou como más sólida, debido que en *El ser y el acontecimiento*, así como en *Lógicas de los mundos*, construye un puente epistemológico que permite transitar de un análisis lógico y conjuntista sobre el ser en cuanto ser al análisis de las diferentes dimensiones de lo histórico-social. Para lograrlo, Badiou se vale de los axiomas de la teoría de conjuntos. Aceptado el supuesto de que el ser en cuanto ser es multiplicidad múltiple (también llamada multiplicidad pura) imposible de ser cuantificada en virtud de su multiplicidad, éste equivale matemáticamente al vacío \emptyset . Ahora bien, matemáticamente hablando el vacío es indecidible en sí mismo, pero forma parte de los axiomas básicos de toda matemática en cuanto se le limita a los márgenes de un conjunto, por ejemplo (\emptyset) —“existe un conjunto que no tiene ningún elemento”— (Badiou 1999, 83). A partir de él, por ejemplo, es posible construir el conjunto de los números naturales, los enteros, los racionales, entre otros. Badiou concibe que el ser en cuanto es cuantificado adquiere el estatus de “existente” o “natural”, ya que es posible delimitarlo en conjuntos matemática y lógicamente estables (Badiou 1999, 161). Para la ontología tradicional equivale a postular el estudio del ser y del ente como equivalentes. Sin embargo suponer que el ser en cuanto ser es multiplicidad múltiple sugiere concebirlo en su ser mismo, es decir múltiple y por tanto indecidible. Para Badiou sólo queda la posibilidad de su negación que funge como definición del conjunto vacío y que formaliza de la siguiente forma: $(\exists \beta) [\neg (\exists \alpha) (\alpha \in \beta)]$ y que se lee “existe β , tal que no existe ningún α que le pertenezca” (Badiou 1999, 84). Beta es tomado aquí como conjunto vacío y alfa como subconjunto o elemento cualquiera. Por lo tanto, alfa se nombra como inexistente o multipli-

cidad pura, y beta como el conjunto (\emptyset) . La posibilidad de formalizar la enunciación, invita a buscar una lógica que sea capaz de trabajar sobre la multiplicidad múltiple, acontecimiento a partir de su formalización y por lo tanto, con rigor lógico.

A lo largo del artículo se mostró cómo la formación académica de Badiou le permitió explorar la posibilidad de transitar por un camino alternativo en el análisis de los acontecimientos histórico-sociales. Consistió en unir la ontología en su sentido filosófico-tradicional con el análisis de lo histórico-social; este filósofo ha utilizado una aproximación revisada de la teoría de conjuntos y la lógica —aspecto que no ha sido abordado completamente en este artículo pues hacerlo sobrepasaría los límites permitidos para este texto—, pero cabe puntualizar que la tarea realizada por Badiou fue tender un puente entre la teoría de conjuntos y el ser. Cuando Badiou aproximó este análisis conjuntista hacia lo histórico-social, encontró la posibilidad de trazar un esquema conjuntista con aquello que rompe las estructuras mismas del conjunto. En este punto se hizo pertinente traer a colación el debate que Badiou sostuvo con otro de los principales teóricos del concepto de acontecimiento, Gilles Deleuze. El debate se abordó sucintamente y se mostraron algunas de las principales razones por las cuales se considera que la propuesta de Badiou es más sólida que la de Deleuze. El acontecimiento desde la perspectiva de Badiou se sostiene sobre un análisis conjuntista, es decir, se abre la posibilidad de construir teoremas lógico-conjuntistas sobre el ser. Estos invitan a seguir investigando, ejercicio pendiente para un nuevo artículo.

Notas

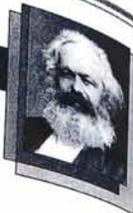
- REFERENCIAS**
- Badiou, Alain. 1978. *El concepto de modelo. Bases para una epistemología materialista de las matemáticas*, tr. Hugo Acevedo, México: Siglo XXI.
- . 1997. *Deleuze. “El clamor del ser”*, tr. Dardo Scavino. Buenos Aires: Manantial.
- . 1999. *El ser y el acontecimiento*, tr. R. J. Cerdeiras, A. A. Cerletti y N. Padros, Buenos Aires: Bordes/Manantial.
- . 2005. *El siglo*, tr. Horacio Pons, Buenos Aires: Manantial.
- . 2006. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento 2*, tr. M. D. Rodríguez, Buenos Aires: Bordes/Manantial.
- . 2007a. *¿Se puede pensar la política?*, tr. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2007b. *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad del Estado*, tr. Irene Agof, Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2012. “La filosofía como repetición creativa”, recuperado el 10 de mayo de 2013, de *The Symptom 9* en <http://www.lacan.com/badiou18spa.html>
- Deleuze, Gilles. 2010. *Lógica del sentido*, tr. Miguel Morey, *Uruguay de las ideas*, recuperado de <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/588.pdf>
- .; Guattari, Félix. 2011. *¿Qué es la filosofía?*, tr. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama.
- García, Wenceslao. 2012. “El lugar del cine en el pensamiento filosófico de Alain Badiou”. Tesis doctoral, Corella Lacasa, M. dir.; Rivera García, A. dir., recuperado de <http://hdl.handle.net/10251/14862>.
- Santiago, Guillermo. 2012. Badiou: “En filosofía es importante tener un adversario”, recuperado el 10 de mayo de 2012, de *La Nación*, en <http://www.lanacion.com.ar/1475204-badiou-en-filosofia-es-importante-tener-un-adversario>.

¹ A lo largo del texto se ha mencionado la tesis de las matemáticas como estudio del ser en cuanto ser. En *El ser y el acontecimiento*, Badiou llamará en ocasiones ontología a las matemáticas para recalcar el aspecto ontológico de la misma, sin embargo para este documento se usa el término ontología en su significado tradicional y se usa teoría de conjuntos para referirse al aspecto ontológico de las matemáticas. Por otro lado, la noción meta-ontología que en ocasiones emplea Badiou, se usará para hacer referencia al abordaje filosófico de la teoría de conjuntos.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO
CÁTEDRA INTERNACIONAL "CARLOS MARX"

Av. Lázaro Cárdenas s/n. Chilpancingo, Guerrero. México
E-mail: drccvc@hotmail.com



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO
CÁTEDRA INTERNACIONAL "CARLOS MARX"
REVISTA "dialéctica" DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA DE CUBA

EN EL MARCO DE LOS TRABAJOS RUMBO HACIA EL VENCIMIENTO
INTERNACIONAL DEL PENSAMIENTO CRÍTICO VOLVER A MARX
CONVOCAN AL VII COLOQUIO NACIONAL

"CARLOS MARX Y LA REVOLUCIÓN EN EL SIGLO XXI"

28 y 29 de abril de 2015

Auditorio Dr. Jesús Samper Ahumada, de la Unidad Académica de Filosofía y Letras,
la Ciudad Universitaria de la Universidad Autónoma de Guerrero., Chilpancingo,

EJES TEMÁTICOS CENTRALES

- I. Carlos Marx: Crisis, decadencia, descomposición y barbarie del capitalismo del siglo XXI.
- II. Complejidad de la revolución en el siglo XXI: Del sujeto histórico clásico a los nuevos sujetos históricos, la cuestión del Estado, los partidos políticos, las experiencias históricas, los procesos electorales, la democracia burguesa, las reformas, las estrategias y las tácticas.
- III. Dialéctica de las armas de la crítica a la crítica de las armas: Vías y caminos de la revolución.
- IV. La revolución socialista del siglo XXI.

DESARROLLO DE LOS TRABAJOS DEL VII COLOQUIO

L@s interesad@s deberán enviar sus trabajos a partir de la emisión de la presente convocatoria hasta el 23 de abril de 2015, a los siguientes correos electrónicos: drccvc@hotmail.com; cutbertopastor@msn.com; salinasml@hotmail.com; heroes_rocanlover@live.com.mx; cuervopoe2@hotmail.com; zionarcadio@hotmail.com
Los trabajos deben elaborarse siguiendo las normas internacionales, en arial 12, a espacio y medio y no exceder de 10 páginas, incluida la bibliografía y los créditos autorales. Los trabajos serán presentados en paneles y debatidos en plenarias, dedicándole 5 horas a cada eje temático central.

SÓCRATES Y LÉVINAS: LA IMPORTANCIA DE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA A LOS NIÑOS

José Ezcurdia

Profesor-investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM

El presente texto tiene como objeto dar cuenta del sentido de la enseñanza de la filosofía a los niños, en el contexto de la promoción de una sociedad democrática. En este marco, se revisa el pensamiento de Sócrates y Lévinas, en tanto corazón de una Filosofía para niños que en las figuras del 'conocimiento de sí' y de la 'interpelación' tiene su columna vertebral.

This text is about the meaning of teaching philosophy to children, in the context of the promotion of a democratic society. In this framework, the thought of Socrates and Levinas is reviewed, as the heart of a Philosophy for children that has its backbone in 'self knowledge' and 'interpellation'.

Palabras clave: mayéutica, interpelación, ciudadanía, formación.
Key words: maieutics, interpellation, citizenship, training.

¿Es importante la filosofía en todos los niveles educativos? ¿Cómo debemos construir el problema de la inclusión de la filosofía en el horizonte de la formación de las nuevas generaciones? ¿Por qué resulta imprescindible enseñarle filosofía a los pequeños y no tan pequeños?

Evidentemente, la filosofía tiene un agudo rendimiento formativo, que se resuelve en la promoción de una ciudadanía reflexiva, crítica, responsable y participativa, que es fundamental para la construcción de una sociedad sana. ¿Alguien podría negar estos supuestos? Más allá de los interesantes debates respecto a métodos, emplazamientos conceptuales, tradiciones o currículums

que ocupan la mirada del especialista, resulta a todas luces cierto que enseñar a los niños y a los jóvenes a pensar es una tarea noble. Difícilmente marxistas, católicos, liberales, ateos o anarquistas, que fuesen consecuentes, le negarían a los pequeños el derecho de encontrar en la filosofía un espacio formativo de primer orden para otorgarle dignidad y sentido a su propia vida. ¿Alguien se atrevería a poner en duda que el pensamiento dignifica la propia existencia, a la vez que es condición ineludible de la formación de una ciudadanía cabal?

Ante el reto que implica el ejercicio de la formación filosófica en los diversos niveles del sistema educativo, nos parece im-

portante plegarnos a la exigencia socrática de una práctica de la virtud y un proceso de ciudadanización, en los que el autoexamen, la investigación de sí, se constituyen como brújula y como columna vertebral.

Enseñar filosofía en este sentido, es invitar al ciudadano a conquistar una capacidad de autodeterminación, justo a partir del autoexamen y el conocimiento de sí, a los que dan lugar el despliegue de los métodos mayéutico y dialéctico.¹

Sócrates (o Platón que hace hablar a Sócrates) nos dice en la *Apología*:

y si por otra parte os dijese que el mayor bien del hombre es hablar de la virtud todos los días de su vida, y conversar sobre todas las demás cosas que han sido objeto de mis discursos, ya sea examinándome a mí mismo, ya examinando a los demás, porque una vida sin examen no es vida, aun me creeríais menos. (Platón, *Apología*, p. 109).

En el contexto de su defensa ante los cargos que se le imputan, Sócrates señala:

En este momento, atenienses, no es en manera alguna por amor a mi persona por lo que yo me defiendo, y sería un error el creerlo así; sino que es por amor a vosotros; porque condenarme sería ofender al dios y desconocer el presente que os ha hecho. Muerto yo, atenienses, no encontraréis fácilmente otro ciudadano que el dios conceda a esta ciudad (la comparación os parecerá quizá ridícula) que como un corcel noble y generoso, pero entorpecido por su misma grandeza, tiene necesidad de espuela que le excite y despierte. Se me figura que soy yo el que Dios ha escogido para excitaros, para punzaros, para predicaros todos los días, sin abando-

naros un solo instante. Bajo mi palabra atenienses, difícil será que encontréis otro hombre que llene esta misión como yo; y si queréis creerme, me salvaréis la vida.²

Para Sócrates, el ejercicio del método mayéutico tiene como objeto invitar al ciudadano a colocar entre signos de interrogación la orientación a partir de la cual se lleva su inserción en el orden social, es decir, a indagar y someter a examen la forma ya sea pasiva o activa de esa inserción, en tanto dimensión primera de la formación de su carácter (*éthos*). La práctica de la virtud (*areté*), es precisamente una capacidad de autodeterminación que se traduce en un vínculo social activo, que hace efectiva la vida de la ciudad (*polis*). Sócrates emplaza al sujeto a colocarse como obstáculo (*problema*) de sí, de modo que satisfaga como decimos un autogobierno (*autoarquía*), que nutra a la vida democrática.³

En este punto podemos preguntar: ¿cómo orientar entonces el debate sobre el estatuto de la enseñanza de la filosofía a los niños y jóvenes tanto en el currículum escolar, como en el conjunto del orden social?

Desde el punto de vista de quien suscribe estas líneas, la Filosofía para niños y jóvenes, debe ocupar una explícita y decidida centralidad en el sistema educativo debido a una doble razón: por un lado, el autoexamen que suscita el ejercicio de los métodos mayéutico y dialéctico otorgan a la juventud la posibilidad de nombrar y transformar su contexto social efectivo, dando lugar a un proceso justo de ciudadanización. Por otro lado, dicho autoexamen, y la conquista de la autonomía moral que supone, se constituye como horizonte para interrogar el orden de cosas establecido, que mantiene a la propia niñez y a la juventud misma en un déficit cívico y democrático. Dicho de otra mane-

ra, la enseñanza de la filosofía se constituye no sólo como resorte de la formación del carácter de niños y jóvenes, sino como punto de partida para orientar la formación, digámoslo así, de la 'sociedad adulta' o la sociedad en su conjunto: si entendemos que enseñar filosofía es enseñar a pensar y llevar adelante la conquista de una palabra crítica y reflexiva, si entendemos que enseñar filosofía es enseñar a filosofar, entonces la palabra de los niños producto de su propia reflexión filosófica tendría que ser la imagen por la que la sociedad adulta —padres de familia, iglesias, gobiernos de diversa orientación política, etc.— reconociese los absurdos y las bajezas por los que los propios niños se encuentran en condiciones de vida insostenibles.

Por ejemplo: ante una sociedad en la que el maltrato físico a los pequeños es moneda corriente, quizá la reflexión filosófica de los niños que nombra y visibiliza dicha violencia, sería una veta que iglesias, gobiernos, escuelas, tendrían que tomar en cuenta, para dar lugar a una sociedad quizá un poco menos ciega y abusiva. La palabra de los niños, producto de la reflexión filosófica, habla por sí sola.⁴

¿Es verdaderamente cristiana una iglesia que tolera la violencia contra los niños? ¿Es cabalmente de izquierda un gobierno que pasa por alto el maltrato y la explotación infantil? ¿Es genuinamente liberal una política que no defiende los derechos individuales de los pequeños? ¿Es efectivamente democrática una sociedad que no asume la responsabilidad de evitar a toda costa el maltrato crónico que padecen los niños en el propio seno familiar?

Es en este punto que nos parece que el pensamiento de Emmanuel Lévinas viene a completar la reflexión socrática, en el sentido de que la palabra de los niños y jóvenes,

se constituye como una forma de exterioridad, que interpela la maltrecha suficiencia de un orden adulto que reclama para sí los títulos del Ser y lo Mismo: la autonomía moral que conquista la filosofía socrática en los pequeños, es a su vez el resorte de una interpelación en sentido levinasiano en la que los propios niños hacen de los adultos 'rehén' de su palabra, y responsables de brindar un servicio desinteresado a la propia infancia. Así, el Bien como un servicio desinteresado, como encuentro y acogida al decir del Otro, como obediencia al mandato impuesto en este caso por el niño, se constituye como satisfacción de la ética como Filosofía primera.⁵

Lévinas apunta en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*:

Sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el Decir, es una responsabilidad para con este prójimo, que decir significa responder del otro, es por lo mismo no encontrar ya más el límite ni medida a una tal responsabilidad.

De igual modo apunta:

Necesidad de un servicio sin esclavitud: necesidad, puesto que esta obediencia es anterior a toda decisión voluntaria que la hubiese asumido, y necesidad que desborda al Mismo del reposo, de la vida que goza de la vida ya que se trata de la necesidad de un servicio, pero dentro de ese no-reposo, dentro de esa inquietud *mejor* que ese reposo. Esta antinomia es el propio testimonio del Bien.⁶

Lévinas establece un giro copernicano en relación al cabal cumplimiento de la vida ética: el acontecer del Bien radica no en

la sola autonomía moral, sino en el sometimiento de esta autonomía a una ley heterónoma dada por la dimensión de la exterioridad. El Bien para Lévinas es la obediencia al mandato impuesto por la interpelación del Otro. Lo Mismo o el Ser va más allá de sí en el servicio desinteresado. La filosofía como horizonte de formación se afirma en la acogida al prójimo, que desde su radical trascendencia impone una ley –no matarás– encarnada en la expresividad de su rostro y su vida precaria.⁷

¿Las perspectivas filosóficas de Sócrates y Lévinas son necesariamente excluyentes? Desde nuestro punto de vista, en al menos alguna medida, no. Si bien la filosofía socrática apunta a la conquista de la autonomía moral del individuo, dicha autonomía bien puede desdoblarse como interpelación al orden de lo Mismo. ¿Acaso el propio Sócrates no es condenado a muerte por interpelar el orden de cosas establecido? ¿Acaso Sócrates no hace del ejercicio de la mayéutica, una vía de interpelación, que tiene como objeto el propio servicio al ciudadano y a la ciudad?

Evidentemente las asimetrías ente el pensamiento socrático y levinasiano son muchas. Sócrates desde luego no piensa en profundidad el problema de la exterioridad. Sócrates filosofa tan sólo para el ciudadano griego y no pone en cuestión las figuras de la esclavitud, la exclusión y el rechazo y la guerra al extranjero. Sócrates vive y piensa en la órbita de lo Mismo y el Ser. Sócrates filosofa en el corazón de la esfera parmenídea. Sin embargo, nos parece que mayéutica e interpelación se penetran y se apoyan entre sí, en el sentido de que el proceso formativo y la autonomía moral a la que da lugar la mayéutica, se afirma justo en una interpelación en la que la palabra del Otro, en el caso que nos ocupa, el de los niños, se constituye como cepo del Ser, es

decir, de una sociedad adulta, de un orden ontológico-político dado, que se ve emplazado a asumir su responsabilidad inmemorial, respecto de la propia infancia. ¿Acaso Sócrates no es condenado a beber la cicuta por maleducado a la juventud, es decir, por hacer posible entre los jóvenes una palabra crítica que exige responsabilidad y obediencia al ciudadano y al Estado?

Ante una sociedad como la nuestra, que orilla a muchísimos padres de familia y ciudadanos honestos a jugarse la vida en el drama de la migración, el decir de los niños –palabra viva que como decimos, es la conquista de una autonomía moral– bien podría invitar a instituciones diversas –de nuevo, escuelas, medios de comunicación, bancos, por ejemplo– a impulsar una revisión de sus prácticas y sus discursos, a fin de que el concepto de humanidad, no sea sinónimo de esclavitud y abandono. La reflexión filosófica de los pequeños, la palabra crítica de éstos capaz de nombrar una realidad vivida, sería la pauta por la que la sociedad adulta fuese interpelada y reconociera el horror en el que tiene sumida a la infancia, y que hace de sí misma –de la propia sociedad adulta en tanto un orden económico, político y social– una sociedad profundamente indigna. ¿Los gobiernos, las instituciones bancarias y las grandes empresas, por ejemplo, tienen algo que responder al reclamo que entraña el decir de los niños, cuando éste relata la recurrente ya desde hace décadas tragedia de la migración?

¿Cómo encarar el problema de la migración? ¿Cuáles son sus causas y sus efectos? ¿Quiénes son los responsables? La reflexión filosófica de los pequeños emplaza a nuestra sociedad no sólo a dar respuesta a estas preguntas, sino sobre todo a plantearlas. La Filosofía para niños se constituye como la formación de filósofos que no sólo res-

ponde a preguntas diversas sobre su realidad vivida, sino que hacen de la filosofía misma un arte del preguntar:⁸ los niños le preguntan a sus papás la razón del mundo en el que viven, mundo en el que los padres por carencias económicas abandonan a sus hijos, mundo ciego en el que no cabe preguntar. Mayéutica e interpelación se encienden en la formación filosófica de los niños, haciendo de la verdad filosófica de los pequeños un dardo que llama a los adultos a llevar también adelante una vida orientada por una reflexión filosófica, en el que la interrogación y la crítica, en la que el gobierno de sí y la acogida al otro,⁹ aparecen como directrices fundamentales.

Ante una sociedad como la nuestra, en la que el orden de cosas obliga a los niños a involucrarse en procesos sociales terribles como el narcotráfico y la larguísima cadena de complicidades y destinos rotos que implica, quizá la palabra de los pequeños bien pudiera emplazar a la sociedad adulta a dar satisfacción a la divisa quizá mayor por la que se caracteriza la praxis filosófica: ‘conócete a ti mismo’.¹⁰ ¿Es justa una sociedad que hace de sus niños carne de cañón de la industria del narcotráfico? ¿Es democrática una sociedad que hace de sus niños peones en una narcoeconomía y una narcopolítica que deja tras de sí desolación y miseria? ¿Es cabalmente liberal, marxista o católica, una sociedad que sacrifica a su infancia en el entramado de complicidades que implica la cultura del narcotráfico? La Filosofía para niños es en este sentido una senda privilegiada para promover no sólo la formación ciudadana de los pequeños de modo que sean capaces de forjarse una opinión fundada respecto a su propio contexto social, sino de la propia sociedad adulta y sus múltiples instituciones, que encuentran en la propia praxis filosófica de éstos la vía para desen-

mascarar la propia perfidia por la que los niños mismos viven una dolorosa realidad.

Preguntas y respuestas, interpelación y responsabilidad se promueven recíprocamente en la enseñanza y en la práctica de una Filosofía para niños en la que los pequeños, al hacer de su discurso el vehículo y el domino expresivo de su propio pensamiento vivo, dan lugar a un espejo por el que la sociedad bien puede contemplar su propio rostro torcido y su absoluto desconocimiento de sí. La mirada de los niños es la inocente pupila por la que la sociedad a la vez que se reconoce a sí misma, se ve llamada a asumir la responsabilidad y el deber inmemorial de un servicio que sería fuente de una justicia, que le otorgaría al conjunto de la sociedad misma una recta humanidad.

Los niños se preguntan y le hacen preguntarse a la sociedad moderna, democrática y comunicativa: ¿por qué en un país en el que la mayor parte de la gente es morena, las telenovelas y los medios de comunicación en general muestran actores y personajes de tez blanca y de ojos claros, excepto cuando hacen de sirvientes?

Una sociedad racista como la nuestra, encuentra en la Filosofía para niños el espacio para reconocer el odio y el desprecio que la articula, y la baja autoestima que es la pauta capital de la construcción de identidades individuales y colectivas.

La Filosofía para niños da efectivo cumplimiento a su dimensión formativa, en la medida que interpela a la sociedad adulta en relación al horizonte ‘de-formativo’ en el que sitúa a la juventud y a la infancia, reclamándole una respuesta ante lo intolerable: ‘Es difícil aguantar lo que pasa en las telenovelas’. La filosofía para niños se constituye como crítica del orden social, en la que la sociedad misma descubre que la información y la comunicación produce monstruos,

y que la belleza y la armonía que debieran tutelar la construcción del carácter y la propia identidad, es sustituida por grotescos patrones estéticos, patrocinados por alguna firma televisiva.

A estas alturas del ecocidio planetario, la corrupción generalizada y las ilimitadas formas de esclavitud que nos asisten, la Filosofía para niños aparece casi como un capricho de ciertos académicos e intelectuales, preocupados por la formación de las nuevas generaciones. ¿A quién le puede interesar la formación de la juventud, ante el éxito avasallador de la telefonía digital que hace del internet el horizonte fundamental que tutela nuestras formas de hacer experiencia? ¿Quién podría valorar en su justa medida la pertinencia de la formación de los niños y los jóvenes, ante el triunfo contundente de una economía global que tiene como regla la concentración y la privatización de la riqueza, y la socialización de la miseria? Quizá la Filosofía para niños, en el marco de nuestra sociedad contemporánea, pudiese ofrecernos una utopía: que la sociedad y sus instituciones –iglesias, gobiernos de diverso signo, medios de comunicación, universidades, padres de familia, etc.– encontrasen en la reflexión de los pequeños una mirada para reconocerse a sí mismos, y hacer de ese valiente reconocimiento el principio de una vida filosófica, una vida de autoexamen y servicio, por la cual, como Sócrates y Lévinas señalan, la vida misma mereciese la pena ser vivida.

Así, los niños serían nuestros maestros, las gentes buenas que aún pudieran acoger los gobiernos y diversas instituciones entenderían el sentido y la importancia de la enseñanza de la filosofía, y la humanidad encontraría en el conocimiento de sí como servicio al Otro, la vía para recuperar la dignidad perdida.

REFERENCIAS

- Bailhache, G., *Le sujet chez E., Lévinas: fragilité et subjectivité*, Presses de France, París 1994.
- Bergson, “Del planteamiento de los problemas”, en *El pensamiento y lo moviente*, por, 1988.
- Dussel, E., E., *Lévinas y la filosofía de la liberación*, Bonum, Buenos Aires, 1974.
- Fernández Agís, Domingo, “Tiempo, política y hospitalidad. Una reflexión desde Derrida y Lévinas”, *Isegoría*, 40, 2009.
- González, Juliana, “Sócrates y la praxis interior”, *Teoría*, 1, 1, UNAM, 1980.
- González, Juliana, *El Ethos, destino del hombre*, UNAM, FCE, 1996.
- Hülsz Piccone, Enrique, “Sócrates y el oráculo de Delfos”, *Teoría*, 14-15, UNAM, 2003.
- Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- López, Antonio Edgar, “Derechos humanos como derechos del otro en Lévinas”, *Cuadernos de Filosofía*, 31, 103, 2010.
- Platón, *Apología*, en *Obras Completas*, Sudamericana, Bs. As., 1956.
- Platón, *Fedro*, en *Obras Completas*, Sudamericana, Bs. As., 1956.

Notas

- Cfr., González, Juliana, ‘Sócrates y la praxis interior’, *Teoría*, 1, 1, UNAM, 1980, p. 57: “El saber moral (la virtud o *areté*) no puede ser conocimiento adquirido del exterior; no es ‘enseñable’, sino que requiere ser alumbrado, literalmente ‘concebido’, por el hombre mismo como acción interior que ‘da a luz’ la verdad propia, el bien propio (*autos*). Sabiduría es autenticidad.”
- Platón, *Apología*, Sudamericana, Buenos Aires, 1956, p. 100.
- González, Juliana, Juliana, “Sócrates y la praxis interior”, *Teoría*, 1, 1, UNAM, 1980, 56: “Se trata, de ver

(*theorein*) lo que somos, de captar una realidad en sí misma y por sí misma, desprendiéndonos de todo prejuicio y de toda necesidad que precondicione y empañe o falsee la visión. Y se requiere ciertamente de un acto de radical *andreaia*, de valentía para la verdad, sobre todo si se trata de la verdad sobre sí mismo. El conocimiento es ya una praxis, una virtud moral del alto rango, como la *andreaia* u ‘hombria’: el valor del veros en lo que realmente somos”.

Los dibujos y los textos de los niños que presentamos son resultado de la realización de Talleres de Filosofía para niños, articulados en sendas comunidades de diálogo. Dichas comunidades de diálogo tienen en el ejercicio de la mayéutica socrática su principio. En relación con nuestra fundamentación y concepción de la Filosofía para niños cfr: www.lafilosofiaaparainos.com.mx

Cfr., López, Antonio Edgar, ‘Derechos humanos como derechos del otro en Lévinas’, *Cuadernos de Filosofía*, 31, 103, 2010, p. 110: “La obra levinasiana es un legado que la filosofía debe hacer suyo en contextos en que muchos seres humanos se afirman sobre otros y se entregan a la guerra justificando el exterminio de otros seres en aras de un futuro mejor, del cual sólo se tiene como evidencia la sangre, la muerte, el dolor y el desconsuelo. Muchos seres humanos, y no humanos también, necesitan que pospongamos la afirmación de nuestro propio ser para que puedan seguir siendo y para permitirnos existir como responsabilidad. Esa es la relevancia que tiene hoy el pensamiento de Emmanuel Lévinas en torno a los derechos humanos.”

Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2011, p. 108.

Cfr., Fernández Agís, Domingo, ‘Tiempo, política y hospitalidad. Una reflexión desde Derrida y Lévinas’, *Isegoría*, 40, 2009, 198: “En cierta forma, la hospitalidad parte de un decir sí al otro, pero también, ‘si es el otro único que puede decir sí, el ‘primer’ sí, la acogida es siempre acogida del otro’. Esa mutua afirmación sin condiciones, que es el presupuesto esencial de la hospitalidad, conlleva una forma de acogida que no puede darse sin aceptación de la diferencia y el reconocimiento, en consecuencia, de la singularidad humana del otro. Se establece de este modo una relación cuyo fuerte basamento ético ha de imponerse a cualquier otra consideración de naturaleza jurídica o de oportunidad política.”

En relación con la cuestión del planteamiento de

los problemas, como momento fundamental de la reflexión filosófica cfr., Bergson, PM, ‘Del planteamiento de los problemas’, 1292, 51: “Otro tanto sería decir que toda verdad es ya virtualmente conocida, que su modelo está depositado en los papeles administrativos de la ciudad y que la filosofía es un juego de *puzzle* en el que se trata de reconstruir, con algo que la sociedad nos suministra, el dibujo que no quiere mostrarnos. A lo mismo equivaldría asignar al filósofo el papel y la actitud del estudiante que busca la solución y pretende obtener con una mirada indiscreta, a la vista del enunciado, en el cuaderno del profesor. Pero la verdad es que se trata, tanto en filosofía como en cualquier otra parte, de encontrar el problema y por consiguiente de plantearlo, más todavía que resolverlo. Porque un problema especulativo queda resuelto desde el momento que está bien planteado. Entiendo por ello que existe solución, aunque pueda permanecer oculta y, por decirlo así, recubierta: falta sólo descubrirlo. Pero plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar.”

Cfr., Fernández Agís, Domingo, ‘Tiempo, política y hospitalidad. Una reflexión desde Derrida y Lévinas’, *Isegoría*, 40, 2009, 196: “La relación con el otro estaría, pues, ubicada en la base de la constitución de la subjetividad. Los procesos que conducen a la subjetivación serían, a juicio de Lévinas, movimientos en los que la relación con el otro está siempre presente. La apertura al otro queda así establecida como experiencia radical.”

Cfr., Hülsz Piccone, Enrique, “Sócrates Y el oráculo de Delfos”, *Teoría*, UNAM, 14-15, 2003. En este texto Enrique Hülsz hace expresos los nexos entre la ética y la epistemología socrática mediante un análisis de la función del oráculo de Delfos en la *Apología*, donde precisamente el mandato del autoconocimiento ocupa un lugar capital: “Simplificando un poco, diría que el corazón del “problema Sócrates” –al menos restringiéndonos a Platón– es la *Apología*, en cuyo argumento desempeña una función central el episodio del oráculo. Mi propósito es enfocar la significación histórica del pasaje, que tiene que ver con la idea misma de filosofía, concebida en términos marcadamente epistémicos. Mi interpretación asume que el pasaje del oráculo (20c-23c) es un microcosmos singular en el que se expresa la idea platónica de filosofía como autoconocimiento”.

DE MARX A BENJAMIN

Anatole Anton

Michael Löwy, *On Changing the World: Essays in Political Philosophy from Karl Marx to Walter Benjamin*. Chicago: Haymarket Books, 2013. 215 pp. \$19.00, paperback.
ISBN: 978-1-60846-189-9

Kovel, Joel and Löwy, Michael, "An Ecosocialist Manifesto", *The International Endowment for Democracy*, September, 2001. http://www.iefd.org/manifestos/ecosocialist_manifesto.



Consejo para la Acreditación de Programas Educativos en Humanidades

www.coapehum.org

Calle 26 Oriente No. 1614
Col. Los Altos de San Fco.
Xonaca, C.P. 72280
Puebla, México.



El libro de Michael Löwy que sometemos a análisis, es una revisión, actualización y edición ampliada de una colección de ensayos que fue originalmente publicada con el mismo título en los noventa (p.xiii). El Manifiesto que discutiremos más adelante, proviene de un seminario que tuvo lugar en la Universidad de Vincenns, cerca de París, en el mes septiembre de 2001. De la misma forma que los ensayos "escritos en diferentes momentos desde los años 70 hasta hoy" (p.xiii) contienen importantes revisiones y actualizaciones, la nueva edición de OCTW contiene cuatro ensayos adicionales dirigidos a ampliar y profundizar "la renovación del pensamiento marxista y la imaginación revolucionaria" (p.11). La palabra clave es aquí "renovación". En el espíritu de la "Onceava Tesis sobre Feuerbach", el libro propone no meramente una interpretación sino una participación activa en la transformación del mundo. En efecto, el libro hace notar algunas de las vías en que el proceso de renovación socialista ha sido constante, si bien incompleto, desde los tiempos de

Marx. Como Löwy sostiene, el socialismo es únicamente defendible como un programa que ha inspirado las luchas emancipatorias de las víctimas del capitalismo y del imperialismo por uno y medio siglos. Este socialismo "viviente" no solamente es de vital interés sino, de acuerdo a Löwy, permanecerá de vital interés mientras la opresión y la explotación existan. A lo que normalmente se hace referencia como la muerte del socialismo entonces, no se refiere a un socialismo auténtico, en la interpretación de Löwy, sino a su caricatura burocrática. Tan existe el socialismo como tal, que es el resultado de los movimientos políticos y sociales y de las luchas encarnadas en el difícil arte de remar en contra de la corriente (p.xiv).

Los proyectos de renovación marxista tristemente han terminado o bien en derrota o bien fundiéndose con explicaciones positivistas, anti-dialécticas o deterministas del proceso histórico. En los ensayos de Löwy incluidos en este libro, encontraremos un gran número de indicios de los esfuerzos de renovación socialista: Luxemburgo, Parvus,

Lukács, Bloch, Labriola, Baran, Korsch, Marcuse, Goldmann, Boff, Mehring, Pannekoek, Lenin, Bujarin, Gramsci, Camilo Torres, Mariátegui, entre otros. Sin embargo, hay dos figuras cuya obra, como sugiere Löwy, nos llevan al corazón de la renovación del marxismo. La primera de estas es Walter Benjamin (especialmente en la crítica de Benjamin de la filosofía del progreso en sus "Tesis sobre filosofía de la historia"). La segunda figura es la León Trotsky quien nos lleva al centro de los temas alrededor de la renovación marxista, pero por una ruta diferente. En efecto, Löwy se refiere a la teoría trotskista de la revolución permanente como una gran "rebelión no ortodoxa contra el evolucionismo de la Segunda Internacional" (p.130) así como "uno de los más increíbles avances políticos en el pensamiento marxista al inicio del siglo veinte (p.209) y que apunta al carácter necesariamente internacional del proceso revolucionario. La "teoría de la Revolución Permanente", en la interpretación de Löwy, resulta ser la brillante anticipación de las "Tesis de Abril" de Lenin.

La religión y la renovación socialista

La cuestión de cómo interpretar el pensamiento de Marx se convierte en determinar no solamente lo que está vivo y lo que está muerto en su pensamiento sino también lo que emerge en el proceso teórico e histórico. La lucha política después de todo amplía la referencia al "socialismo" tanto extensivamente (amplitud) como intensivamente (profundidad). En efecto, Löwy dedica una larga y cuidadosa discusión al capítulo cinco de OCTW ("Los marxistas y la cuestión nacional) tal y como la encontramos, por ejemplo, en la clásica oposición sobre asuntos de política exterior entre Lenin y Woodrow Wilson después de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, temas de renovación

son especialmente importantes cuando se considera el lugar de la religión en la teoría social crítica. Vemos por ejemplo que con el advenimiento de la teología de la liberación en América Latina; con la influencia presente del mesianismo judío en la obra de Walter Benjamin; con la atención de Weber en la "ética protestante" y las diferentes formas en que el capitalismo mismo puede ser descrito como una religión; con la popularidad intelectual de Tolstoi y Nietzsche en el siglo XIX; con Bachofen y la concepción de la naturaleza como una madre generosa, el entendimiento marxista de la religión ocupa un lugar más central en la teoría y práctica marxista del que previamente había tenido. Durante su propio proceso de transformación marxista, el joven Marx se ocupó de la necesidad de reflexionar acerca del sufrimiento religioso que es "al mismo tiempo una expresión del sufrimiento real y una protesta en contra del sufrimiento real". Como es bien sabido, Marx habló de la religión como "el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo cruel, el alma de circunstancias desalmadas [...] el opio del pueblo". Es con frecuencia ignorado que en 1843 cuando la frase fue inicialmente usada, el opio era un medicamento "de venta libre". Todavía no devenía instrumento de dominación colonial del cual Lenin y sus seguidores hicieron el diagnóstico de la mitad del siglo XIX sobre China. Era fundamentalmente considerado un analgésico.

Entender la renovación marxista implica tener en cuenta que antes de 1845, Marx fue un hegeliano de izquierda influido por Feuerbach, mientras trataba de encontrar una base ontológica para su teoría crítica de la religión. Marx extendió su crítica de la religión a una crítica del Estado para entonces seguir con una crítica de la economía política (*Manuscritos económico-filosóficos*

de 1844). En efecto, la mayor parte de su energía fue enfocada a lo largo de su vida a desarrollar su crítica de la economía política y por tanto, nunca tuvo tiempo de volver a su prometedora crítica de la religión y del Estado. A pesar de su análisis de acontecimientos como las guerras campesinas en Alemania, la crítica de la religión que bien pudo haber sido la culminación de su teoría, permaneció sin desarrollar. En efecto, la renovación socialista no ha ocurrido todavía. La ausencia de una teoría crítica de la religión completamente desarrollada terminó por ser especialmente dañada en el siglo XX cuando la teoría de izquierda se movió en una dirección científica y positivista y tendió a relegar tópicos religiosos a la esfera de un retraso anti-científico. Profundizar en las dimensiones religiosas del marxismo entonces termina por ser una parte de la comprensión de la renovación marxista. Podemos extraer elementos de la obra realizada en el siglo veinte, por ejemplo, de los trabajos de Ernst Bloch y Lucien Goldmann. Estos elementos deben entonces ser re-estructurados para el proyecto de renovación del siglo XXI y en esta renovación encontramos una enorme batalla en proceso: la lucha que libra la teología de la liberación en América Latina. Ecos de esta lucha pueden ser escuchados en las palabras del sacerdote colombiano Camilo Torres, cuando, en 1966, poco antes de su muerte en la lucha armada, afirmaba que no ser revolucionario en América Latina era un *pecado mortal*. Para Löwy, el punto clave de la teología de la liberación es, siguiendo la doctrina cristiana, dar un estatus especial, normativo y ontológico, al pobre. Entenderlo como agente de cambio. Debemos tomar en cuenta a la iglesia-de-los-pobres, y al Dios-de-los-pobres al demandar una profunda transformación de la iglesia-en-solidaridad-con-los-pobres.

Lejos de ser demandas meramente teóricas, Löwy nos demuestra cómo, de hecho, estas demandas se traducen en comunidades de base y organización política. Además, explica que "anteponer la base de la iglesia a su jerarquía conservadora ya no es suficiente, especialmente cuando un gran número de obispos han declarado su solidaridad con los movimientos populares" (p.23) La renovación está ya en el orden del día. "Es tiempo que los marxistas se den cuenta que algo nuevo está pasando", nos dice Löwy (p.23) Nuestro problema es ahora desenredar la doctrina cristiana de la renovación marxista. Una nueva síntesis está naciendo. La gente pobre en América Latina "no son ya más esencialmente objetos de caridad sino sujetos de su propia liberación" (p.32) Desde un punto de vista teológico, Cristo se encuentra reencarnado en los pobres crucificados de hoy. Estamos entonces hablando aquí de un concepto más amplio que el de clase trabajadora; estamos hablando de las clases explotadas, de las razas despreciadas y de las culturas marginalizadas de América Latina en una gran unidad. El término salvadoreño "*pobresario*" ha sido creado para este propósito pero esta divergencia es más aparente que real. Como Löwy insiste, este término en realidad corresponde a la situación de América Latina donde uno encuentra, en la ciudad y en el campo, una enorme masa de gente pobre –desempleada, semi-empleada, temporal, vendedores callejeros, gente marginal, prostitutas, etc.– quienes están excluidos del sistema productivo formal. "En otras palabras" –nos dice Löwy– "la lucha de clases marxista, no solamente como un instrumento de análisis sino como una guía para la acción, se convierte en una característica esencial de la nueva Iglesia de los pobres" (p.33) Los movimientos social, político, cultural y religioso confluyen como una

nueva forma de lucha de clases religiosamente motivada.

Romanticismo revolucionario y renovación socialista

En este recuento de Löwy, este movimiento de los pobres revela nuevas formas de discurso opositor. Lo que emerge es una crítica romántica del capitalismo, una crítica para la cual Löwy propone el nombre de "romanticismo revolucionario". A diferencia de otros romanticismos, el romanticismo revolucionario no se encuentra primariamente enraizado en la nostalgia por un pasado pre-revolucionario. Rechaza las ilusiones de un retorno al pasado comunal o a la reconciliación con el capitalismo actual buscando en cambio una re-apropiación de valores y solidaridades mantenidas en el pasado para un post-capitalismo futuro. En este mismo sentido habló Lukács en ciertas fases de su desarrollo de "La época de oro del pasado que ilumina el camino del futuro". La importancia del re-descubrimiento de la dimensión romántico-revolucionaria del marxismo y el enriquecimiento de la perspectiva socialista del futuro con la herencia perdida del pasado pre-capitalismo debe ser clara (p.11). Piénsese por ejemplo, en las historias de Robin Hood y Ned Ludd. Estas historias no solo se reafirman a sí mismas continuamente, sino que también desafían los métodos de producción y las formas de consumo de las sociedades capitalistas. Dichas historias encuentran una vía hacia las dimensiones romántico-revolucionarias del marxismo. Y por ello, deben destacarse en la comprensión de los valores comunales "sumergidos desde el advenimiento del capitalismo" en las "aguas glaciales de los cálculos egoístas". Solamente de esta manera reflejarán "el proyecto de una negación absoluta del orden social existente" (139). Como

ocurre con el nuevo lugar de la religión en la teoría marxista, mencionada arriba, el lugar del arte también se encuentra abierto a un examen de renovación. La estética, como en el caso de la religión, se convierte en una disciplina intelectual. El arte es investigado filosóficamente en la medida en que se compromete con la emancipación de la sensibilidad, la imaginación y la razón. El arte deviene de un modo de transformación de la nostalgia sobre el pasado a una "esperanza desesperada" por una "sociedad futura radicalmente nueva. Löwy es entonces virtualmente único en asegurar que el auténtico marxismo requiere romanticismo y más generalmente requiere lo que Marcuse refirió como "una dimensión estética". En consecuencia, Löwy sigue a Benjamin respaldando una concepción revolucionaria del arte, una concepción por medio de la cual el arte se encuentra a sí mismo en la lucha por el dominio de las relaciones entre la naturaleza y la humanidad (p.184).

El manifiesto ecosocialista y la renovación socialista

En 2001, Löwy (junto a Joel Kovel) produjo un breve manifiesto (titulado apropiadamente "Un Manifiesto Ecosocialista"¹) que claramente ejemplifica el romanticismo revolucionario y la noción lukácsiana de "La época de oro del pasado que ilumina el camino del futuro".² El pasado considerado en este caso fue el socialismo mismo y el futuro, al cual apunta, es lo que queremos llamar "ecosocialismo". El capital es todavía visto como trabajo cosificado pero solamente como un camino de piedras hacia una completa redefinición (ecológicamente sólida). En forma similar, la democracia ecológica debe ser considerada en contraste dialéctico con el control democrático sobre las fuerzas capitalistas y las relaciones de producción.

Anatole Anton

De Marx a Benjamin

En efecto, Löwy y Kovel establecen inequívocamente que "Las crisis de la ecología y aquellas de la descomposición social están profundamente relacionadas y deben ser vistas como diferentes manifestaciones de las mismas fuerzas estructurales".³ También afirman que "el sistema capitalista actual no puede regular y mucho menos superar la crisis que él mismo generó. No puede resolver la crisis ecológica porque para hacerlo se requiere poner límites a la acumulación, una opción inaceptable para un sistema predicado sobre la regla "crecer o morir".⁴ Por tanto Löwy y Kovel argumentan que en una forma diferente el dilema que enfrentamos es el heredado de Rosa Luxemburgo: socialismo o barbarie. Barbarie aquí, sin embargo, deviene un concepto ecológico. Ambos, socialismo y barbarie son redefinidos a la luz de nuestra más reciente comprensión (y luchas en contra de) la emergencia histórica de las tendencias anti-ecológicas del capitalismo (véase por ejemplo el llamado *Fracking**). Debemos saber que el socialismo que estamos discutiendo como ecosocialismo mantiene sus fines emancipatorios y rechaza los débiles propósitos reformistas de la socialdemocracia y las estructuras productivistas de las variaciones burocráticas del socialismo. Dicho socialismo insiste en el libre desarrollo de los productores y en la superación de la división entre los productores y los medios de producción. En otras palabras, el ecosocialismo insiste en la redefinición tanto del pasado como del futuro de la producción socialista en términos ecológicos. El fin es la transformación de las necesidades y un profundo cambio hacia lo cualitativo, alejado de la dimensión cuantitativa de las relaciones sociales. Desde el punto de vista de la producción mercantil, esto se traduce como una valorización de los valores de uso sobre los valores de cambio y de los valores de uso

profundos sobre los superficiales que resultan de los giros serpentinos del desarrollo capitalista, del "consumismo" o lo que se denomina como "crecimiento" (piénsese en el automóvil, por ejemplo). El análisis de Löwy y Kovel da un significado político a nuestras luchas: "Las crisis de nuestro tiempo pueden y deben ser vistas como oportunidades revolucionarias que es nuestra obligación afirmar y producir".⁵ Esta es la voz del romanticismo revolucionario por medio del cual el pasado es visto a la luz del camino hacia un nuevo futuro. Esto está relacionado con la insistencia de Löwy y Kovel de que nuestra oposición "es a la internalización del fatalismo que sostiene que no hay alternativa posible al orden mundial capitalista".⁶ El romanticismo revolucionario, en cambio, llama a una nueva clase de discurso, "una clase de discurso que deliberadamente niega el actual estado de ánimo de compromiso ansioso y aquiescencia pasiva".⁷ En otras palabras, debemos aprender cómo hablar los unos con los otros en formas nuevas y profundas. Temas retóricos como estos pueden enmascarar frecuentemente un profundo fatalismo. Como dijo el poeta George Oppen: "Debemos hablar ahora. Miedo/es miedo. Pero nos abandonamos uno al otro".⁸ Mas allá de temas retóricos hay una cuestión de valor, "una cuestión no de un retorno al pasado pre-histórico sino de la posibilidad de proponer una nueva armonía entre la sociedad y el medio ambiente natural" de alcanzar una reconciliación con la naturaleza.⁹

Walter Benjamin y la renovación socialista

Las tesis "sobre el concepto de historia" de Walter Benjamin retoman el problema entero de la renovación socialista de un modo sorprendentemente audaz y por vías originales. Sin abandonar la problemática del materialismo histórico de Marx, Benjamin transforma dicha problemática en

un conjunto de cuestionamientos sobre los supuestos fundamentales de la teoría crítica. Quizá el más familiar de estos cuestionamientos tiene que ver con el concepto de revolución mismo. Así, en un conocido pasaje, Benjamin nos hace reflexionar sobre las respuestas a los problemas del freno de emergencia y de las posibilidades de la "esencia humana".

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial, sin embargo, quizá es de otra manera muy distinta. Quizá las revoluciones son un intento de los pasajeros del tren –a saber la raza humana– de activar el freno de emergencia (p.186).

Por su parte, Benjamin sugiere que la locomotora podría dirigirnos hacia una catástrofe, un choque o desastre de algún tipo. La necesidad de un asimiento colectivo a un freno de emergencia genera cuestiones profundas sobre la falta de control y responsabilidad (social, económica, política, cultural) que están implicadas en nuestra situación. Si la revolución se va a concebir como una obtención real del control y del auto-control, tendríamos entonces que renunciar a las formas ordinarias –especialmente en forma tecnológica– en las que la revolución ha sido imaginada (p.186). En palabras de Löwy, "necesitamos una visión más radical y profunda de lo que es una revolución. No solo es cuestión de cambiar las relaciones de producción, las relaciones de propiedad, sino la estructura misma de las fuerzas de producción, la estructura de los aparatos productivos". Löwy desarrolla esta cuestión de un modo casi leninista. Los trabajadores, nos dice, necesitan "crear una clase diferente de poder". El sistema capitalista tiene que ser "si bien no destruido, si radicalmente transformado" (p.186) Ejemplos de estas

clases diferentes de poder se encuentran ya al alcance de la mano. Como Löwy puntualiza, por ejemplo, algunos ecosocialistas hablan de "comunismo solar" encontrando una afinidad electiva entre la energía del sol y el socialismo. Las discusiones del "diálogo de la paz" hacia el final de la Guerra Fría también tuvieron algunas de estas cualidades pasajeras. En cualquier caso, la contribución de Benjamin es sobre todo mostrarnos la necesidad de una profunda crítica al progreso tecnológico. En efecto, en la medida en que Benjamin desarrollaba su pensamiento se alejaba progresivamente, siguiendo a Fourier y Marx, de lo que consideraba como el lado repulsivo del capitalismo y se dirigía de manera creciente hacia un llamado por "la interrupción crítica de una evolución que conduce a la catástrofe" (p.178) La tarea de entender la necesidad de un marxismo claramente anti-tecnológico recae en Benjamin. En general, los teóricos socialistas no han visto el lado destructivo del desarrollo tecnológico aun cuando "hay una amenaza continua que va desde los himnos de glorificación saintsimonianos de la industria hasta la ilusión socialdemócrata moderna que se concentra solo en las ventajas del desarrollo tecnológico. Benjamin creyó que en el presente, el poder y la capacidad de las máquinas estaban mucho más allá de las necesidades sociales y que "la energía que la tecnología desarrolla es destructiva –sirviendo sobre todo para la perfección técnica de la guerra". (A lo que nosotros podríamos agregar en el presente la referencia a la perfección tecnológica de las prisiones). Estos puntos de vista fueron expuestos en 1940, sin embargo, su aplicabilidad se ha incrementado con el tiempo. Permítaseme concluir esta discusión de Benjamin con la referencia a la idea de que nuestro problema podría ahora ser llamado

el problema de la "Hipermodernidad". Nos enfrentamos al tema de si el progreso desahogado (o crecimiento económico) a través de vías tecnológicas genera más daño que beneficio. Benjamin vio este problema claramente pero sus seguidores han hecho poco progreso en hacer avanzar nuestro entendimiento de estos temas más allá de la propia discusión de Benjamin del verdadero fin de su vida en "el concepto de historia".

Trotsky y la renovación socialista

La clave del libro de Löwy es su defensa del proyecto de una renovación marxista. Sin embargo, los diversos capítulos y las líneas de argumentación en el libro se concentran en dos claramente distintas y diferentes concepciones de renovación de la concepción marxista de revolución. La pregunta para nosotros es entonces: ¿la concepción de Trotsky de revolución es consistente con la de Benjamin? Mientras Benjamin habla (si bien metafóricamente) de un "freno de emergencia" activado entendido como la dirección de la revolución, Trotsky es famoso, por otro lado, justamente por su teoría –propuesta primero en 1906– de la revolución permanente o ininterrumpida. Al proponer la idea de revolución permanente, Trotsky rechaza como no dialéctica la rigidez de la idea misma de que una nación tiene que pasar por una etapa democrática liberal para lograr el siguiente escalón al socialismo. En el mismo sentido dialéctico habla de un "desarrollo democrático de la revolución socialista" de la emergente hegemonía del proletariado y de la necesidad de lograr el poder hegemónico. Yo creo que Löwy es original al notar la influencia de una generación temprana de la segunda internacional socialista, particularmente Antonio Labriola, sobre la oposición de Trotsky al "culto del manual" y más generalmente

su oposición al formalismo y al positivismo (p.210). El movimiento por la democracia, de acuerdo con Trotsky, solamente empieza a convertirse en socialista en el proceso de la lucha. ¿Qué tiene que ver esto con el freno de emergencia de Benjamin o con la desproporción entre el poder de las máquinas y las necesidades sociales? Trotsky teorizó la posibilidad de transformación democrática en la revolución socialista proletaria en un proceso permanente (ininterrumpido). ¿Cómo se encuentra esto conectado con la crítica de Benjamin de lo que nosotros llamamos progreso?

Creo que estas son cuestiones importantes.

Inclusive un autor tan erudito y agudamente crítico como Löwy deja estas cuestiones sin respuesta. Puede ser que la respuesta tenga que ver con lo que Löwy y Kovel llaman la paradoja de Gramsci: el hecho de que estamos viviendo en un momento gramsciano, "un tiempo en que el viejo orden está muriendo... mientras el nuevo no acaba de nacer".¹⁰

(*) *Fracking* es una técnica de fracturación del subsuelo inyectando millones de litros de agua mezclada con sustancias químicas, con el propósito de liberar gas. (Nota del traductor).

Traducción al español por Gabriel Vargas Lozano y Ernesto Vargas Gil.

1 Kovel, Joel and Löwy, Michael, "An Ecosocialist Manifesto", The International Endowment for Democracy, September, 2001. http://www.iefd.org/manifestos/ecosocialist_manifesto.php#

2 Lukács on Dostoyevsky.

3 Kovel and Löwy, p. 2.

4 Kovel and Löwy, p. 4.

5 Kovel and Löwy, p. 4.

Kovel and Löwy, p. 1.

Kovel and Löwy, p. 4.

George Oppen: *Selected Poems*, Edited with an introduction, by Robert Creeley (New Directions, New York, 2003).

Kovel and Löwy, p. 4.

Kovel and Löwy, p. 1.

Luis Villoro (1922-2014)

La revista *dialéctica* lamenta profundamente el sensible fallecimiento del Dr. Luis Villoro, uno de los más importantes filósofos de habla hispana y colaborador y amigo de nuestra revista, el 5 de marzo de 2014 en la ciudad de México.

EL BUEN VIVIR Y LA CENTRALIDAD DE LA VIDA¹

José Ramón Fabelo Corzo²

El concepto "Buen Vivir" comienza a ser bastante recurrente sobre todo en el contexto latinoamericano. Anclando sus raíces en la cosmovisión ancestral de pueblos como el quichua ecuatoriano ("sumak kawsay") o el aimara boliviano ("suma qamaña"), el concepto ha pasado a formar parte de las más recientes constituciones aprobadas en Ecuador y Bolivia, sirviendo en ellos como eje aglutinador de importantes procesos de cambio que en estos países tienen lugar. En tal sentido el Buen Vivir se ha erigido en una especie de ideal de convivencia del ser humano con la naturaleza y, en un sentido más genérico, en una suerte de proyecto alternativo descolonizador respecto del mundo capitalista depredador y colonizador de la vida, proyecto que entraña no sólo un modo distinto de relacionarse con lo natural, sino también una manera diferente de organizarse socialmente.³

Este modo alternativo de relación y de organización tiene precisamente como signo distintivo la centralidad de la vida. Planteado así el asunto, el problema que sugiere el título de este trabajo parece tener una respuesta obvia. A la pregunta por el lugar que ocupa la vida en un proyecto como el del Buen Vivir, la respuesta sólo puede ser una: un lugar central.

Mas esa obviedad es al mismo tiempo

problemática, sobre todo, por las disímiles posibilidades interpretativas de esa vida a la que el Buen Vivir le concede centralidad. ¿A qué vida nos referimos? ¿A la de unos cuantos elegidos? ¿A la de un grupo, una clase, una nación? ¿A la del ser humano en general? ¿A la de los animales? ¿A la de la naturaleza como sistema vivo, como ahora es frecuente escuchar? Si ponemos en el centro la vida en la naturaleza, ¿tenemos que sacar del centro la vida del ser humano? ¿Habrá que superar cualquier variante de antropocentrismo –a tono con muy usuales llamados que en tal sentido hoy se hacen por doquier– para garantizar la pervivencia de la naturaleza? ¿Está reñida esa inclinación del ser humano –a asumirse a sí mismo como centro– con la salvaguarda de otras formas de vida? ¿Es la centralidad de lo humano la causa histórica de nuestros grandes problemas de disociación con la naturaleza?

De antemano señalaremos que, en la reflexión que aquí compartiremos con el lector, pondremos en cuestión algunas ideas que son de uso común, que se han convertido en clichés epistemológicos o "ideas fuertes" del debate actual sobre la relación entre la naturaleza y la sociedad. Entre ellas y en asociación con las preguntas que acabamos de formular, someteremos a análisis crítico la noción –de por sí abstracta, pero asumida

de manera casi incuestionable— de que es necesario superar el antropocentrismo (todo tipo de antropocentrismo) para resolver nuestros problemas con la naturaleza.

Mostrar la endeblesz de tan abstracta formulación requiere ubicarnos en las condiciones predominantes del tipo de sociedad concreta que ha hecho nacer esta engañosa noción y evidenciar que la misma tiende a ocultar ideológicamente —sean conscientes o no de ello quienes la defienden— las verdaderas y más profundas causas del desencuentro humano con la naturaleza.

Si algo es cada vez más evidente es que la lógica por la que marcha la sociedad contemporánea está cada vez más reñida con la lógica de la vida y que, de seguir por el curso que vamos, la vida terminará por desaparecer, la de la naturaleza en general, pero también la del hombre en particular, incluso la de los llamados “elegidos”.

Y la razón es que la sociedad capitalista en la que habita la mayor parte de la especie humana basa su lógica en la maximización de la ganancia, en la acumulación continua e incontrolada. Eso es algo que ya Marx nos advertía desde *El capital*: el capitalismo sólo puede existir a expensas de acumular, a costa de crecer; no humanamente, no necesariamente como vida, sino precisamente como capital,⁴ con el consecuente consumo de recursos naturales y vivientes que ello implica. Y si esa acumulación y ese crecimiento ocurren en los marcos de una biosfera que es de por sí limitada, que tiende más bien a decrecer —por la salinización de los suelos, el descongelamiento de los polos, el calentamiento global, la deforestación y otros factores—, pues entonces es evidente la contradicción irresoluble que tendencialmente posee tal sistema socio-económico con la vida y la naturaleza que la contiene. Más que cualquier otro argumento ideológico-político, es esta hoy la más fehaciente prueba de la finitud histórica del capitalismo. Al futuro de la sociedad humana se le cierran las alternativas: o se cambia hacia otro tipo de socialidad o se autodestruye como resultado del tipo de organización social que ha continuado siendo prevaleciente.

El capital es un producto humano, pero al mismo tiempo es una abstracción de lo humano que se le hace extraña y termina por enfrentarse. Esa idea está muy bien expresada en la noción de “enajenación”, “alienación” o “extrañación” en el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, pero también en el concepto de “fetichismo mercantil” desarrollado por el propio Marx en *El capital*.⁶ Siendo como son una creación del ser humano, las relaciones mercantiles capitalizadas se enajenan de su propio creador y terminan por controlarlo, dominarlo y llevarlo a su propia lógica acumulativa, adquiriendo ante él la impronta de un fetiche, un objeto de culto al que queda sometida la vida propia.

El capital es el producto de una lógica tan tanto perversa en la que lo humano termina por ser sólo pretexto, sólo algo externo y no su sentido último. Se produce para vender, para ganar y no para satisfacer las necesidades de la vida humana. Lo que predomina en los marcos de una producción mercantil capitalista es el valor de cambio —no por casualidad identificado por Marx con el trabajo abstracto— y no el valor de uso, resultado del trabajo concreto y vinculado a las necesidades reales de los seres humanos.⁷

Todo ello nos explica el porqué de la divergencia y, en última instancia y a largo plazo, la incompatibilidad que existe entre el capital y la vida, entre la lógica mercantil capitalista y la lógica vital. Y es que la razón instrumental⁸ no puede tener otro horizonte que el de convertirse en una sin-razón bio-lógica.

Si esto es así, entonces la causa última de nuestros problemas con la vida y con la naturaleza no radica en el antropocentrismo, no está en el hecho de que el hombre esté en el centro de la organización societal, sino en que lo esté el capital con su consustancial reproducción ampliada. Reproducción ampliada que no necesariamente presupone un mejoramiento de la vida y de sus condiciones de existencia, sino que responde —al margen de sus implicaciones humanas y/o naturales— a una lógica ciega, ajena a todo lo que no sea su propio incremento.

Si de algo carece el ser humano y su vida en una sociedad como la capitalista es precisamente de centralidad. En este mundo que habitamos hay cerca de 840 millones de hambrientos. ¿Podríamos decir que son ellos centro de algo?⁹ ¿Podríamos decir que la causa de nuestros problemas con la naturaleza consiste en la centralidad de esos muchas veces considerados como *seres humanos prescindibles*?¹⁰

Esto posee una importancia capital. Al no comprenderse correctamente la raíz del problema, puede no interpretarse de manera adecuada la esencia de su solución. Existe cierto ecologismo abstracto que propugna, como salida a los problemas medioambientales, el desplazamiento de la centralidad desde el hombre hacia la naturaleza. Ya no debe ser el ser humano el núcleo de nuestra atención, en lo adelante debe serlo la naturaleza. Y con ello, en apariencia, quedaría resuelto el problema. Con una postura así se tiende a evadir el tema del capitalismo y su insostenibilidad ecológica.

Bajo esta perspectiva el Buen Vivir sería sólo, a lo sumo, un asunto de concepción. Concibiendo a la naturaleza como centro estaríamos solucionado la cuestión o en el camino de lograrlo. Y no hay dudas de que el desarrollo de adecuadas ideas sobre

el cuidado del medio ambiente y de una mayor conciencia ecológica es importante. Pero la solución definitiva del problema tiene que ser práctica y no sólo de concepción, tiene que ser el resultado de una revolución de las condiciones materiales de producción y reproducción de la vida y no simplemente un cambio de perspectiva subjetiva, de conciencia y de cultura. De hecho, no es posible un cambio radical y definitivo de la subjetividad y de los imaginarios sociales si no cambian las circunstancias sociales que los producen.

Pedirle al ser humano que deje de asumir como centro es, cuando menos, insuficiente y, cuando más, un imposible. Es distraer su atención del asunto realmente esencial. Hay razón cuando se afirma y se muestra que somos los humanos, junto al planeta que habitamos, apenas una minúscula partícula en el universo y que, en tal sentido, sería un craso error considerar al hombre como el centro del mundo. Eso es verdad. Pero también es cierto que para sí mismo sí lo es y no puede no serlo. ¿Qué hacemos si tenemos hambre? ¿Qué hacemos si tenemos sed? ¿Pensamos en lo minúsculo que somos en el universo o procuramos saciar nuestra hambre y nuestra sed?

Somos seres autopoieticos¹¹ y, por tanto, egocéntricos. No tenemos por qué avergonzarnos por ello. Es ley de la vida que los seres vivos mantengan una relación egocéntrica con su medio. Nuestra principal misión autopoietica es mantenernos vivos a nosotros mismos. Por eso somos sensibles a nuestras carencias metabólicas: hambre, sed, dolor. En tal sentido, somos irremediamente antropocéntricos. El problema no es ese.

Lo que ocurre es que ese necesario antropocentrismo tiene que tener otra forma de expresión, además de la egocéntrica. Otra forma que identificamos como *genocéntrica*.¹²

El genocentrismo, el poner como centro a la proge, a la especie propia, es también un atributo universal de la vida. Instintos de los seres vivos como el de apareamiento, los maternales o paternales, que buscan la alter-reproducción de los individuos de la especie y que en ocasiones dan muestras de sacrificios supremos —como el de la araña *amaurobius ferox*, que se deja consumir viva por sus descendientes, o el del pingüino emperador que pasa hasta 120 días sin ingerir alimentos para garantizarle la vida a su cría—, evidencian que la centralidad de la vida en los seres autopoieticos se refiere no sólo a la vida propia de los individuos, sino también a la de su especie. En la naturaleza viva hay, por tanto, una combinación de inclinaciones egocéntricas y genocéntricas.

Los humanos no podemos ser una excepción en comparación con otras especies. También tenemos los dos tipos de inclinaciones. Sólo que en nuestro caso ambas tendencias, que como cualquier otro ser vivo también parten de nuestra propia constitución biológica, actúan mediadas por un complejo entramado de condicionantes sociales y culturales. La sociedad puede promover en los individuos que estos sean más egocéntricos que genocéntricos, o puede estimular, a la inversa, un predominio de los intereses genocéntricos que son, de hecho, los intereses sociocéntricos, es decir, los intereses de la sociedad, de lo genéricamente humano, de la humanidad.

El problema no estaría entonces en que somos antropocéntricos, sino en que somos excesivamente egocéntricos como resultado de vivir en un ámbito social que nos compulsa a serlo. La sociedad capitalista prácticamente obliga a todos a ser egoístas, porque el egoísmo es la expresión moral predominante de un sistema social que tiene como eje organizativo generalizado a la competen-

cia permanente de unos seres humanos con otros. Se compite para ganar más; pero no solo para ello, también se compite para sobrevivir. Toda competencia presupone que unos cuantos ganen y otros muchos pierdan y termina siendo un escenario obligado para los individuos que integran ese tipo de sociedad. Como señala Leonardo Boff, "en el orden capitalista, las personas tienden fácilmente, lo quieran o no, a volverse inhumanas y estructuralmente «egoístas», pues cada cual se siente urgido a cuidar primero de sus intereses y solamente después de los intereses colectivos".¹³

La construcción de una sociedad poscapitalista, que recupere para sí la filosofía del Buen Vivir y asuma la vida como su núcleo organizacional, debe otorgarle la debida prioridad a los intereses genéricos del ser humano y estimular en los individuos el despliegue de sus inclinaciones genocéntricas. Ello ha de lograrse, por supuesto, no a través de la supresión de las diferencias individuales ni la represión del ego, sino brindándole a este último un amplio diapason de posibilidades de realización que no contravengan, sino que por el contrario favorezcan, la vida de la especie.

En tal sentido, la conservación de un medio ambiente habitable para una especie que ha de garantizar no sólo la vida de sus actuales individuos vivientes, sino también la de las generaciones por venir, representa una insoslayable necesidad genocéntrica. Por esa razón, el genocentrismo reclama, a su vez, un *ecocentrismo*. Y ello es también ley universal de la vida. Todo ser vivo, además de ser ego y geno céntrico, es también ecocéntrico. Cualquier variante de vida es simultáneamente auto (ego y geno) eco organizada.

El ecocentrismo está asociado a la necesidad vital que representa la conservación del eco-sistema, más allá incluso de la vida

particular de la especie a la que el individuo pertenece. Y es que la conservación de la vida de otras especies representa una condición necesaria para la preservación de la vida de la especie propia. A nivel biológico esta tendencia ecocéntrica tiene también esta tendencia ecocéntrica tiene también mecanismos e instintos adecuados. El llamado equilibrio ecológico es posible precisamente porque cada especie, además de nutrirse de su eco-sistema, aporta a éste los ingredientes necesarios para que otras especies conserven también su vida.

Indirectamente pueden interpretarse estas aportaciones como tendencias genocéntricas, ya que la vida de cualquier especie particular sería imposible sin la preservación de la vida en general a nivel del eco-sistema con el que la especie en particular interactúa y a la que hace su propia contribución orgánica. Lo genocéntrico aparece aquí como el punto de unión de lo ego y lo eco céntricos.

Si a los humanos nos referimos, debemos concluir que no hay que dejar de ser antropocéntrico para ser ecocéntricos. Al contrario, ser ecocéntricos, es decir, asumir la centralidad de nuestro entorno, de nuestro hábitat, es la manera más plena de ser antropocéntricos. De lo que se trataría entonces es de realizar a plenitud esa tendencia natural de nuestra especie —como la de cualquier otra— a asumirse a sí misma como centro de las relaciones con su entorno. No hay nada más antropocéntrico que la preservación de la naturaleza, claro, siempre que en el centro de la relación sociedad-naturaleza se coloque ante todo a la especie y no al individuo egoísta y consumista que es resultado fundamental de la sociedad del capital.

Y precisamente, por ser el exacerbado egocentrismo un producto condicionado por el capital, un verdadero y consecuente proyecto de Buen Vivir debe entrañar, no

una erradicación del antropocentrismo, más sí una superación del capitalismo.

El antropocentrismo puede tener diferentes expresiones. La egocéntrica es sólo una de ellas, necesaria, pero que cuando es sobredimensionada (como dentro del liberalismo o del neoliberalismo y, en general, dentro del capitalismo) conduce a una negación de la naturaleza, de la vida y de lo genéricamente humano. Pero el antropocentrismo tiene expresiones, al mismo tiempo, ecocéntricas y genocéntricas. Y en tal sentido debe ser defendido. De hecho, no podemos pasárnosla sin él. La preservación de la especie presupone en los hechos la preservación de los individuos y del hábitat. De lo que se trata es de promover un modelo de vida social en el que individuo, sociedad y naturaleza tiendan a la coexistencia armónica y complementaria. El puente entre todo ello está en la vida que, como *autopoiesis* de individuos ego-geno-eco-organizados, sólo puede mantenerse como vida armonizando las diferentes dimensiones de su relación con el entorno.

Entre los argumentos que en no pocas ocasiones se esgrimen a favor de la factibilidad de una organización social no basada en la centralidad de la vida humana, sino en la de la naturaleza, se encuentran alusiones al carácter paradigmático que presuntamente en este sentido poseen ciertas experiencias precolombinas y de comunidades indígenas actuales. Y, ciertamente, entre ellas encontramos importantes lecciones sobre la posibilidad de una convivencia armónica de la sociedad con la naturaleza. Pero, en ningún caso, ello se hace a costa de renunciar a la centralidad de lo humano, sino precisamente a la inversa.

Si penetramos en la cosmovisión de esos pueblos, nos percatamos de que en todos los casos el respeto y cuidado de la *pachamama*

responde a un fin supremo: la salvaguarda de la vida propia, vista ante todo en términos comunitarios, es decir, genocéntricos. Existe indefectiblemente en el interior de esas cosmovisiones una conexión lógica apreciable entre la vida humana y la vida en (o de) la naturaleza. A la naturaleza se le exalta, se le glorifica, a veces incluso se le endiosa, precisamente por su valor para el ser humano.

Si los aztecas se consideraban a sí mismos como "hombres de maíz", si en su cosmovisión habían convertido este producto agrícola en una figura cuasi-divina y le habían asignado una diosa en particular —*Xilonen*—, si en relación con él establecían su calendario, hacían sus fiestas, practicaban su religión y libraban sus guerras, era por todo lo que el maíz significaba para la mantención y reproducción de su vida. No podían imaginar un mundo sin maíz porque todo en su existencia —y ante todo su propia vida— tenía que ver con él.

Incluso los sacrificios humanos —que tanta aversión generaron entre los conquistadores— tenían dentro de la cosmovisión azteca, y por paradójico que pudiera parecer, un sentido antropocéntrico, particularmente genocéntrico. Se hacían para ganar el favor de los dioses para la comunidad; se sacrificaba a unos para preservar el todo social. A todo aquello que, dentro de la naturaleza, era importante para su vida y no se podía dominar por esfuerzo propio, se le atribuía un control divino. Se les ofrecía a los dioses lo que supuestamente ellos necesitaban para que, en beneficio de la comunidad, hicieran uso de su poder sobre las fuerzas naturales que escapaban al dominio humano. "Muere el hombre, explicarían los sacerdotes aztecas, para que los exigentes dioses manden lluvias para las cosechas, o para que no las manden cuando no se pre-

cise de ellas, para prevenir terremotos o de tener una plaga".¹⁴ "Si la humanidad debía sobrevivir, el hombre tenía que rogar a los dioses que le permitiera seguir viviendo".¹⁵ Y esa era la manera en que, según su creencia, ello podría lograrse.

De manera más o menos análoga, los diferentes y así llamados "pueblos originarios" que exhiben una convivencia armónica con lo natural, incluidos aquellos de cuya cosmovisión se ha extraído el concepto de Buen Vivir, cuidan su relación con la naturaleza guiados no por un abstracto altruismo deshumanizado, sino como resultado de la identificación del bien natural con el bien estar propiamente humano.

En resumen, la legítima defensa de los ecosistemas y la necesidad de una reorganización social que estimule el ecocentrismo no requieren renunciar a la centralidad de la vida humana, sino que, por el contrario, la exigen como condición necesaria.

Otro prejuicio frecuente, muy vinculado aunque de signo un poco contrario a este que acabamos de analizar críticamente, es aquel que, revestido muchas veces de una apariencia de objetividad científica, asume que los seres humanos somos por naturaleza egoístas, sólo egocéntricos, y que, por consiguiente, o bien resulta inevitable nuestra propia destrucción junto a la del medio natural en que vivimos, o bien habría que esperar el milagro de una "mano invisible" (como arguyera el liberalismo clásico)¹⁶ que resolviera nuestros problemas genéricos, o bien, en todo caso, sería necesario torcer por vía educativa la predestinación natural que traemos al nacer de manera que nuestras vidas individuales puedan hacerse compatibles con la vida de otros humanos y de otras especies.

En el fondo se trata de lo mismo: no culpar al capitalismo (y en general a las

sociedades clasistas) por habernos hecho así; ahora se responsabiliza del egoísmo a la naturaleza, a nuestra naturaleza como humanos. Nótese que esta idea está íntimamente conectada, no por casualidad, con una de las más emblemáticas tesis del liberalismo y del neoliberalismo: que, en virtud del consustancial egoísmo humano, es el libre mercado —en el que cada agente participante busca exclusivamente su propio beneficio particular— el único modo natural de convivencia humana. En tal sentido sería el liberalismo la única teoría, análoga a las ciencias exactas, capaz de explicar y promover un tipo de organización social acorde a la naturaleza del hombre.¹⁷

Resulta poco lógico pensar que mientras que la naturaleza ha garantizado en todas las demás especies una combinación de conductas e instintos ego, geno y eco céntricos, que favorecen la sobrevivencia de los individuos, de la especie propia y de un entorno ecológicamente equilibrado, en el caso de los seres humanos extravíe ese principio y nos haya hecho sólo egocéntricos, genéticamente condicionados a ser la más egoísta de las especies, la única predestinada biológicamente a no atender ni a sus congéneres ni a su entorno. Se contradiría a sí misma la naturaleza si fomentara leyes evolutivas que trajeran como resultado la aparición de una especie destinada a propiciar su autodestrucción.

El sesgo ideológico de tal posición se pone en evidencia no sólo porque, contraviniendo la más elemental lógica argumentativa sobre el sentido de las leyes biológicas, tiende a naturalizar exclusivamente al egocentrismo, al egoísmo como su versión maximizada y a las relaciones mercantiles como su más genuina expresión social, sino también porque obliga —si es que se le toma como axioma incuestionable— a asumir al socialismo, a cual-

quier ideal social alternativo al capitalismo, al propio programa del Buen Vivir, como un proyecto anti-instintivo y anti-natural. Paradójicamente habría que romper con lo que la naturaleza manda para preservar a la propia naturaleza, para construir una sociedad que exista armoniosamente con ella.

Lejos de ello, la superación histórica del capitalismo, en lugar de concebirse como un proyecto antinatural, ha de asumirse como el medio para la realización plena de la naturaleza humana. Así lo pensaba Marx, para quien el comunismo representaría el reencuentro del hombre con su esencia, con su esencia como ser social, pero también como ser natural. En ese tipo de sociedad, nos dice el autor de los famosos *Manuscritos de 1844*, "el hombre se reencuentra completa y conscientemente consigo como un hombre *social*, es decir humano [...]. Este comunismo es humanismo por ser naturalismo consumado y es naturalismo por ser humanismo consumado. Él es la verdadera solución en la pugna entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución de la discordia [...] entre individuo y especie".¹⁸

Y a propósito de Marx, otro prejuicio del mismo signo ideológico del que acabamos de describir y criticar —aunque a veces defendido también por honestos intelectuales de izquierda—, es aquel que parte de la errónea afirmación de que el *Prometeo de Tréveris* no tuvo suficientemente en cuenta el tema de la naturaleza ni prestó atención al lugar central de la vida, sino que, por el contrario, su énfasis estuvo únicamente en el trabajo, en la producción y, en general, en las relaciones sociales económicas.

En particular, se somete a severa crítica la idea de Marx de que el desarrollo de las fuerzas productivas constituye la base fundamental de la sociedad y de su movimiento

histórico, y que es el freno al desarrollo de esas fuerzas productivas lo que empuja a la sociedad a la sustitución del modo capitalista de producción por uno nuevo que siga estimulando su crecimiento. Esta idea, asociada en Marx a su concepción materialista de la historia, habría perdido toda vigencia en una época signada por la necesidad de ponerle límites al crecimiento económico y que reclama, más bien, un decrecimiento productivo que haga sostenible la convivencia de la sociedad con la naturaleza. Ello sería la prueba palpable de la obsolescencia del marxismo, en general, y de su concepción materialista de la historia, en particular. En conclusión —se dice desde esta lógica de razonamientos— Marx ya no nos sirve para un proyecto alternativo como el del Buen Vivir.

Ciertamente, Marx vivió y pensó en términos generales un futuro deseable de la sociedad humana en una época en que todavía no eran del todo apreciables los límites naturales al crecimiento económico y, sobre todo, en tiempos en los que el fin del capitalismo se avizoraba como inminente y no extensible hasta siglo y medio después, como en realidad ha sido. Como todo pensamiento humano, el de Marx estuvo condicionado por el contexto en el que vivió, escenario muy distinto al de hoy. En tal sentido, es lógico que algunas de sus ideas hayan caducado.

Mas no es el caso de la concepción materialista de la historia, que tiene su sustento más profundo no en un productivismo económico abstracto, como habitualmente se piensa, sino precisamente en la vida, en la constante necesidad de su producción y reproducción en cualquier tipo de sociedad que habite el ser humano. La validez hoy de esta concepción está asociada a la permanente vigencia del tema de la vida como trama central de la existencia humana.

Por razones un tanto inexplicables, de los innumerables lectores de Marx que han intentado exponer su pensamiento, muy pocos han reparado en la importancia fundamental que para su concepción siempre tuvo la categoría de “vida” y el vínculo genético existente entre ella y la revolución filosófica que significó su nueva interpretación de la historia. Sin embargo, desde sus escritos tempranos hasta *El capital*,¹⁹ Marx siempre apreció en la vida el fundamento último y la razón de ser de la producción material misma y de toda estructura social. Si él va a la economía para explicar la historia es porque en la economía es donde se produce y reproduce la vida de los humanos.

Esta conexión lógico-deductiva mediante la cual Marx, partiendo de la vida, llega a la idea sobre el carácter básico de la producción es claramente apreciable en una obra como *La ideología alemana*, texto que escribe de conjunto con Engels. Basta un pasaje de este texto para comprobar lo que acabamos de decir:

La primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder *vivir*. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la *producción* de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la *producción de la vida* material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la *vida* de los hombres.²⁰

Marx adjudicó a la vida —y no a la producción en abstracto— la clave explicativa de la historia y, con ello, logró develar teóricamente la conexión entre los procesos bio-evolutivos y los históricos. No había nada casual en ello. La vida es un atributo compartido por las plantas, los animales y los humanos. Todos son seres vivos y, como tales, portadores de un mismo impulso vital hacia la auto-preservación. Eso que hoy llamamos “*autopoiesis*” era intuida en Marx como puente de unión entre la naturaleza y la sociedad.

Pero, al mismo tiempo, para Marx era evidente que la particularidad que distinguía a la *autopoiesis humana* de la de cualquier otra especie estaba, ante todo, en la capacidad del hombre de producir él mismo lo que necesita para vivir. “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida [...] Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material”.²¹

Esa es la razón por la que Marx se adentra en el análisis de los procesos productivos humanos y busca en la economía los fundamentos de los procesos históricos. Como en el caso de cualquier otra especie, no hay nada más importante para el ser humano que su propia vida. Y como la vida del hombre es producida materialmente por el propio hombre, esa producción está en la base de cualquier estructura social, en cualquier época, en cualquier lugar.

Eso no significa que Marx desconociera el papel de otros factores, sociales, políticos, culturales, subjetivos, en un entramado de complejas determinaciones de los procesos históricos. Pero, aun apreciando la relativa autonomía y enorme variabilidad de cada

uno de ellos, estaba lejos el revolucionario alemán de asumir estos factores como inconexos entre sí. Por supuesto que hay un condicionamiento mutuo, digamos, entre subjetividad y trabajo, en primer lugar porque el trabajo es siempre consciente. Pero, una vez más, lo que está en la base de ambos y los determina es la necesidad de la vida de auto-reproducirse. El modo humano de hacerlo, como ya se ha señalado, es mediante la producción. La producción se realiza, al menos hasta ahora, fundamentalmente a través del trabajo y el trabajo debe ser subjetivamente planificado y realizado. Esa es la cadena de determinaciones básicas en la que está pensando Marx. Claro, ahora podríamos ir al revés: de ese trabajo planificado sale el trabajo real y de éste la producción y, como resultado, se reproduce la vida. Pero es ésta última la que lo origina todo. Ahí está la base de la concepción materialista de la historia: en la vida (humana) misma.

Por mucho que ha cambiado el mundo desde el siglo XIX, ¿habrá razones suficientes que puedan mostrar la obsolescencia de estas tesis básicas? Desde todo punto de vista, parece difícil encontrar tales razones. Ni siquiera aquellos que, con posterioridad a Marx, han creído encontrar en otro lugar (el poder, la cultura, los discursos, la semántica de los conceptos, etc.) las fuentes últimas de los movimientos históricos, han podido desmontar (las más de las veces ni siquiera lo han intentado) esta lógica argumentativa que va de la vida a la concepción materialista de la historia. La idea de Marx de que es precisamente la vida el fundamento último de cualquier estructura social y que, por lo tanto, su producción y reproducción constituye la base de la sociedad, mantiene plena vigencia.

Es que esa idea no responde a especulaciones metafísicas de ningún tipo. Al contrario,

es el resultado de un razonamiento bio-lógico, es decir, reproductor de la lógica de la vida. Ahora bien, la realización de esa lógica siempre es histórica. Ahí está la dialéctica: se trata de una lógica universal asociada a nuestra existencia bio-social, que siempre tendrá modos diversos históricamente de realizarse.

Para introducir un mayor grado de concreción y un criterio clasificatorio en esa diversidad es que Marx acude a otra categoría básica en su interpretación de la historia: el concepto de "modo de producción". El modo de producción expresa un determinado modo de la actividad de los individuos que componen una sociedad, "un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo como producen."²²

Cada modo de producción condiciona, a su vez en los individuos, modos distintos de relacionarse con la naturaleza y con los otros individuos que componen la sociedad. "La producción de la vida [...] se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte como una relación natural, y de otra como una relación social–."²³ Además: "La identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento [...] de los hombres hacia la naturaleza condiciona el [...] comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento [...] hacia la naturaleza [...]"²⁴

A tenor con el tema que acá nos ocupa, lo que acabamos de señalar significa que desde la perspectiva de Marx no podría interpretarse el comportamiento depredador que hoy observamos en la relación sociedad-naturaleza ni como algo consustancial

al ser humano en abstracto, ni el resultado exclusivo de una subjetividad mal orientada, sino el producto de un modo de producción –el capitalista–, que condiciona, a su vez, el modo enajenado en que los individuos piensan y se relaciona con otros individuos, con la naturaleza y con su propia especie. La salida definitiva de esta situación no estaría, por tanto, en que el ser humano deje de atender sus propios problemas para centrarse en los de su entorno, sino en un cambio radical en el modo de producción de su propia vida material.

Marx tiene que ser nuestro aliado para concebir un modelo de sociedad basado en el Buen Vivir. La necesidad del socialismo, la necesidad de superar el capitalismo es en la última instancia en Marx una exigencia de la vida, la manera en que el modo de producción humano pueda ponerse en función de la *autopoiesis* humana.

En resumen, la disociación entre seres humanos y naturaleza es el resultado no del antropocentrismo *per se*, sino de aquella desvirtuada expresión suya a la que impulsa un sistema socio-económico que "supone la fragmentación de la vida, la confrontación con la Naturaleza, el no reconocimiento de la común pertenencia a un mismo sistema de vida".²⁵ La prioridad de las necesidades humanas, del bienestar colectivo, eso es antropocentrismo, pero del bueno.

Notas

¹ Trabajo elaborado como colaboración en los marcos del proyecto "Dialéctica de la humanidad y la naturaleza en la segunda década del siglo XXI: una visión integral" del Cuerpo Académico "Problemas sociales y humanos" de la Universidad Autónoma de Guerrero (2013-2014).

² Investigador del Instituto de Filosofía de La Habana y Profesor-Investigador de la Maestría en Estética y Arte de la BUAP.

³ Para profundizar sobre el concepto de "Buen Vivir" puede consultarse, entre otros, el texto de Irene León (Coord.): *Kawsay, Sumak/ Buen vivir y caminos civilizatorios*, 2ª edición, FEDAEPS, Quito, 2010.

⁴ Al respecto, escribe Marx: "el desarrollo de la producción capitalista convierte en ley de necesidad el incremento constante del capital [...]. (Al capitalista) le obliga a expandir constantemente su capital para conservarlo y no tiene más medio de expandirlo que la acumulación progresiva" (Carlos Marx, *El capital*, tomo I, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 527).

⁵ Entre los muchos pasajes que servirían para ilustrar esta idea, el siguiente es harto elocuente: "La extrañación del trabajador en su producto significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia externa, más aún, extraña, independiente, ajena, en un poder autónomo frente a él, que la vida que el trabajador ha transferido al objeto se le enfrenta hostil y ajena." (Karl Marx, "Manuscritos de 1844 de Economía y Filosofía", *La cuestión judía y otros escritos*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 94).

⁶ Ver, al respecto, el apartado "El fetichismo de la mercancía y su secreto" en: Carlos Marx, *El capital*, tomo I, ob. cit., pp. 38-50.

⁷ Como bien señala Marx, si las mercancías "pudiesen hablar, dirían: es posible que nuestro valor de uso interese al hombre, pero el valor de uso no es atributo material nuestro [...]. Nosotras sólo nos relacionamos las unas con las otras como valores de cambio". (*Idem*, pp. 49-50).

⁸ Concepto introducido por la Escuela de Frankfurt y desarrollado especialmente por Max Horkheimer que sirve para caracterizar la psicología, filosofía y modo de conducta predominantemente utilitario y pragmático que impera en la sociedad del capital. Ver: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973.

⁹ En 1997, cuando la cifra de hambrientos en el mundo se calculaba en unos 800 millones, escribíamos: "Supongamos que cualquier persona sensibilizada con la situación ecológica se encuentra en una situación límite, a punto de morir de hambre. No dudó que adoptará una actitud antropocéntrica e intentará salvarse, aunque con ello pueda infligir algún pequeño daño a la naturaleza. Esa situación límite es en la que viven cotidianamente los 800

millones de hambrientos que habitan este mismo mundo que todos queremos salvar. Podríamos imaginarnos las respuestas que obtendríamos de cualquiera de ellos si alguno de nosotros le planteara que el gran problema consiste en que hasta ahora ellos han sido el centro y que la solución radica en dejar de serlo. «¿Centro de qué?», «nunca se ha visto un centro tan mal tratado» –pudieran ser algunas de las respuestas, al menos, las aquí reproducibles". (José Ramón Fabelo Corzo, "¿Qué tipo de antropocentrismo ha de ser erradicado?", en: Carlos Jesús Delgado Díaz (Comp.), *Cuba Verde. En busca de un modelo para la sustentabilidad en el siglo XXI*, Editorial José Martí, La Habana, 1999, p. 265).

¹⁰ La pura lógica del capital lleva necesariamente a la exclusión de muchos y a sus ideólogos representantes a asumir como prescindible y sobrante a una buena parte de la humanidad. Ver al respecto los argumentos, que describiendo esa lógica, se apuntan en: Susan George: *Informe Lugano*, Icaria, Barcelona, 2001.

¹¹ Todos los seres vivos se producen y reproducen a sí mismos. En tal sentido son autopoieticos y deben asumirse como centro de sus relaciones metabólicas con el medio exterior. El concepto de *autopoiesis*, como característica esencial de la vida, fue desarrollado originalmente por Humberto Maturana y Francisco Varela en su libro conjunto *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, publicado originalmente en 1971. (Ver: 6ta edición, Lumen, Buenos Aires, 2004).

¹² Ambos conceptos –*egocentrismo* y *genocentrismo*– aparecen vinculados como atributos complementarios de la vida en varios trabajos de Edgar Morin. Ver, en particular: Edgar Morin: *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984, p. 226. En nuestro caso, hemos abundado también en ese vínculo en otros trabajos. Ver, por ejemplo: José Ramón Fabelo Corzo: "La vida como autopoiesis y como fundamento de la ética en tiempos de globalización", *A Parte Rei*. Revista de Filosofía, mayo 2008, N. 57, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fabelo57.pdf>. (última consulta: 20/06/2013).

¹³ Leonardo Boff, "El socialismo no se ha ido al limbo", *Página de Boff en Koinonía*, 2014-08-29, <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=661> (última consulta: 31/08/2014).

¹⁴ Víctor W. von Hagen. *Los aztecas*, Editorial Gente Nueva, La Habana, 1988, p. 79.

UNA REVISIÓN DEL PENSAMIENTO DE PABLO GONZÁLEZ CASANOVA

Jorge Alonso

La Jornada Ediciones en su colección Los Nuestrós publicó en 2014 una penetrante biografía intelectual del destacado académico Pablo González Casanova en 608 páginas. Víctor Flores Olea dedicó un elogioso artículo a este libro. A finales de octubre de 2014 en el Centro de Investigaciones de la Cultura Cubana Juan Marinello de La Habana se hizo una primera presentación de esta obra. Se recaló que don Pablo, a sus 92 años, sigue estando muy activo y productivo y que ha sido uno de los científicos sociales que ha aportado una manera singular de entender la situación política y social de nuestra América.

No es posible hablar de las ciencias sociales en México sin referirse a Pablo González Casanova. Su trayectoria académica en la investigación científica ha sido muy destacada, y sus méritos son alabados mundialmente.

Sus aportes han hecho avanzar las ciencias sociales. Ha sido un incansable formador de muchas generaciones de investigadores, y ejerce un liderazgo tanto en México como internacionalmente. Es ampliamente conocido y apreciado. Si uno busca su nombre en Internet se halla con más de 100 mil entradas.

Muy joven González Casanova obtuvo tanto una Maestría en Ciencias Históricas que conjuntamente otorgaban la Universidad Nacional Autónoma de México, la Escuela Nacional de Antropología y El Colegio de México, como un Doctorado en Sociología en la Universidad de París. Desde entonces ha sido un profundo y prolífico investigador y un asiduo e inspirador formador de nuevas generaciones de académicos. Desde altos puestos de dirección en la UNAM ha impulsado el desarrollo de la ciencia en México y en América Latina. Su dinamismo

y creatividad lo han llevado a ser promotor de investigaciones rigurosas en todos los continentes. Es también creador de innovadores organismos de educación superior. No sólo es un activo participante en numerosas asociaciones mundiales de ciencias sociales, sino también ha presidido varias de ellas. Como ha sido incansable difusor de la ciencia, también ha impulsado una gran variedad de iniciativas para publicar los resultados de ambiciosas investigaciones. Ha ido acumulando una gran cantidad de premios, medallas, doctorados *honoris causa* por todo el mundo. En las bibliografías mundiales de publicaciones y de cursos aparecen los importantes libros publicados por Pablo González Casanova. De su única autoría ha producido más de 25 títulos que han dejado huella en el desarrollo del quehacer científico. El libro *La democracia*

VEINTE AÑOS

La revista *dialéctica* extiende su más amplia felicitación al Centro de Estudios de Género de la FFyL, BUAP por sus 20 años de existencia.

José Ramón Fabelo Corzo

¹⁵ *Ibidem*, p. 82.

¹⁶ En su clásico texto *La riqueza de las naciones*, Adam Smith argumentaba que si bien en el mercado cada individuo persigue su propio fin egoísta y "sólo piensa en su ganancia propia", indirectamente promoverá el bien colectivo "de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios". De esta forma, será "conducido como por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones". (Adam Smith: *La riqueza de las naciones*, FCE, México, 1990, p. 402).

¹⁷ Friedrich von Hayek, uno de los mayores promotores teóricos del neoliberalismo, es enfático al respecto: "El liberalismo –dice– es la única filosofía política verdaderamente moderna y la única compatible con las ciencias exactas". (Gury Sorman, "El maestro del liberalismo", entrevista a Hayek en *La Nación*, Buenos Aires, 1988; citado por: José Luis Rebellato: *La encrucijada de la ética*, MFAL, Montevideo, 1995, p.39).

¹⁸ Karl Marx, "Manuscritos de 1844 de Economía y Filosofía", ob. cit., pp. 127-128.

¹⁹ Hemos dedicado ya un trabajo anterior a develar la importancia de la categoría "vida" en diferentes momentos de la trayectoria de la obra de Marx (Ver: José Ramón Fabelo Corzo, "La vida humana como categoría central en el pensamiento de Marx", *dialéctica*, BUAP, México, 2005, N. 37, pp.136-143).

²⁰ K. Marx, F. Engels: "La ideología alemana", en Karl Marx: *La cuestión judía y otros escritos*, Puntos-Agostini, Barcelona, 1994, p.159 (los resutados son nuestros – J.R.F.C.).

²¹ *Ibidem*, p. 150.

²² *Idem*.

²³ *Ibidem*, p. 161.

²⁴ *Ibidem*, p. 163.

²⁵ Magdalena León, "Buen vivir: objetivo y camino para otro modelo", FEDAEPS, <http://www.fedaepp.org/cambio-civilizatorio-y-buen-vivir/buen-vivir-objetivo-y-camino-para>, (última consulta: 25/11/2012).

en México ha merecido 21 ediciones y ha sido traducido al inglés, al francés, al portugués y al japonés. Otros libros suyos, además de versiones al inglés han sido traducidos también al alemán. No es un científico que viva de sus antiguas glorias. Pese a contar con más de noventa años sigue siendo muy productivo. Uno de sus documentos recientes es el que tituló 17 llamadas para la movilización mundial de abajo y a la izquierda. Comenzó con el llamado zapatista a perder el miedo para pensar y actuar, invitó a no pensar sólo en qué hacer sino en cómo lo hacemos; habría que precisar con quiénes lo hacemos, y aclarar nuestras diferencias internas con un nuevo estilo de discutir y acordar. Ha invitado a rechazar la manipulación de cualquier tipo, y se ha adentrado en ejemplos concretos de cómo se manda obedeciendo. Convocó a que el proyecto emancipador sea incluyente y respetuoso de las diferencias, a redefinir en la vida cotidiana los conceptos básicos de libertad, igualdad, fraternidad, justicia y democracia; a crear organizaciones centralizadas y descentralizadas como el EZLN; a promover formas cooperativas y solidarias. Recordó que era importante atender

no sólo a las contradicciones externas, sino a las que se generaban en los mismos movimientos emancipatorios. Invitó a fomentar el respeto a la dignidad de las personas, de los colectivos y de los pueblos; a profundizar una ocupación pacífica y multitudinaria de la sociedad y de la tierra. Dijo que habría que reflexionar seriamente cómo el 99% de la humanidad tendría que defender un sistema terrestre sostenible que dé satisfacción a las necesidades de la gente. Enfatizó que había que estar conscientes de que los pobres de la tierra y quienes están con ellos se encuentran ante una guerra amplia, pero que todas esas adversidades las están enfrentando los indignados de la tierra.

Ha sido muy generoso, y ha aceptado participar escribiendo capítulos en libros de colegas y viejos alumnos. Sin embargo, lo que ha sido destacable es su incansable capacidad de convocatoria para encabezar no sólo libros colectivos, sino importantes colecciones que han abierto relevantes vetas en el avance del conocimiento como han sido la historia de medio siglo de América Latina, la historia del movimiento obrero en América Latina, la historia política de los campesinos latinoamericanos, el estado en América

Latina, la perspectiva de Estados Unidos, la situación de México ante la crisis y frente a su futuro inmediato, la clase obrera en la historia de México, el obrero mexicano, y una gran cantidad de valiosas publicaciones sobre los problemas y los avances de la democracia en México, sus desafíos y opciones. No sólo ha abordado con gran imaginación sociológica el tema de las elecciones, sino también de la cultura política, los derechos, la nueva economía capitalista y las alternativas económicas y sociales. Ha pensado con profundidad la universidad y el papel de las ciencias sociales en el mundo contemporáneo. Recuerdo con agrado el temor entre los colegas de tomar el elevador de la Torre II de Humanidades con don Pablo porque al término del trayecto salían convencidos de participar en nuevos y amplios proyectos de investigación y publicación ideados por don Pablo. Son cientos sus artículos recibidos con admiración en revistas de prestigio nacional e internacional, y abundantes las traducciones a diversos idiomas de estos escritos científicos. También son innumerables sus conferencias que ha impartido por todos los rincones de la tierra. Ha sido un entusiasta y lúcido apóstol

de la ciencia, y en ella de las ciencias sociales. Su actividad no tiene límite. Lo más importante es que siempre está al día en las discusiones, y es muy original al abordarlas. Es generador de nuevo pensamiento. Su obra es monumental, no sólo en cantidad sino sobre todo en calidad. Lo más asombroso es que, con los años, su siempre muy activa labor de investigación y formación no se agota, sino que prosigue abriendo pistas para el conocimiento e impulsando a los académicos jóvenes. Ha ido creando y recreando equipos de investigación y ha sido un sabio y querido maestro. Es de una categoría excepcional, y más allá de tener muchos se encuentra por encima de reconocimientos. Pero éstos abundan. Considero que el libro de Jaime Torres Guillén, *Dialéctica de la imaginación: Pablo González Casanova, una biografía intelectual*, es también un importante homenaje. Jaime Torres Guillén realizó su investigación doctoral en ciencias sociales del CIESAS Occidente sobre el pensamiento de Pablo González Casanova. Ha publicado varios textos sobre temas filosóficos y sociales. Es profesor en la Universi-

dad de Guadalajara y en el Instituto de Filosofía, A.C. Dirige una revista académica: *Piezas en Diálogo*.

El libro está organizado en cinco capítulos. En el primero se aborda la herencia y cultivo intelectual de la democracia. Se ve al zapatismo como el principio moral, político y vital del pensamiento de don Pablo. Rastrea cómo este intelectual comprometido pasó de la historia a la sociología, de la académica a la política. Ha tenido siempre la preocupación de entender la nación. Fue pionero en los estudios de la democracia en México. Otro capítulo muestra que fue teniendo transiciones y deambuló de pensar la democracia a profundizar en la explotación. Hay un cuidadoso estudio sobre el tratamiento que hace don Pablo de la sociología y de los planteamientos de Marx. El libro nos coloca los momentos en que don Pablo ha tenido que encarar al poder, como fue en el movimiento del 68 y cuando fue rector de la UNAM. Nos hace ver cómo fue un valiente defensor de la autonomía universitaria. El libro también escudriña cómo se fue interesando don Pablo por la investigación sobre América Latina. En esta forma el tercer capítulo se dedica a diversas formas de abordar las realidades lati-

noamericanas. Don Pablo ha sido un penetrante analista de los pueblos latinoamericanos en su historia, de cómo el imperialismo ha tratado de impedir esa misma historia y cómo los pueblos se han defendido a tantas agresiones. Por eso mismo don Pablo exploró tanto la historia del movimiento obrero como la historia política de los campesinos. En estos estudios privilegió lo relativo a la autodeterminación y hegemonía del pueblo. Dos ejemplos que ha destacado han sido la lucha nicaragüense y la entrea del pueblo cubano para no doblegarse ante un soberbio y cruel imperialismo estadounidense. Don Pablo ha emprendido la defensa del pueblo cubano con gran valentía, entereza y constancia. De México ha hecho investigaciones sobre su Estado, sus partidos, sus procesos electorales y sus crisis. Ha echado la mirada más allá del poder y sus instituciones para detectar la democracia emergente y los sujetos sociales de abajo. Don Pablo ha sido muy original y lúcido en la intelección y crítica de la globalización y el neoliberalismo. También ha sido un admirador de las innovaciones del zapatismo chiapaneco que ha tenido impacto mundial. Inspirado por los aportes

zapatistas don Pablo ha sometido al capitalismo mundial desde la perspectiva del mandar obedeciendo. Siendo un universitario responsable ha reflexionado sobre la universidad que necesita el nuevo siglo. También ha explorado con mucha originalidad lo relativo a las tecnociencias, la interdisciplina y la complejidad. Se ha convencido de la urgencia de la reestructuración conceptual de las ciencias sociales para defender la humanidad y el planeta ante la destrucción capitalista. La mirada de don Pablo ha sido muy fructífera y ha aprendido a mirar con los pobres de la tierra. El libro hace el esfuerzo por presentarnos a un académico que transita ya la décima década con inteligencia, trabajo, lucidez y compromiso social. Este libro fue hecho con la consulta de una gran bibliografía, de muchos documentos y apuntalado por varias entrevistas. En un apéndice organiza la amplia obra publicada de don Pablo y su trayectoria académica.

El doctor en ciencias sociales Torres Guillén plantea que el pensamiento de Pablo González Casanova es dialéctico e imaginativo; lo primero para poder entender el mundo social, y lo segundo en su búsqueda de un mundo alternativo y justo.

Desentraña cuáles han sido las influencias que ha tenido y los cambios que ha ido experimentando. Procede no linealmente sino en espiral. Todo lo va relacionando e interconectando sin dejar de volver sobre los principales temas y cómo se van afianzando y modificando en un largo proceso. El autor expone sus planteamientos teóricos y metodológicos de manera rigurosa y profunda. Se refiere a la historia de los sujetos que la hacen y la padecen, y ve la totalidad social incluyendo la subjetividad de dichos sujetos. La discusión teórica y metodológica es amplia, informada y atinadamente planteada. Justifica bien el propósito y la forma de afrontar una biografía intelectual. Argumenta que la historia es una ciencia con sujeto, y hace ver cómo los individuos se relacionan con la historia de su tiempo. Realiza una inteligente defensa de la biografía como conocimiento histórico y social. Profundiza en el género de biografías en las ciencias sociales y destaca las relaciones de la vida individual con el entorno social. Torres Guillén realiza magistralmente el estudio de una biografía intelectual apoyado en el modelo teórico y metodológico de la trayectoria biográfica. Se propuso, y cum-

plió presentar al sujeto en su entorno social. Cada uno de los capítulos se encuentra ampliamente contextualizado. El autor no se contenta con una contundente textualización, sino que va realizando una continua contrastación de su narración biográfica con otros puntos de vista. También reflexiona sobre algunos modelos de biografías intelectuales para mostrar la utilidad descriptiva y analítica de los mismos. Torres Guillén devela puntualmente cuál fue su estrategia metodológica. No sólo va relacionando la acción subjetiva en su contexto social, sino que logra explicar la relevancia de cada uno de los aspectos tratados. Realizó un estudio sistemático de la amplia producción de Pablo González Casanova. Describió e hizo comprensible su evolución intelectual y sus rupturas. Presentó y desarrolló las preguntas que guiaron su investigación. Logró explicar plausiblemente cómo el zapatismo resultó ser el principio vital del biografiado y también su punto de llegada. Se adentró en un estudio muy profundo sobre el primer aporte destacado de Pablo González Casanova: su planteamiento sobre la democracia en México.

El libro ofrece una visión muy completa, muy cuidada,

muy fundamentada y muy bien escrita; presenta la importancia del sujeto estudiado y las influencias que ha tenido en la vida intelectual y política del país. Explica con profundidad otro de los ejes de análisis del biografiado: su concepto de la explotación y su aplicación a lo largo de su obra. El autor va articulando conceptos con hechos destacados de la vida intelectual de Pablo González Casanova. Presenta lo que le implicó el movimiento estudiantil de 1968, su paso por la rectoría de la UNAM, su vuelco hacia el estudio de América Latina, del imperialismo estadounidense; el examen que su sujeto ha hecho del Estado y de los partidos tanto en México como en América Latina; desentraña cómo el biografiado explora los sujetos emergentes, y aborda el desarrollo de la democracia electoral con sus graves crisis y deterioros. Destaca cómo se enfrentó Pablo González Casanova a los movimientos sociales mexicanos, latinoamericanos y mundiales. Torres Guillén va persiguiendo a lo largo del texto el desenvolvimiento de uno de los aportes más destacados de su biografiado: el colonialismo interno. Nos presenta los debates que emprendió Pablo González Casanova, sus controversias, las críticas que

recibió y cómo se fue defendiendo. Le da seguimiento a los grupos de investigación tanto nacionales como internacionales que promovió el sujeto estudiado, los temas que alentó, las instituciones que fue creando, las innovaciones que fue incorporando en la forma de realizar las ciencias sociales y su diálogo con las ciencias. Nos hace ver cómo ha defendido la democracia en la era de la globalización y del neoliberalismo, y cómo se relacionó con los zapatistas. Profundiza en las propuestas de Pablo González Casanova para una universidad del siglo XXI. Va hilvanando ideas, relaciones, contradicciones y reflexiones, hasta llegar a examinar la propuesta de la interdisciplina y la complejidad. Nos va conduciendo por el proceso del compromiso de Pablo González Casanova como científico con los pobres de la tierra. Torres Guillén no sólo contextualiza todas las etapas por las que ha pasado su sujeto de estudio, sino que las complejiza también. Hace ver cómo una biografía realizada como él la emprendió es un excelente método para captar al sujeto en la totalidad de la vida social. Finalmente fue fiel a su cometido de ir escudriñando cómo su biografiado combinaba la dialéctica con

la imaginación. Otro mérito de este libro es que va presentando a un sujeto que vive también sus contradicciones. El texto es excepcional y de muy alta calidad, fruto de una muy completa investigación. Estoy seguro de que la lectura de este libro permitirá no sólo apreciar la figura de don Pablo, sino inspirar muchas preguntas y e impulsar acciones emancipadoras. Al ser nombrado hace unos días en la UNAM coordinador del Seminario Universitario sobre el Estado Actual de las Ciencias y las Humanidades, don Pablo dijo: "Los universitarios no debemos ignorar hechos como el crimen del que habla y contra el que protesta todo mundo (el caso de Iguala, Guerrero) ni las lamentables e increíbles noticias que a diario vemos en los periódicos".



Dirección
de Fomento
Editorial



EL DISCRETO ENCANTO DE LA MODERNIDAD¹

María del Carmen García Aguilar
Facultad de Filosofía y Letras BUAP

El libro *El discreto encanto de la modernidad* es un texto original en su estructura y contenido, pues el doctor Estefan Gandler presenta un entrecruce de historias, teorías, diálogos y recuerdos. En el recuento que construye presenta diversas etapas de la historia, acontecimientos, polémicas y vicisitudes personales que le motivaron a escribir este libro. En este entrecruce deja ver su vida, sus contextos y sus apegos intelectuales.

La primera huella que Gandler nos ofrece es de Alemania, su país de nacimiento y primera formación; en ésta manifiesta su desazón por esa Alemania unificada, pero, como él mismo considera "sin una reconstrucción verdadera", en tanto que "se desvaneció toda esperanza de poder vivir en ese país sin anular mi conocimiento histórico y sin anular mi percepción, más que percepción, de que Alemania hoy está

construida sobre las cenizas de millones de asesinados de toda la Europa". (9)

Entre el desasosiego por su país y su sosegada estancia en México, el autor habla desde México, este país que le acoge y le permite su crecimiento intelectual. Esta tensión germano-mexicana, le permite hablar en dos planos entrelazados, uno el de la "experiencia jurista mexicana, en la cual el Estado nación moderno se funda con intenciones y proyectos políticos incluyentes y emancipadores", el otro, la experiencia alemana, que como nos dice, a pesar de los diversos y opuestos intentos "es finalmente la de un Estado nación que se basa y autodefine, antes que nada en la exclusión de los supuestamente *otros*, en términos 'culturales' y 'raciales', sin darles la posibilidad de participar en un proyecto *político* común. (14)

Sus reflexiones sobre es-

tos dos países y sus acontecimientos son producto de los largos años lejos de la vida cotidiana de esa Alemania que lo vio nacer y que la considera como sociedad posnacionalista.

Los pensamientos sobre Alemania van desde la memoria de un pasado injusto e intenso, que parece olvidarse, o que tal vez, quiere ser olvidado por los alemanes, hasta el activismo de estudiantes y maestros de la Universidad de Frankfurt de los años ochenta y entre quienes se encontraba el doctor Gandler, por desenmascarar las intenciones del rector de la universidad de "limpiar" el nombre de ciertos "prestigiosos economistas" por su pasado nazi y tratar con ello de poner armoniosamente *un punto final* al nacionalismo.

El segundo momento que nos presenta tiene que ver con México y la Modernidad; aquí el doctor Gandler parte de una semblanza de

los orígenes de la modernidad europea y su impacto en Alemania. Hace ver cómo las diferencias geográficas, políticas y sociales impactan de manera diversa a los continentes, a pesar de situarse en la misma época. Para cavar más a fondo en esta cuestión, el autor retoma para su reflexión los principios de la revolución francesa; sobre la igualdad nos dice:

El concepto de igualdad sólo se puede aplicar al negar implícitamente esta infinidad real de las diferencias. En última instancia, esta negación implícita de las diferencias reales de los seres humanos —presentes en el concepto de igualdad— da la razón a las formas de *ser* dominantes entre los seres humanos de cierta época y cierta región (la cual hoy en día abarca prácticamente todo el globo terráqueo). (32)

Para él, esta es la razón por la cual el liberalismo político se puede desarrollar con más fuerza en el entorno de una lucha anticolonial, que en los espacios de los colonizadores; situación que se da porque en estos entornos la igualdad tiene una carga liberadora con una “falsa” universalización, del “propio modelo civilizatorio”.

De ahí que para él es en América en donde estas

ideas, fundamentalmente la de igualdad, se realizarían de forma real como una fuerza liberadora aunque fuese sólo temporalmente, por ello afirma: “*el liberalismo político es por esencia un fenómeno americano*. Será Benito Juárez y los liberales mexicanos radicales que llevarán, el *liberalismo político* a su máxima expresión”. (34) En este proceso identifica dos tendencias, una que tiene que ver con las estructuras feudales a las que se trataba de extinguir para construir una nación diferente de igualdad social y económica de felicidad para todos.

La otra tendencia identificada es el liberalismo político, tendencia que considerada “moderada”, si bien esta tendencia critica los abusos de la vieja clase del poder, también es cierto que acaba colaborando con esa misma vieja clase.

Para el autor, las condiciones históricas de estos dos territorios, marcan las diferencias conceptuales y políticas; al respecto argumenta: “No es casual que una persona —refiriéndose a Juárez— que creció en la tradición zapoteca, haya sido el mayor de los liberales y pudo atreverse a cuestionar el supuesto derecho divino de la clase feudal europea para oprimir y explotar”. (39)

Las reflexiones sobre este

tópico lo llevan a profundizar sobre las acciones innumerables de los liberales desde un panorama pasado-actualidad que nos permite vislumbrar los caminos por donde hemos transitado como país.

El libro también trata sobre la Alemania y la unificación turbada y nos remite a 1990 en que se dio esta unificación en la República Federal de Alemania y la República Democrática Alemana. Para su análisis hace una distinción entre las tres diversas formas de expresión del nacionalismo germano que conlleva tres conceptos de nación diversos.

Primero se encuentran aquellas formas de expresión del nacionalismo que ocurren en otras naciones de manera comparable, y tiene que ver con la agresión implícita contra todo aquello que parece ser *extraño*, segundo, tiene que ver con las formas de expresión que se encuentran en una relación directa con la formas de producción capitalista; es el nacionalismo como ideología en la forma de reproducción capitalista; y, tercero, aquellas que son particularmente germanas; ésta tiene que ver con el “olvido” colectivo del nacionalismo socialismo y el odio contra todo y todos los que recuerdan ese hecho. (53)

Cada uno de estos puntos se desarrollan en el texto con

El discreto encanto de la modernidad

una mirada crítica de quien quiere hacer una caracterización profunda de la Alemania hoy.

Otra cuestión importante que se aborda en el libro es sobre el Universalismo peñafiel. En este sentido, el doctor Gandler introduce a los filósofos mexicanos, con quienes no sólo le unió una gran amistad, sino que tuvo la oportunidad de dialogar cercanamente con ellos para poner en discusión estos temas. El primero de estos filósofos es el doctor Bolívar Echeverría.

Tres puntos destacan aquí y que tiene que ver también con la madurez teórica del autor:

Por fin capté (y probablemente tardé tanto por haber sido formado en Alemania), que el eurocentrismo no es la reducción del pensamiento a una cierta realidad, sino la reducción del pensamiento en sí, el alejamiento epistemológico e intelectual no sólo de las realidades fuera de Europa, sino de la realidad en cuanto tal [...] (73)

Estas reflexiones son tratadas muy puntualmente en los últimos segmentos del texto desde donde desarrolla una crítica muy severa y puntual al eurocentrismo.

Otro de los autores cercanos a Gandler y a quien le dedica varias páginas de

su texto es el doctor Adolfo Sánchez Vázquez, quien muriera en el 2011. La cercanía con la que el doctor Estefan trabajó con el doctor Adolfo, hace que este texto además de aportar elementos teóricos para el debate sobre la ideología, esté cargado de matices emotivos y cariñosos para quien fue su maestro. Esta cercanía se acentuó pues Gandler junto con Aurora Sánchez, hija de don Adolfo, y antes de la muerte de éste, se dieron a la tarea de hacer un acopio de todos los libros y manuscritos que Sánchez Vázquez había escrito. Como producto de este trabajo se conformaron las obras completas.

La muerte de Sánchez Vázquez significó no sólo la partida de un amigo, también, a decir del autor.

Con la muerte de Adolfo Sánchez Vázquez termina un periodo del cual él fue tal vez el último representante, probablemente no sólo en América Latina en donde en grandes sectores de las sociedades había una cierta memoria colectiva, ya sea de la posibilidad y realidad de la revolución social, o de la posibilidad y realidad de la contrarrevolución. (82)

Es entre estas dos memorias colectivas, las de Alemania y México, que según el autor,

se desarrollaron en la filosofía los más importantes pensadores del siglo xx.

Los temas que aquí se abordan tampoco podrían pensarse sin el contexto en el que Sánchez Vázquez y Luis Villoro solían debatir. Particularmente me trajo a la memoria los diversos debates cargados de convicción y energía que en los congresos de filosofía entablaban estos dos maestros y después se les encontraba divertidamente y muy cordialmente tomándose unos tequilas.

Pero al margen de estas remembranzas el debate sobre la ideología, entre estos dos grandes filósofos, a decir del autor:

Se inscribió en el contexto de las tendencias académicas y políticas. Sánchez Vázquez representa, en este panorama, la teoría marxista no dogmática, y, Villoro realiza su crítica en un alto nivel intelectual y en el contexto de una actuación política indudablemente importante y respetable por el interés de reformar realmente el sistema capitalista. (85)

Para Estefan este encuentro de posturas, teorías y conceptualizaciones representa el conflicto entre dos formas claramente distintas de ver las posibilidades de una filosofía social.

El desarrollo de la temática le permite concluir con dos artículos muy significativos tanto para la filosofía como para la gestación de su propio pensamiento; éstos son: “¿Un filósofo latinoamericano? Bolívar Echeverría *in memoriam*”, y “Rebelión, antifascismo y enseñanza. Adolfo Sánchez Vázquez *in memoriam*”. Estos dos artículos representan dos apegos académicos y personales del autor con dos personajes que marcaron su vida y su madurez filosófica y con quienes tuvo la oportunidad de convivir, trabajar y sobre todo, dialogar sobre los diversos temas que han sido de interés de nuestro autor. Para él:

Una posible solución a los radicales problemas de la actual humanidad, no se podrá esperar de aquellos países que en los últimos quinientos años se han dedicado a someter y a destruir gran parte del planeta, sino que la humanidad sólo podrá sobrevivir si empieza a escuchar las voces críticas que vienen desde fuera del coro del autollamado primer mundo. (112)

Esas voces críticas, a las que se suma el autor, son al mismo tiempo un reclamo a una visión universalizadora, focalizada y falta de memoria que se tiene en Alemania y el re-

conocimiento a quienes, desde sus planteamientos teórico críticos, dejaron ver las posibilidades de un cambio y fueron parte sustancial de la formación y madurez teórica del autor: Adolfo Sánchez Vázquez, Alfred Schmidt y Bolívar Echeverría.

Notas

¹ Gandler, Stefan (2013), *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. México, Siglo XXI.

Alemania y Europa necesitan, de nueva cuenta, que una Teoría crítica se desarrolle y sólo se va a poder desarrollar otra vez fuera de sus límites geográficos [...]. Para quizá poder entrar algún día en el proceso, largamente retrasado, de toma de autoconciencia y retomar por fin los ideales de la Revolución francesa. —Stefan Gandler

LA ESTÉTICA Y EL ARTE DE REGRESO A LA ACADEMIA

Ma. Guadalupe Canet Cruz¹

El quinto volumen de la colección La Fuente, titulado *La estética y el arte de regreso a la Academia*, ofrece al lector una amplia y muy variada compilación de textos presentados por artistas y académicos en el marco del II Encuentro de Egresados de la Maestría en Estética y Arte de la BUAP, donde se expusieron y debatieron diversos conceptos y problemáticas de actualidad.

La portada del libro es la primera en advertirnos sobre la tónica de la obra, pues muestra a *La Gioconda* en su versión original, la del maestro Da Vinci, y una copia pintada por uno de sus discípulos, dispuestas de modo tal que no nos remiten a la idea de confrontación, sino a la de continuidad; pues la obra del discípulo recupera y se nutre del trabajo del maestro sin desdeñar —no obstante— su propia identidad y unicidad.

En el texto de presentación, los coordinadores de la obra, José Ramón Fabelo y

Bertha Laura Álvarez, nos hablan de las turbulencias que se dejaron sentir dentro del mundo académico del siglo xx, cuando la estetización del “mundo de la vida” y la transmutación de los objetos cotidianos en objetos artísticos, ponen en jaque su visión hegemónica, hasta un punto en que su misma existencia empezaba a carecer de sentido y justificación.

Y, ciertamente, a la larga, hubiera quedado en desuso la academia si ésta se hubiera mantenido en la rigidez disciplinaria de la estética pura y el arte incontaminado. La única manera en que podría volver a tener un sentido era superando la nostalgia por el pasado y asumiendo a la estética y al arte como son en la realidad.²

Es justamente esa inquietud la que se ve reflejada en este libro, constituido por veinticinco textos que exploran tanto la tradición y las viejas formas como las rupturas y

los nuevos medios, sin perder de vista que la estética y el arte no son parcelas aisladas del quehacer humano, sino elementos ligados a “la economía política, a la teoría de la cultura, a la teoría de la comunicación, a la semiótica, a la sociología, a la tecnología, a la teoría política, a la pedagogía, a la psicología, a la biología”,³ en una disposición rizomática. En palabras de los coordinadores: “Sólo así el regreso a la academia es posible. De ello es reflejo el presente libro, que incluye disímiles abordajes a temas siempre vinculados a la estética y el arte, pero que con frecuencia los desbordan”.⁴

Desde la Academia

En los once textos que conforman la primera parte del libro, “Desde la Academia”, diversos especialistas, todos integrantes de la planta académica de la Maestría en Estética y Arte o colaboradores asiduos de la misma, dan cuenta de su trabajo

investigativo y, a través de él, nos guían por algunos de los senderos que atraviesan los terrenos del arte y la estética.

De regreso a la Academia
En la segunda parte del libro se concentran catorce textos a cargo de egresados de la Maestría en Estética y Arte, BUAP —quienes regresaron a su otrora casa de estudios para presentar los avances de las investigaciones que han venido realizando después de culminar dicho programa—, dispuestos en cuatro apartados temáticos.

Catálogo: "En las pupilas del que regresa"

El último capítulo del libro ya no alberga trabajos teóricos, la obra concluye con la reproducción de una serie de trabajos gráficos creados por seis egresados de la Maestría en Estética y Arte. Agustín René Solano Andrade, Berenice Galicia Isasmendi, Carolina O'Farril Tapia, Felisa Aguirre Muñoz, Jarib Zago y Montiel y Marleni Reyes Monreal; sumaron esfuerzos para realizar una exposición conjunta en el marco del *II Encuentro de Egresados*, misma que está compilada bajo el nombre "En las pupilas del que regresa". La voz creativa de los artistas, por supuesto, también tuvo cabida en esta publicación académica; y ha-

ciendo uso de técnicas muy variadas —desde óleos hasta fotografías con retoque digital— ellos expresan sus inquietudes en torno a temas mitológicos, esotéricos, oníricos, incluso reflexionan gráficamente sobre su propia identidad.

A modo de conclusión, me resta señalar que *La estética y el arte de regreso a la Academia* es una obra que, en suma, explora hechos artísticos pasados y presentes, en su diversidad y complejidad, desde el conocimiento de la tradición pero sin limitarse a ella; expone una visión académica que reconoce un vínculo con el mundo de la vida y aboga por mantenerlo; y es, sobre todo, un libro que nos invita a reflexionar sobre ideas, teorías y perspectivas muy actuales, desde un punto de vista interdisciplinario e incluyente. Por ello se constituye en una recomendable referencia para todos aquellos artistas, académicos, estudiantes y entusiastas del arte y la estética.

BIBLIOGRAFÍA

José Ramón Fabelo Corzo y Bertha Laura Álvarez Sánchez, comp., *La estética y el arte de regreso a la Academia*, México, BUAP-FFYL [2014], (colección La Fuente, 5).

Notas

- 1 Egresada del Colegio de Filosofía, FFYL, BUAP.
- 2 José Ramón Fabelo Corzo y Bertha Laura Álvarez Sánchez "Presentación". *La estética y el arte de regreso a la Academia*, p. 11.
- 3 *Idem*.
- 4 *Idem*.

dialéctica

CONTINÚA DESPUÉS DE CUMPLIR 38 AÑOS DE EXISTENCIA

El Consejo directivo de la revista *dialéctica*, agradece de manera muy especial, a todos sus colaboradores, lectores y amigos, sus comunicaciones a las autoridades de la BUAP, para que nuestra revista continuara su trayectoria de difusión del pensamiento crítico ante la posibilidad de su suspensión definitiva. *dialéctica* ha cumplido 38 años de existencia. Durante este periodo ha recibido colaboraciones de algunos de los más importantes científicos sociales y filósofos de habla hispana y ha sido considerada una de las mejores revistas latinoamericanas en su tipo. En sus páginas han aparecido importantes reflexiones de Pablo González Casanova, Adolfo Sánchez Vázquez, Manuel Sacristán, Wenceslao Roces, Luis Cardoza y Aragón, Gerard Pierre Charles, Pierre Vilar, René Zavaleta, Adam Schaff, Enrique Semo, Luis Villoro, Humberto Cerroni, Jacques Bidet, Georges Labica, Louis Althusser, William McBride, Jaime Labastida, Enrique González Rojo, Federico Campbell, Nestor García Canclini y muchos más. Su colaboración ha sido tan generosa como invaluable. A todos ellos, nuestro más sincero agradecimiento.

Puebla, Pue., enero de 2015

dialectica

A 38 AÑOS DE SU FUNDACIÓN

G. Vargas

Fundada en julio 1976 como órgano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla por iniciativa de Gabriel Vargas Lozano, Juan Mora Rubio y otros distinguidos profesores como Angelo Altieri Megale, Alfonso Vélez Pliego (quien sería rector de la UAP), Roberto Hernández Oramas (actual co-director) y otros, la revista *dialectica* cumplió este mes de julio, 38 años de existencia.

Durante estos años, la revista *dialectica* ha publicado 46 números en los cuales han figurado algunos de los más importantes filósofos y científicos sociales de México, América Latina y diversos lugares del mundo. Baste con mencionar los nombres de Pablo González Casanova, Adolfo Sánchez Vázquez (los dos doctorados *honoris causa* de la BUAP), Jacques Bidet, Wolfgang Fritz Haug, William McBride, Perry Anderson, Umberto Cerroni, Michael Löwy, Sergio Bagú, José Arico, Enrique Semo, Manuel Sacristán, Wenceslao Rocés, Gerard Pierre Charles, etcétera.

De igual forma, *dialectica* ha organizado un sinnúmero de actividades como las siguientes:

- Conmemoración del centenario de la muerte de Marx en 1983 que culmina con un acto histórico en el Palacio de las Bellas Artes en donde se escucharon excelentes exposiciones de Luis Cardoza y Aragón, Adolfo Sánchez Vázquez, Wenceslao Rocés y Jaime Labastida, entre otros.
- Coloquio sobre "Marxismo y cultura política en la crisis actual" cuyas ponencias se publicaron en un número especial.
- Organización del "Primer encuentro internacional de filósofos y científicos sociales México, Estados Unidos y Canadá". Las dos ponencias principales de inauguración y de clausura, estuvieron a cargo de Pablo González Casanova y Adolfo Sánchez Vázquez, respectivamente.

- Publicación de un número especial, de importancia histórica, dedicado a "La izquierda hoy" que resultó de una reunión de primera importancia organizada por Enrique Semo en la UAP en 1999.

- Publicación de un número especial dedicado a Antonio Gramsci con las ponencias presentadas en un coloquio organizado en colaboración con el Instituto Gramsci de Roma, contando con la coordinación de Dora Kanoussi y Giuseppe Vacca.

- Publicación de textos extraordinarios de Sergio Bagú, Víctor Flores Olea, René Zavaleta, Adam Schaff, Georges Labica, Raúl Páramo Ortega, Pablo Guadarrama, Louis Althusser, Carlos Pereyra, Enrique Dussel, Nestor García Canclini, etcétera.

En la revista se han dado a conocer extraordinarias entrevistas con: Pierre Vilar, Manuel Sacristán, Umberto Cerroni, Adam Schaff, Wenceslao Rocés, y otros.

Ahora bien, debido a la enorme crisis que ocasionó el derrumbe del llamado "socialismo realmente existente" en la URSS y Europa del Este de 1989 a 1991, sobrevino la hegemonía económica, política e ideológica del neoliberalismo. En nuestro país, antiguos militantes de la izquierda renunciaron a sus antiguas convicciones como si el sistema capitalista hubiera desaparecido y como si un marxismo crítico no hubiera producido en los campos de la filosofía, las ciencias sociales, el arte o la literatura, una aportación inestimable. Inclusive, algunas importantes revistas teóricas de la izquierda como *Cuadernos Políticos* publicada por la Editorial Era, dio por finalizada su existencia. De igual forma, muchas universidades oficiales, tuvieron que plegarse a la nueva estrategia del Estado. A pesar de ello, nuestra revista siguió recibiendo el apoyo de la BUAP y ejerciendo la libertad de expresión que, suponemos, debería privar en toda universidad que se precie de serlo. Es por ello que *dialectica* inició una segunda época cambiando su anterior formato de libro en uno nuevo y renovando el espíritu crítico que siempre la ha caracterizado.

La revista ha sido presentada en la ciudad de México, Monterrey, Guadalajara, Zacatecas, Chilpancingo, Toluca, desde luego Puebla y otras ciudades de la República y del exterior como La Habana o Las Villas en Cuba, en donde nos acogieron excelentes amigos.

Sobre *dialectica*, el doctor Raúl Fonet-Betancourt de la Universidad de Achen Alemania, escribió en su libro *Transformaciones del marxismo* que "la revista *dialectica* es sin duda, la mejor revista filosófica marxista en las décadas de los setenta y los ochenta en América Latina" y Jacques Bidet le dedica un amplio artículo en su *Dictionnaire Marx Contemporain*, PUF, París, 2001, pp. 553-554 y allí destaca que se han publicado textos de autores como los mencionados.

En el número doble 45-46 se publica un editorial titulado "Saldos

del neoliberalismo" en donde se hace un balance crítico de dicha política económica y se incluyen, entre otros, artículos sobre "marxismo y estética"; Marx y la MEGA (2) o sobre *ethos* y colonialidad en Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano.

El Consejo directivo de *dialéctica* agradece a todos los autores que han colaborado en forma generosa con sus artículos y ensayos; a todos sus lectores que han permanecido fieles a través de los años y a las autoridades de la BUAP su apoyo permanente para que la revista se siga editando como expresión de un pensamiento crítico.

Consejo directivo de la revista, Puebla, Pue., julio de 2014



**TOMANDO EL PULSO
DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO**

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

LUIS VILLORO

Gabriel Vargas Lozano ()*

Empezaré mi intervención afirmando que Luis Villoro es uno de los pensadores más importantes que ha tenido la filosofía mexicana y que su aportación filosófica es realmente excepcional. Agregaría que, como es lógico, no es fácil sintetizar el amplio y complejo conjunto de temas y problemas por él abordados y mucho menos hacer un balance crítico que merecerían sus proposiciones, en los límites de esta intervención. Haré entonces una referencia rápida a las etapas por las que atravesó su pensamiento; a algunas de las polémicas en que participó y finalmente abordaré lo que creo que es su aportación más significativa.

En cada etapa de su pensamiento, el doctor Villoro publicó obras de gran trascendencia tanto para nuestro país como para la filosofía en general.

Podríamos decir que su evolución filosófica pasó por tres grandes momentos:

El primero de ellos, influido por José Gaos, Ortega y Gasset, Leopoldo Zea y otros, podría ser llamado el periodo historicista: se trataba de explicar los fenómenos sociales a partir de una historia de las ideas. A ella corresponden *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la revolución de independencia* (1953). En la primera, analizó las formas mediante las cuales se había concebido al indígena en

diversas épocas de nuestra historia y en la segunda, el debate por la nación protagonizado en 1810.

Dentro de esta primera etapa también podemos considerar su intervención en el Grupo Hiperión que reflexionó sobre "el" mexicano y "lo" mexicano, a partir de concepciones filosóficas provenientes del existencialismo alemán y francés. Como se recordará, a este grupo pertenecieron Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Jorge Portilla y Emilio Uranga. Corrían los últimos años de la década de los cuarenta y principios de los cincuenta.

Sin embargo, Luis Villoro entra en contradicción con sus maestros en torno al historicismo que comportaría un relativismo y adopta una nueva concepción que había surgido en los años treinta en Austria y Alemania y había adquirido importancia en el mundo anglosajón y que se pronunciaba por una concepción unificada de la ciencia (básicamente fisicalista) y una concepción de la filosofía concentrada en el análisis del lenguaje: el neo-positivismo y su sucedánea, la filosofía analítica fundada por Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath, Charles Morris y otros. En México, aunque había habido algunos cultivadores de esta concepción, no fue sino hasta 1967 que tomó fuerza y se

expresó como una opción (o mejor, como "la opción" modernizadora para la filosofía mexicana) en la célebre mesa redonda en donde Villoro y Alejandro Rossi (a los que se les uniría Fernando Salmerón) consideraron que la filosofía debería concentrarse en el análisis del lenguaje y la crítica conceptual y ser profesional (lo que se traducía en seguir reglas académicas entre las cuales implicaba el uso de la lógica simbólica). En este periodo, Villoro protagonizó una fuerte polémica con Leopoldo Zea, quien en diversos libros abogó por una filosofía auténtica latinoamericana que luchara por una nueva concepción del humanismo así como en contra del colonialismo mental. Tuve la oportunidad de hacer un análisis de esta polémica que publiqué en la revista *dialéctica* y luego en un libro. Las diferencias se centraban en la forma de concebir la filosofía y sus relaciones con la realidad latinoamericana. Villoro no aceptaba que existiera una filosofía auténtica latinoamericana aunque sí la lucha en contra del colonialismo cultural. Por su parte, Leopoldo Zea consideraba que la filosofía no podía ser sólo lógica o filosofía del lenguaje sino que era también ideología y ética. Villoro efectuaba un corte epistemológico entre filosofía e ideología mientras Zea consideraba que no había ese corte. Esta relación suscitaría más tarde un debate entre Villoro y Sánchez Vázquez, como veremos.

En este periodo del pensamiento de Villoro que llamaríamos "analítico", se orientó en esa dirección al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM; se fundó la revista *Crítica* y se creó el Departamento de filosofía de la UAM. El debate también tocó al marxismo en sus vertientes de la lógica dialéctica sostenida por Eli de Gortari; el althusserianismo y la tesis del marxismo como filosofía de la praxis propuesta por Adolfo Sánchez

Vázquez. Unos años después, Villoro publicaría un libro muy importante e influyente llamado *Crear, saber y conocer* (1982) en que su autor distingue, en forma cartesiana la filosofía, la ciencia y la ideología.

Como hemos dicho, la corriente analítica también llamó a la práctica de una filosofía académica, en el entendido de que no se había hecho antes, acusación que impidió un diálogo entre las corrientes filosóficas de aquel periodo. Ahora bien, aquí lo interesante fue que Villoro no se limitó a revalorizar una filosofía que se limitara al ámbito universitario sino que tenía que trascender esos marcos y reflexionar sobre los grandes problemas que afectaban y afectan a México y al mundo. En esa dirección no sólo publicó artículos críticos notables por su claridad y que posteriormente integraron el libro *Signos políticos* (que tuve el privilegio de cuidar en la Editorial Grijalbo) sino que también adoptó una posición a favor de las libertades democráticas de nuestro país y entre otros se solidarizó con el movimiento estudiantil-popular de 1968. En otras palabras, a pesar de que promovía una filosofía rigurosa también asumía un compromiso político. Eran dos posiciones: una académica que abogaba por una filosofía, por así decirlo, pura y racional y otra, profundamente social en que se mostraba el ciudadano comprometido, como decía Sartre. Aquí se genera una especie de tensión en su auto-comprensión sobre las consecuencias prácticas de la filosofía. Villoro decía que una era su posición como filósofo y otra como ciudadano. En esta etapa, Villoro profundiza sobre el concepto de ideología, llegando a la conclusión de que ésta era un "conjunto de creencias, injustificadas teóricamente y que tenían la función de promover o mantener el poder político". Esta concepción finalmente negativa de la ideología, en la que la

clave es la frase "injustificadas teóricamente" fue motivo de una larga y por muchos conceptos extraordinaria polémica con Adolfo Sánchez Vázquez, quien en su importante ensayo "La ideología de la "neutralidad ideológica" de las ciencias sociales" (1975) consideraba que había, al menos, dos formas de entender la ideología: una que llamaremos, por comodidad, negativa, falaz y legitimadora del dominio y otra que sería crítica, de clase y liberadora. La filosofía podía tener relación con las dos. La tesis de Sánchez Vázquez es que tampoco en la filosofía hay una "neutralidad ideológica y valorativa". La filosofía debería tener conciencia de su contenido ideológico y su efecto social. La polémica entre los dos pensadores, a quienes yo considero, junto con Leopoldo Zea, los más importantes de la filosofía mexicana y universal del siglo XX fue ejemplar por su riqueza pero también por su respeto argumental. Ninguno de los dos cedió en sus posiciones originales pero se pudo profundizar en las formas de entender las relaciones entre ciencia, filosofía, ideología y sociedad. Lo interesante fue que habiendo sostenido posiciones filosóficas diferentes no impidieron que surgiera una gran amistad. Villoro y Sánchez Vázquez tuvieron también otra polémica aunque más breve, sobre causalidad y teleología en la historia.

Pero en 1978, esa tensión que señalé en el pensamiento de Villoro empezó a encontrar nuevas expresiones en su discurso de ingreso a El Colegio Nacional y que tituló "Filosofía y dominación". En él se refiere a dos funciones de la filosofía: una, cuando se convierte en justificación del poder y por tanto, en ideología. La filosofía pierde entonces para Villoro su carácter racional y se convierte en forma de dominio, o sea, habiendo definido negativamente a la ideología no podía aceptar lógicamente una forma

diferente de interrelación. Así, para Villoro la filosofía es, por definición, un pensamiento disruptivo que se convierte, desde Sócrates, en "reforma del entendimiento y elección de vida nueva". Villoro dice que la "pregunta filosófica conduce a la crítica de la razón por ella misma"¹ y como tal, implica tres operaciones: análisis conceptual; "examen de las razones en que se fundan enunciados que expresan nuestras creencias"² y mediante un proceso de deslinde, formulación de preguntas más iluminadoras que reforman nuestro entendimiento del mundo. Esta reforma del entendimiento libera al hombre de las creencias impuestas y emancipa la razón sujeta al dominio. Y luego dice "es cierto, muchos filósofos pueden no plantearse este objetivo; en el mundo académico actual, algunos incluso lo despreciarían: quisieran parecer "neutrales" frente a la situación de dominio"³ pero la filosofía también busca formular lo que sería "la vida buena" y para ello debe liberar al individuo del doctrinarismo y ser auténtica y libertaria. Recordemos que para Sánchez Vázquez la filosofía también es crítica y liberadora pero siguiendo a Marx debería relacionarse con la praxis.

Mientras este debate entre Villoro y Sánchez Vázquez transcurría, en la sociedad mexicana se impuso el neoliberalismo como política del Estado; se creó un fuerte polo de izquierda que sufrió un escandaloso fraude electoral en 1988; se acordó el TLC y el primero de enero de 1994, se produjo el levantamiento del EZLN en Chiapas, como un grito de protesta del México profundo en contra de la injusticia general existente en nuestro país y en particular, entre los más oprimidos: los indígenas mexicanos; y entonces, Luis Villoro dio un paso trascendental al solidarizarse con dicho movimiento. En otras palabras, abandonó su posición de

privilegio como parte de la élite intelectual del país y puso todo su conocimiento, toda su brillante inteligencia y cultura en torno a la reflexión sobre este movimiento como lo hicieron también Pablo González Casanova y otros intelectuales.

No podemos hacer aquí una relación de toda la reflexión que hizo ni de todos los temas que abordó pero sólo quiero destacar dos libros: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* de 1997 y *Los retos de la sociedad por venir*, diez años más tarde (2007) al que se agregaron otros textos como un libro más breve denominado *Tres retos de la sociedad por venir* (2009).

En el primero, profundiza sobre el concepto de valor y se pregunta por la causa de lo que llama “el fracaso de las ideologías y utopías en el siglo xx y avanza la pregunta de cómo podría articularse el poder y el valor. En él analiza a los tres clásicos de la modernidad: Maquiavelo, Rousseau y Marx y sitúa su reflexión en un proyecto “de reforma del pensamiento político moderno, con la esperanza de contribuir, en esta triste época, a descubrir los ‘monstruos de la razón’ que devastaron nuestro siglo”.⁴

En el segundo, aborda tres grandes problemas que afectan a nuestro país: el problema de la injusticia; la falta de una democracia que se respete, frente a la cual propuso un vínculo entre democracia comunitaria surgida del movimiento zapatista y la vía republicana y finalmente, la necesidad de un diálogo entre las culturas que conforman a un México plural.

Podemos estar o no de acuerdo en algunos enfoques realizados por nuestro filósofo. Por ejemplo, creo que el último Villoro le da la razón a Zea, en al menos una cosa: que debemos realizar una filosofía auténtica, en el sentido de que corresponda a los grandes problemas del país; de igual manera

sobre la problemática de la ideología y sobre su forma de entender el legado de Marx, sin embargo, la reflexión de Villoro fue siempre profunda y rigurosa y considero que tiene razón en muchas de las tesis que plantea. Una lectura seria de su obra permitirá avanzar en problemas que efectivamente se han desarrollado por un marxismo dogmático y acrítico. Por otro lado, Villoro siempre mantuvo un diálogo con el marxismo así como con otras tradiciones del pensamiento.

Villoro pensó al mundo a partir de un esfuerzo racional y un espíritu de justicia y aunque su racionalismo encontró, como Kant, el límite de lo infinito frente al cual solo podemos guardar silencio y humildad, ese silencio también era, para Villoro, significativo como lo expresó en varios ensayos publicados en su libro *Vistumbres de lo otro* (2006).

Por todo ello, considero que hay que rendir homenaje a este pensador que, optando por una ética profunda, dedicó todos sus esfuerzos a delinear caminos de justicia para nuestra sociedad y para el mundo en que vivimos.

México, D.F., 5 de mayo de 2014.

Intervención en la Casa Lamm en el homenaje a Luis Villoro, con motivo de su fallecimiento.

(*) Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la UAM-I y co-director de *dialéctica*.

Notas

¹ L. Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*. FCE, México, 1985, p. 139.

² *Idem*.

³ *Idem*.

⁴ L. Villoro, *El poder y el valor*. FCE, México, 1997, p. 8.

REENCUENTROS CON LUIS VILLORO

Fernanda Navarro

Aclaración: esta vez, mi intervención tendrá un toque más biográfico que filosófico, más centrado en reencuentros, en recuerdos de vida compartida, que en una obra en particular, como las que en este Homenaje serán abordadas por discípulos de gran talento y talante, con los que no pretendo competir. Por todo ello, he elegido el género epistolar.

Luis querido:

Por oleadas me mueve la nostalgia de tu presencia-ausente desde muy adentro y me asalta el recuerdo de tu figura siempre elegante, generosa y de mirar callado. A veces, empiezo a recordar nuestras interminables pláticas de sobremesa de los últimos años, tocando temas de lo más diverso. Desde mis primeras preguntas sobre tu estancia en la Bélgica de tu infancia, de la que guardabas un buen recuerdo, hasta los inicios de tu vocación filosófica. Recuerdo también los conciertos sabatinos en la Sala Neza, seguidos de una deliciosa cena en el San Ángel Inn.

Otras veces ocuparon el centro de esas cálidas conversaciones nuestros filósofos predilectos (en lo que no siempre coincidíamos) pasando por eventos históricos en los que me ganabas siempre la partida en cuanto a fechas, acontecimientos y nombres de la Grecia antigua y la Roma imperial... De pronto, a lo largo de estos ocho meses de

tu partida, me asalta la memoria recordando cómo pasamos revista a siglos y siglos de filósofos eurocéntricos, salpicados de las infaltables, sobresalientes figuras de la Historia de la Filosofía –en cuyos nombres no me voy a detener aquí, ante los reconocidos colegas aquí presentes–. Sólo me permito una excepción: la de Sócrates quien, al referirse a la Filosofía, sostuvo –entre otras cosas– que empezaba con la primera pregunta que se hace el hombre, “el primer porqué, para qué, cuándo y hacia dónde”, de lo cual se deduce que “todos somos filósofos”. Entonces me atreví a decir que yo veía una cierta semejanza con Luis Villoro, no sólo por tu coherencia entre palabra y acción sino por tu propia concepción de la Filosofía, que, más de una vez, definiste *no* como una profesión sino como un “modo de vida, darle sentido a la vida, más allá del plano teórico, abstracto”... ¡Uuuuy! No lo hubiera dicho porque ahí la modestia y sencillez que te caracterizaron siempre. ¡prendieron como una mecha! Me felicité de no ser ya tu alumna pues ¡me hubieras reprobado! De nada me valió defenderme insistiendo en la congruencia, no obstante tu obra haber transitado por sendas corrientes filosóficas muy diversas, iniciando toda una fecunda aventura de conocimiento... que todos aquí conocen: desde tus primeros textos, que no voy a enumerar: desde *Los grandes momentos*

del indigenismo en México (1950) hasta *Tres re-
tos para una sociedad por venir* ¡sin caer nunca
en el dogmatismo y sin dejar de lado la línea
de la Ética y la Política!

Finalmente nos reconciliábamos, con
un trago de vino y la infaltable música de
Mozart de fondo, con lo que orquestamos
más de una vez nuestros imaginarios viajes
hasta el siglo xx, deteniéndonos en nuestro
admirado Bertrand Russell, ¡sin disidencia
alguna!... Pues como recordarás, fue Russell
a quien elegí para mi tesis de licenciatura,
(que tú dirigiste) y a quien, sin imaginarlo,
conocería yo en 1967 cuando, en un arran-
que más impulsivo que racional —a través de
una carta trasatlántica— le escribí ofreciéndome
como voluntaria para hacer trabajo de
hormiguita: traducir para América Latina las
discusiones y resolutivos del *Tribunal Interna-
cional Russell para la Conciencia de la Humanidad*
(cuyo fin era juzgar los crímenes de guerra
de EU en Vietnam). Me impresionó cuando es-
cuché a Russell señalar el motivo que lo llevó
a organizar dicho Tribunal inédito: “impedir
que se cometiera el crimen del silencio”. Des-
pués de su muerte, se repetiría en Italia (con
Lelio Basso al frente) para el caso del Chile
de Allende, contra Pinochet.

A mi regreso, publicamos una selección
de escritos de Russell sobre *Ética y Política* (en
la Editorial Siglo XXI de Orfila Reynal) libro
que tú prologaste siendo aún mi maestro.
Entonces me enteré lo que significaba Rus-
sell para ti. Increíble ver, desde cuando nos
“apadrinó”, si volvemos la vista atrás: desde
aquellos años sesenta, luego en los ochenta
en un encuentro en París cuando represen-
tabas a la UNESCO y yo estudiaba en el Col-
lege International de Philosophie... hasta
culminar y coincidir, a principios del año
2000, en los innumerables viajes a territorio
zapatista, donde de nuevo resaltó tu perseve-
rancia en temas como la Justicia, la Libertad

y la Democracia (como derechos inaliena-
bles para todo ser humano) cerrando así tu
círculo de vida y obra. Fue justo ahí donde
finalmente nos habríamos de reencontrar
en un inmenso y sorprendente abrazo que du-
raría hasta el día de hoy. Debo admitir que
me habías cautivado ya mucho antes, con el
prólogo de *El poder y el valor* así como con
esa frase tuya que tanto me gusta repetir, de
tu Filosofía del Renacimiento, que dice “Al
fin estamos despertando de una ilusión: la
ilusión de la Modernidad Occidental”.

Siguiendo con mis saltos intempestivos,
recuerdo de pronto las visitas siempre gratas
de tus hijos, según sus tiempos y geografías
así como los viajes a Yucatán y Campeche con
tu hijo Miguel y Alejandra y qué decir de tus
últimos cumpleaños en ese bello hotel en
Guadalajara, organizados por Carmen, por
todos tus hijos, con mañanitas y todo.

A ratos también se me hacen presentes
nuestros comentarios sobre alguna película
reciente, pues ambos resultamos “cineros”...
lo cual incluía, ¡claro!, adjetivos llenos de
admiración sobre la belleza de las actrices;
todo ello, acompañado de la tortilla de pata-
tas que mes con mes mi hermano, sabiéndo-
te “gourmet”, te preparaba en casa.

Pero, ¡no todo era festivo! No podemos
olvidar que también compartimos momen-
tos de “temor y temblor”: al leer ciertas
noticias periodísticas o televisivas, cada vez
más incalificables por su dimensión de vio-
lencia y crueldad. ¿Recuerdas que más de
una vez nos preguntamos a dónde había
emigrado la ética? Pues dada su absoluta
ausencia concluíamos que bien podía haber
huido a otro planeta... Me llena de dolor
tener que informarte ahora que esa esca-
lada de violencia ha ido *in crescendo*. Ya no
alcanzan las palabras para nombrar el últi-
mo acontecimiento estremecedor acaecido
en Guerrero con la desaparición de más de

43 jóvenes normalistas... que ha enlutado al
país entero, con un dolor, indignación y ra-
bia que han traspasado las fronteras. ¡Todo
un clamor mundial! De todo el mundo se
siguen recibiendo mensajes de solidaridad,
exigiendo Justicia al Gobierno, éticamente
invertido, ante sus innegables rasgos de
impunidad, desvergüenza y complicidad,
provocando una degradación que se extien-
de por el país entero. Ante la imposibilidad
de encontrar palabras precisas para adjeti-
var esta barbarie, no pocos nos preguntamos
si ha llegado el momento de requerir/recu-
rir a un nuevo abecedario para calificar este
terrorismo que practica el narco-Estado que
finge gobernar... destacando sólo su capaci-
dad de culpabilizar tanto a las víctimas como
a las protestas que reclaman el Derecho de
ser humano. Todo esto lo han dicho mejor
escritores y periodistas y es del conocimien-
to de la gran mayoría de mexicanos... pero
no pude dejar de informarte, ¡lo lamento!

En busca de aliento, volteo la mirada al
zapatismo, a los últimos mensajes de Marcos
en mayo de este año, frente a esa otra bar-
barie perpetrada en La Realidad, Chiapas:
el asesinato del Guardián Galeano, maestro
de la Escuelita de la Libertad, y la destruc-
ción de la escuela y la clínica de la comu-
nidad. Enfatizo su respuesta ante semejante
salvajismo por considerarla una lección que
debemos tener bien presente en estos días
que nos aquejan: “No queremos venganza,
queremos Justicia”, dicen y repiten con insis-
tencia. De no cobrar conciencia para tomar
esa frase como guía, corremos el riesgo
—todos los mexicanos— de vernos envueltos
en una espiral de violencia insospechada,
con un final imprevisible.

Por ello, en estas horas de desaliento más
se te extraña, Luis Villoro, para unir tu voz
a los que claman Justicia con un dolor des-
garrado, indignado, hasta convertir esa frase

en una lección, en una plegaria, cuyo eco
logre la magnitud que reclama.

¡Eres de los pocos que puede evitar “el
bostezo de la razón”, frase que gustabas re-
petir! Cuánta falta hace esa tu capacidad de
raciocinio y de conciliación desde una pos-
tura ética, la que has mostrado más de una
vez a lo largo tu vida y de nuestra historia
reciente... como en los Acuerdos de San An-
drés y aquí en la UNAM durante la huelga de
1999, 2000. Este texto tuyo habla por sí solo,
como tantos otros que hemos encontrado
tus hijos y yo, al ir revisando carpetas tuyas
y descubriendo un impresionante caudal de
tesoros en casa, después de tu partida.

En este momento, no puedo dejar de
detenerme unos minutos en este escrito
tuyo que si bien se refiere a la función y
misión de la universidad, en tiempos de la
huelga del 99/2000, tiene gran pertinencia
y actualidad ante el drama que hoy vivimos
en el campo de la educación en todo el
país... Es por ello que me permito leer al-
gunos párrafos de tu propuesta como parte
de la labor de los ocho académicos compro-
metidos en establecer espacios de discusión
y análisis *racional* sobre dicho problema. El
título que elegiste en aquel entonces fue:
“La UNAM, espejo del país en crisis” y ahí
expones tu apreciación personal acerca del
carácter del movimiento estudiantil, de las
estructuras de gobierno que deben refor-
marse y tu convicción de que la institución,
en tiempos difíciles, no necesariamente
debe considerarse amenazada por el con-
flicto, sino que puede salir vigorizada de
él. Recuerdo tu insistencia en el carácter
crítico que debe tener toda universidad que
pretende serlo: “Toda universidad debe ser
crítica, o no es.”

A la pregunta de si considerabas que di-
cho conflicto reflejaba una percepción del
país en crisis, tu respuesta fue:

Absolutamente. La mayoría de los alumnos que han decretado la suspensión de sus actividades pertenecen a una generación que desde su infancia, ha percibido que el gobierno y la organización del país son tales que no pueden merecerles ninguna confianza, al tratarse de un sistema de autoridad y de administración pública terriblemente corrupto, que no hace honor a la palabra que empeña, que no da satisfacción a ninguna de las demandas de la sociedad, y ellos reflejan esta crisis general del Estado en la institución a la cual pertenecen que es nuestra universidad [...] La imagen que los medios han dado, interesada en presentar los conflictos universitarios como irracionales y anárquicos refleja ideas de gente que no conoce a nuestros estudiantes. La mayoría son muchachos con una conciencia crítica muy radical, sí, pero que corresponden claramente a la crisis del Estado y de los proyectos nacionales que estamos viviendo.

También existe la parte de estudiantes que tienen una posición muy confusa sobre la situación nacional y tienen una reacción muy instintiva, muy elemental, de rechazo a todo lo que existe en el sistema; también esa parte es producto natural en una sociedad en la cual ya no hay valores comunes compartidos, en la cual el tejido social se disgrega, en la cual reina la corrupción, la falta de ideales y de valores [...]

Yo creo que una universidad debe estar en perpetuo cambio, en perpetua autocrítica y en perpetua necesidad de renovación.

A la pregunta acerca de si la Junta de Gobierno de la UNAM responde a la estructura y organización más adecuada para lograr esa constante actualización, tu respuesta fue:

La Junta de Gobierno está constituida por 15 respetables y muy reconocidos universitarios, los mejores elementos, pero son 15 personas en una universidad que tiene cerca de 300 mil miembros, muchísimas en-

tidades educativas y de investigación de las más diversas disciplinas, ¿cómo podemos pensar que 15 personas puedan tener, por sabiduría suficiente para elegir a los directores de cada entidad de este complejo universo? Además, la UNAM fue formada en los años cuarenta, cuando era una universidad pequeña y todos se conocían entre sí. Ahora ya no, la institución es un monstruo que ha rebasado, desde hace tiempo, estas capacidades de la Junta de Gobierno así como la función normativa del Consejo Universitario. En mi opinión personal, la universidad debería dividirse en muchas distintas entidades de educación y de investigación superior con una coordinación entre ellas, pero cada instancia con su propio Consejo Universitario, es decir autónomas, separadas, pero coordinadas entre sí.

En cuanto a la capacidad real de ejercicio de autoridad de la Rectoría, resumo lo que afirmaste, citándote:

La Rectoría es la instancia ejecutiva última de los acuerdos que toma el Consejo Universitario, el cual a su vez, se basa en los acuerdos de otras instancias [...] de las distintas facultades e institutos. Pero en una universidad con tantos problemas –administrativos, políticos, académicos– la facultad ejecutiva, personalizada en el rector, adquiere una importancia excesiva... todo se revierte y decide en la cúpula... de ahí que haya una estructura autoritaria ligada a la función de la Rectoría tal como existe actualmente.

Aconsejabas también la discusión *racional* para salvar la posibilidad de transformar la universidad... “lo cual implica una reducción considerable de la estructura burocrática y autoritaria y el fortalecimiento de la estructura participativa...”

Hasta ahí tus palabras sobre la crisis del 99/2000 o en la UNAM y que ahora puede aplicarse a la realidad actual, en el campo educativo y más allá... ¡por tratarse de todo un universo!

Disculpa estas deshilvanadas páginas, pero en verdad hay tantas Fernandas que se agitan dentro de mí, que no sé con qué orden darles la palabra. Una de ellas me hace regresar a nuestras pláticas nocturnas acompañadas de vinos y de música, desde Edith Piaff a Mozart, cuando te contaba de cuando llegó para mí el momento por ahí de los noventa, de dar un viraje epistemológico, de des/aprender e interrogarme sobre lo aprendido en la Facultad y en el College International de Paris, temas todos dirigidos a siglos enteros de filosofía occidental, hasta que, por azar, pude voltear la cara a esas otras filosofías marginadas por el desprecio y el olvido con que nos forma e informa, hasta el día de hoy, la educación oficial. Preciso: más que des/aprender, recurrí a una “epogé” en sentido husserliano con el fin de reconocer, de ubicar en su justa dimensión, las diversas formas de pensar: pues en ningún momento se trata de desconocer la inmensa riqueza de la filosofía eurocéntrica, simplemente se trata de cuestionar su pretensión de *universalidad*: de ser La Superior, La Verdadera y La Única, válida para todo tiempo y espacio, ignorando la dimensión histórica al anclarse en la metafísica pura. ¿Tendrá esto algo que ver con la geopolítica y el poder? Tema para el que el zapatismo ha sostenido una concepción bien diferente, al no buscar la *toma* del Poder cupular, lo cual en su momento causará la crítica y extrañeza tanto de la Izquierda como de la Derecha, pues ambas se preguntaban exaltadas, ¿pero qué diablos se puede hacer *sin* el Poder? A lo cual los zapatistas respondieron con otra respuesta tácita: ¿Y qué se ha hecho *con* el Poder, acaso

otra cosa que fomentar la barbarie? Por lo pronto, diremos simplemente que se considere como una invitación a re/conocer que hay otro tipo de filosofías, otras maneras de concebir, nombrar, vivir y valorar el mundo que habitamos y que nos habita, de las cuales tenemos nosotr@s occidentales, algo que aprender, si las sabemos *Escuchar*.

Debo en gran parte ese viraje no sólo a ti (el último Villoro), también a Guillermo Bonfil Batalla, a Le Clezio, y a C. Lenkersdorf de quien, ya jubilada de la UMSNH, tuve la suerte de heredar su clase “Filosofía y Cultura Maya, *Hoy*”, ¡no la de los Museos! A esa experiencia le debo, además de acercarme a la vivencia de una de nuestras culturas originarias, la de regresar precisamente a los mismos pasillos que me vieron pasar por tus clases de Ética y de Filosofía de la Religión, en los años sesenta hasta (terminar) el doctorado.

Este viraje en mi formación implicó diferentes lecturas y vivencias, alteró certezas y posiciones antes incuestionadas, incluso por ti y por mí. Un ejemplo: la relación entre Teoría y Práctica, que resulta invertida –para los mayas– terminando en lo que podríamos llamar una *praxis, sin adjetivo*. O el tema del antropocentrismo frente al biocentrismo... que, a diferencia del lugar preponderante y central que tiene el género humano en Occidente, para los pueblos originarios ese lugar lo ocupa todo lo que tiene vida: o sea, incluye también al reino animal y al vegetal. Y por esa misma razón de que “todo vive”, en su lenguaje no existen más que sujetos. ¡Ningún objeto en su gramática!

Otro tema aleccionador es El “nosotros”, el *Tik*, palabra clave para entender la cosmovisión maya, por sus múltiples significados y derivaciones. Pues no es sólo el plural del pronombre personal “yo”. Es también un principio organizativo socio-político que se

identifica con la *Comunidad*. Todo esto abarca el “nosotros” de los mayas, lo cual lo aleja todavía más del “yo” individualista occidental, que tanto pronunciamos a diario, sintiendo nuestro ego, con ese ego tan rico en pobreza. ¿Podremos acaso aprender esa lección que nos invita a caminar *de la isla al archipiélago* de ese *yo* al nosotros que hermana. gracias a la Escucha?

((Hablando de palabras, quizás por esa peligrosa multivocidad de algunas de ellas, los zapatistas han sido cuidadosos con su lenguaje. Con gran astucia y creatividad han evadido la maquiavélica confusión o interpretación, tanto ideológica como conceptual, de términos que acaban siendo utilizados en contra de su verdadero significado. Por ej. palabras como Revolución, ya no se diga Comunismo, Socialismo o Anarquismo que incluso han rondado por nuestros propios auditorios y pasillos dando lugar a tan lamentables confusiones!))

Podríamos seguir dando ejemplos de la cultura maya: no hay Monismos unipersonales, ni Jefe, ni Jerarca, Monarca o Presidente, todo es colectivo, comunitario, plural... tal y como acotaste, tú, en uno de tus últimos libros a favor de la “Pluralidad de culturas”. Pareciera que hubo un mutuo, profundo, reconocimiento, afinidades o coincidencias, pues ellos también te supieron ver y apreciar. Prueba de ello es el haberte elegido a ti como interlocutor en ese intercambio epistolar entre Marcos y tú, durante todo el año de 2011, en su Revista *Rebeldía*...

¡Otra disculpa por las desviaciones temáticas... pero, la verdad es que la memoria no sabe de cronologías, simplemente se hace presente, sin pedir permiso!

Regreso a las comunidades zapatistas que, siguiendo ese pluralismo y horizontalidad, han demostrado más de un logro, gracias a haber logrado la difícil diada *autonomía y te-*

rritorio, sin la cual, resulta imposible un gobierno autónomo, misma que alcanzaron en plenitud, en agosto de 2003, fecha en que el mando militar pasó a manos civiles: a las bases de apoyo, iniciando con ello las Juntas de Buen Gobierno con sede en las cinco Caracoles. Esta decisión cumple en las cinco Caracoles. Esta decisión cumple con lo afirmado anteriormente por Marcos: “Somos un ejército que quiere dejar de serlo, pues debido a su estructura vertical, no puede ser democrático, cómo entonces hablar de Democracia sin contradecirnos?” El costo ha sido enorme, por las continuas agresiones hasta hoy día, 2013/14, *con esa experiencia más que particular: la Escuelita de la Libertad, según l@s zapatistas, que demostró el grado de organización alcanzado, después de años de silencio mediático por un lado, y de un silencioso y laborioso trabajo comunitario, que refleja un tejido social sólido, horizontal y desde abajo... pues ahí las jerarquías no tienen lugar. Quienes participamos en esta vivencia indescriptible por su riqueza y autenticidad, pudimos constatar que su ya conocida frase “Otro mundo es posible”... no resulta tan imposible pues ellos ya –a micro escala– alcanzaron esa utopía, como tú mismo dijiste en varios actos de Año Nuevo allá. ¿En qué campos?: el de la educación y salud autónomas, autogobierno, participación de las mujeres y autosuficiencia alimentaria básica, gracias a sus avances en agrobiología, avances en el sentido de alejarse de los extremos: ni lujos ni carencias ((como el “vivir bien” de los pueblos andinos.)) Y todo este esfuerzo nos lo compartieron, en la convivencia familiar, que pudimos conocer 25 de mis alumnos y yo –entre los 5 700 visitantes de los cinco continentes que asistieron como alumnos, durante las tres instancias de La Escuelita– de agosto a enero pasados, y con la entrega de cuatro libros escritos por ell@s mismos, que reúnen las experiencias*

de varios años ((en los cinco Caracoles)) en los cuales explican las funciones de hombres y mujeres en las Juntas de Buen Gobierno, la manera en que cumplen los principios que las rigen: rotatividad, revocabilidad y rendición de cuentas así como las responsabilidades de los promotores de educación y de salud (en su mayoría jóvenes) sin salario alguno. Y qué decir de los lazos afectivos que se crearon –en la Escuelita de la Libertad– entre l@s guardian@s (o votanes) y nosotros, los que en esta visita conocimos nuestro México Profundo. Las despedidas no se olvidarán pues además nos dejaron el compromiso de conservar ese horizonte, desconocido para nosotr@s, y por lo cual organizamos en esta facultad cuatro eventos. ¿Recuerdas que tú recibiste el grado especial de Alumno no sólo aprobado sino “sobresaliente”?... vivencia por la cual te obsequiaron un precioso cuadro de la familia extensa que te acogiera: desde los abuelos hasta el último bebé... pues siempre te han considerado compañero y hermano, tal y como lo afirma, con su firma, el Sub Marcos al anverso del cuadro... el que colgamos en la sala de la casa. Y ahí seguirá, como seguirás tú también, siguiendo la herencia originaria maya sobre la muerte. Que no significa desaparición total sino una transfiguración al fundirse uno finalmente en y con el Cosmos... pues al ser la Madre Tierra la que nos da vida y la que nos alimenta para al final retornar a ella para fecundarla, se asegura la continuidad del ciclo cósmico, acaso semejante al eterno retorno de Nietzsche.

Y lo que impresiona es además su humildad, al afirmar, a pesar de su creatividad para enfrentar adversidades, que no pretenden ser ni un modelo ni un ejemplo sino simplemente una experiencia, de la cual cada visitante puede adoptar o adaptar lo que considere útil para su propia realidad.

Recuerdo nuestras miradas de asombro cuando presenciamos una conversación entre compañeros zapatistas y unos jóvenes foráneos, cuando los indígenas explicaban –a diferencia de Francis Bacon– “pero ¡No! la Tierra no puede ser propiedad de nosotros ni de nadie, no nos pertenece, ¡somos nosotros los que pertenecemos a ella! Por eso ¡ni se compra ni se vende!” Con esto vemos cuán lejos estamos los globalizados del mundo, de esa concepción y de su respeto a la Madre Tierra que hoy tanto nos reclama. Ellos parecen haber resistido a la contaminación del Gran Capital, cuyo consumismo –entre otras cosas– nos consume.

Con estas experiencias, nos mostraron su convicción en sus tradiciones, costumbres y rituales que encierran la sabiduría de un pasado milenario que hace posible anunciar un futuro en el que se pueda alcanzar la estatura humana... muy distinto, por desgracia, al que nuestra actual crisis “civilizatoria” anuncia o promete.

En fin. Considero que lo que llegamos a aprender tú y yo a lo largo de años de visitar esas tierras, nos ha servido como pauta para *descolonizar nuestras mentes* ¿tú qué piensas?!

Lástima no poder seguir y seguir, con la ilusión de estacionarme en esas pláticas de sobremesa, subrayando aquellas de los últimos años, sobre Budismo, que cada día más te atrapaba (y compartías con Isabel, tu sobrina). Sorprendidos nos quedamos, tus hijos y yo, después de tu partida, al descubrir tus “Aforismos” sobre posibles paralelismos entre ¡Zapatismo y Budismo! Su preparación quedó a cargo, por mayoría de votos, de tu hijo Juan.

Por mi lado, me atrevo a anunciar la próxima publicación de tu libro inédito *La alternativa*, en el cual determinaste, tú, incluir, como 2a. parte, el intercambio epistolar con el subcomandante Marcos (ya

mencionado). Finalmente decidimos dejarlo en manos del FCE.

No puedo dejar de cerrar estas líneas sin pronunciar la última frase con que me despidiera nuestro Bertrand Russell en 1967: "Y recuerda que es a la posibilidad a lo que debemos nuestra lealtad entera."

Sin despedida posible y sin firma, esa Fernanda, que quiere seguir tus pasos de caminante de la vida, oxigenándose en tierras zapatistas y aprendiendo a enseñar al lado de sus alumnos en nuestra Facultad de Filosofía de la UNAM...

En fin, la verdad es que todo ello me fue enseñando otras cosas: entre ellas, que a fin de cuentas, nadie es/tiene una única esencia que, desde el nacimiento, marque su destino... Más bien, fue en el Existencialismo donde volvimos a encontrar acuerdo tú y yo: primero existes y luego vas conformando tu esencia con base en actos elegidos en Libertad y Conciencia y su correlato, la Responsabilidad, como lo escribiera J.P. Sartre y Camus. Por lo tanto, al estar en *devenir* cada quién es, somos, más de un@ a lo largo de nuestra vida. Y de ahí seguíamos divagando preguntándonos ¿quiénes y cómo somos?, ¿qué nos hace reconocernos a lo largo de la vida?, ¿al Luis o la Fernanda de hace cincuenta, treinta o apenas ocho años? ¿Cómo re/conocernos? ¿Por el espejo?, No. ¿Por el nombre? Quizá. Por la coherencia en las acciones –muy pocos–. La pregunta sigue remitiéndonos, en suma, a la identidad.

Por cierto, lo anterior me lanzó de pronto, a otra de mis atrevidas vinculaciones, a ese momento que tan bellamente refieres en tu libro *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, de 1992 como "la pérdida del centro" que, según yo, concuerda con lo dicho por Vico: "El centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna"... conectándolo después –quizá forzándolo un tanto–

con un espléndido escrito del Sub Marcos: "Ni el Centro ni la Periferia", en el cual se adivina de trasfondo a Marx cuando habló de hacer de la periferia el centro.

Texto presentado en el Homenaje que le rindió a Luis Villoro, el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, el 3 de noviembre de 2014.

RUFINO PERDOMO GALLARDO

Jesús Pacheco Martínez (*)

El maestro Rufino Perdomo Gallardo tuvo una vida muy significativa, en las actividades que emprendió, ya fuese como estudiante, académico o como articulista.

Siendo estudiante de la licenciatura de filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se caracterizó por ser una persona crítica, participando en los movimientos previos al Movimiento estudiantil de 1968, y en este, al ser elegido como delegado por Filosofía y Letras, al Consejo Nacional de Huelga.

Cuando se inicia el Colegio de Ciencias y Humanidades, Rufino Perdomo se incorpora a él y a lo largo de 40 años, mantuvo la firme convicción de la defensa y preservación de la universidad, pero también la necesidad de luchar por su transformación. En una colaboración para *Nuevos Cuadernos del Colegio* de 2013 escribió: "Aprendí que enseñar es un arte, probablemente el más elevado de todas las artes. En el proceso de enseñanza-aprendizaje, aprende más el que enseña. Nací como docente a la par de nuestra institución. A lo largo de estas décadas arraigué en la memoria la convicción de que 'otro mundo es posible'."

Su carrera docente la combinó con la política, participando en diferentes momentos y coyunturas sociales, en los movimientos gestados en las cuatro décadas pasadas, teniendo siempre una actitud crítica y constructiva.

Rufino Perdomo Gallardo fue miembro de la dirección colectiva de la revista *Estrategia, Revista de Análisis Político*, al lado de Alonso Aguilar Monteverde, Ignacio Aguirre, Fernando Carmona y Jorge Carrión. En ella publicó artículos relacionados con la educación, la lucha de clases y la situación política de países de Latinoamérica. De igual forma, fue colaborador muy cercano de la Editorial Nuestro Tiempo.

Participó en la formación de la agrupación política Movimiento del Pueblo Mexicano (MPM) y de la revista *En marcha* acompañándola en su corta duración. Con ese agrupamiento se apoyó la candidatura del ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas en 1988. En el discurso de Cárdenas en el Zócalo, el 14 de septiembre de 1988, se hace mención de los partidos con registro y sin él que avalaron su candidatura y se incluye al Movimiento del Pueblo Mexicano.

El maestro Perdomo fue miembro del Consejo Técnico del CCH y consejero universitario por esta institución, impartió las materias de Historia Universal, Historia de México y Teoría de la Historia. Era un profesor apasionado de la Historia.

Quienes hemos vivido por décadas en el mundo intelectual de las ciencias histórico-sociales, sabemos que ningún sistema es

eterno. El capitalismo no tiene por qué ser la excepción.

Hoy, pese al derrumbe del socialismo ruso, las avenidas que anunció Salvador Allende dan rumbo a nuevas esperanzas y utopías que alientan el espíritu libertario de los jóvenes y de los que no siendo tan jóvenes –me cuento entre ellos– creemos que otro mundo está por nacer. ¿En qué fundo semejante opinión? En el movimiento de los indignados de la Plaza del Sol en Madrid, en el movimiento de los ocupa de Wall Street y en el movimiento indígena de Chiapas que ya ilumina e inspira a otras minorías nativas en varias regiones de México y el mundo (*Cuadernos del Colegio*, 2013).

Un rasgo del amigo Perdomo fue el que siempre comprendió y aplicó, que el saber, el conocimiento y la enseñanza-aprendizaje son producto del diálogo, de la reflexión y de la crítica, por ello mantuvo firme en su quehacer académico y político, su pensamiento marxista y su admiración por Fidel, el Che y la Revolución cubana. Su tesis de licenciatura *El pensamiento filosófico-político del Che*, la construyó dedicando largas horas a la lectura y reflexión de las obras de Ernesto Guevara.

El viernes 26 de diciembre, el maestro Rufino Perdomo Gallardo publicó en “El Correo Ilustrado” de *La Jornada*, una carta de despedida firme y coherente. Allí decía:

Estoy en combate como demandan los tiempos, con un padecimiento severo. No hay marcha atrás. 1968 no se olvida. Ninguna generación de mexicanos bien nacidos borrará de su memoria este año insurreccional de la juventud en el mundo entero, en su lucha por las libertades democráticas.

Dejo humilde recordatorio del grito de guerra del comandante Ernesto Che Guevara: ¡Hasta la victoria siempre!

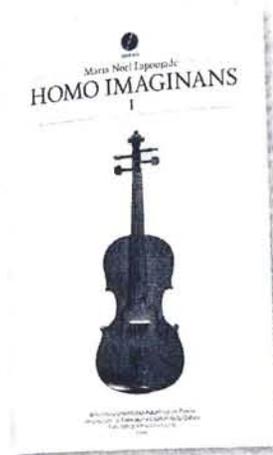
Saludos al movimiento de la juventud y familiares de los 43 estudiantes normalistas desaparecidos de Ayotzinapa, Guerrero.

(*) Profesor del Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM.

HOMO IMAGINANS I

María Noel Lapoujade

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
VICERRECTORÍA DE EXTENSIÓN Y DIFUSIÓN DE LA
CULTURA/FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Con *Homo imaginans*, compilación de cuatro números de los escritos de María Noel Lapoujade, La Fuente inaugura su serie “Obras”, dedicada a cobijar la producción teórica de destacados pensadores de la estética y el arte.

María Noel Lapoujade es la primera autora de esta serie por derecho propio. Ella contribuyó como pocos al nacimiento del programa académico que con el tiempo dio a luz la colección que ahora se honra en publicar sus textos. El honor de hacerlo se debe, además, a la elevada calidad académica de la autora, doctora en Filosofía por la UNAM en 1988 y por la Universidad de París en 1998, reconocida con el Premio Norman Sverdlin, la Medalla Gabino Barreda y la Condecoración La Dama de las Hespérides.

En los escritos de María Noel Lapoujade podemos palpar –nos dice René Scherer– la vida misma.

Una vida ardiente y apasionada, atenta a su tiempo, cuidadosa de reanimar las obras antiguas, los pensamientos establecidos, que están en trance de morir si no son insuflados por un espíritu viviente. Para la “filosofía de la imaginación” de María Noel, imaginar y pensar van en par, son intercambiables, reversibles. *Homo imaginans* es herencia y expansión creativa de otras obras previas de la destacada pensadora uruguayo-mexicana como *Filosofía de la imaginación* (1988) y *La imaginación estética en la mirada de Vermeer* (2007).

Como una de las tantas fuentes inspiradoras de sus escritos, Lapoujade da un lugar especial a la música. Es por ello que, para presentar su obra, esta colección se viste de instrumentos: violín, laúd, oboe y clavecín; dulces sonidos con los que la autora se identifica, no solo por la sonoridad infinita de sus notas, sino por la calidez y la luz que ellos transmiten.

En esta primera entrega, Lapoujade reflexiona sobre conceptos universales que son fundamentales para el ser y que construyen nuestra filosofía de vida: identidad, cuerpo, espacio, tiempo, libertad, lo cósmico, lo perverso.

INVENTARIO DE LA FILOSOFÍA EN NUEVO LEÓN. FILOSOFÍA Y FILÓSOFOS EN MONTERREY

Rolando Picos Bovio
Miguel de la Torre Gamboa
(Coordinadores)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

La práctica y la enseñanza de la filosofía en Nuevo León remite a 1792, año en que la funda el Real y Tridentino Colegio Seminario de Monterrey, con las cátedras de



Latinidad. Retórica. Poética, Aritmética, Álgebra. Filosofía. Escolástica, Moral y Teología. Los egresados de aquellas cátedras, tanto como los de las carreras creadas en la Facultad de Filosofía, Ciencia y Letras de la Universidad de Nuevo León en 1950, han llevado a cabo un ejercicio de la Filosofía principalmente localizado en los ámbitos académicos, aunque en distintos momentos han aspirado a trascenderlos y alcanzar un impacto en otros espacios sociales.

Un *Inventario de la Filosofía en Nuevo León* implica historizar y analizar los procesos y los actores que en el ámbito institucional y personal, han aspirado o no a tener una influencia más allá de los académicos, han realizado prácticas como las de la promoción cultural, la docencia, la investigación, la producción de ensayos, publicaciones, debates sobre los temas de la filosofía en el estado.

Lo que los filósofos han promovido, a lo que han aspirado y lo que han conseguido a lo largo de esa historia involucra una serie de matices y diferencias que este libro quiere destacar. En él se abordan, a través del trabajo de Miguel de la Torre Gamboa y Rolando Picos Bovio, los proyectos y las concepciones personales e institucionales

de quienes desde 1950 han actuado en el marco de la actual Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Los autores autores destacan las características de los proyectos individuales y colectivos que, en su momento, encontraron cobijo en esta institución.

El libro estructura con base en un conjunto de entrevistas a los más destacados actores en esta historia. Se incorpora en el libro, el texto completo de dichas entrevistas.

CRÓNICAS DEL SIGLO PASADO. CIUDAD JUÁREZ, SU VIDA Y SU GENTE

Raúl Flores Simental
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE JUÁREZ



Las crónicas que componen este libro son cápsulas de información en las que Raúl Flores Simental retrata la vida de los juarenses en determinados momentos o circunstancias donde aparece la esencia de lo que hemos sido y somos.

Cada una de ellas es el producto del trabajo del periodista experimentado, del

observador acucioso y reflexivo; pero también, del escritor que aun con la premura que impone el cierre de edición en el periódico, sabe encontrar la frase, la palabra y la imagen exacta con las que revela a sus lectores: personajes, costumbres, cambios en su ciudad.

Más de un centenar de crónicas que son un homenaje a nuestra forma de vivir, pero sobre todo a nuestra ciudad, esa "mujer sin maquillaje" que el cronista ama.

En resumen, *Crónicas del siglo pasado...* además de ser compendio para la sociología o la microhistoria, es también el cofre literario donde Raúl Flores Simental nos entrega a los juarenses de nacimiento o de corazón, una gran herencia: nuestro espejo. Adriana Candía.

Más allá de las presentaciones espectaculares que casi inevitablemente gobiernan las motivaciones del periodista y despreocupado de la trascendencia que otros buscaban, Flores Simental realizó por años, como un artesano dedicado teje sus canastos, la labor constante de convertir en historia diaria las mil facetas de las familias, los lugares, los personajes, las costumbres y los eventos de una urbe fronteriza envuelta de un proceso de transformación tan frenético que no le deja espacio para la identidad cultural.

Al dedicar una parte importante de su quehacer periodístico a esta tarea, Raúl cubrió un espacio único que, paradójicamente, ha venido a cobrar una trascendencia que rebasa la de la mayoría de los textos que se generaron en aquella época y que ahora no tendría mucho sentido leer por otra razón que no fuese la de documentar un tramo específico de la historia juarense. En esta circunstancia parece confirmarse que el carácter eminentemente concreto de estos relatos es lo que le da una universalidad que rebasa las coyunturas políticas y sociales y logra mantener su valor o aun lo acre-

cienta a medida que el tiempo transcurre.
Vicente Jaime

TRES ESTUDIOS SOBRE EL EXILIO. CONDICIÓN HUMANA, EXPERIENCIA HISTÓRICA Y SIGNIFICACIÓN POLÍTICA

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Arturo Aguirre

Antolín Sánchez Cuervo

Luis Roniger

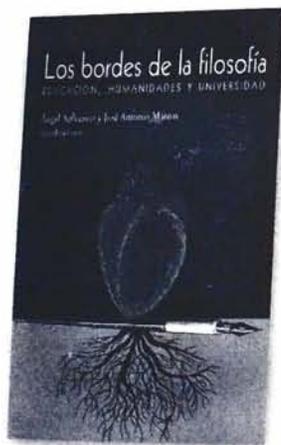


Este libro ofrece una visión infrecuente en los estudios sobre el exilio al reunir a tres autores destacados para indagar interdisciplinariamente sobre este fenómeno, invitando a ser leído en un espacio común tramado desde la filosofía, la historia, las teorías jurídica y política, y la sociología histórica. *Tres estudios sobre el exilio* disponen, de tal manera, de los alcances de análisis que las metodologías, revisiones de archivo y capacidades críticas posibilitan actualmente, con la finalidad de dar la luz y contraste a los trazos de una de las experiencias humanas en comunidad más ensombrecedoras a lo largo de la historia, así como clave de investigación tanto de eventos de exclusión,

marginalidad, como de identidad y unidad en el mundo de hoy. Todo esto se ha logrado como resultado de años de planeación y trabajo de este libro, en un intenso proceso de comunicación entre Arturo Aguirre (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México), Luis Roniger (Wake Forest University, Estados Unidos) y Antolín Sánchez Cuervo (Concejo Superior de Investigaciones Científicas, España), y que, finalmente, ha sido reconocido con el prólogo de Leonardo Senkman. Un libro que, sin duda, será referente inmediato a los estudios actuales sobre el tema, gracias a la riqueza de sus perspectivas, su textura propia, su plenitud temática y su integridad crítica.

LOS BORDES DE LA FILOSOFÍA. EDUCACIÓN, HUMANIDADES Y UNIVERSIDAD

Ángel Xolocotzi y José Antonio Mateos
(Coordinadores)



Los filósofos no pueden evadir pensar el quehacer de las humanidades en una sociedad como la mexicana, enfrentada a la extrema desigualdad y la violencia. En este contexto puede surgir la pregunta acerca de para qué

las humanidades. Tratar de responder esta interrogante ha sido el motivo que congrega a los autores del presente libro.

En él encontramos reflexiones sobre el quehacer de la filosofía en referencia a su función social en el marco de las políticas y tendencias educativas actuales, sobre el sentido de las humanidades ante la realidad contemporánea y su papel en las universidades de nuestro país. En estas reflexiones se dan cita pensadores como Franz Brentano, Martin Heidegger, Eduardo Nicol, Gianni Vattimo, Adam Smith, Jacques Derrida, René Descartes, Hans-G. Gadamer...

Los autores de estos trabajos nos invitan a abordar los retos que la educación, la universidad y las humanidades tienen que enfrentar en este siglo XXI mediante el diálogo y el esfuerzo de muchos humanistas para dejar escuchar nuestra voz en la realidad cuyo sentido estamos llamados a recrear.

Colaboran Arturo Aguirre Moreno, José Luis Cisneros Arellano, Mario Díaz Domínguez, David Estrada Johnson, Ricardo Gibu Shimabuko, Rosa María González Corona, Alberto Isaac Herrera Martínez, Vanesa Huerta Donado, Fernando Huesca Ramón, Pavel Maldonado Arellano, José Antonio Mateos Castro, Rubén Mendoza Valdez, Ana Marcela Mungarray Lagarda, Eduardo Musito Sánchez, Herminio Núñez V., Rolando Picos Bovio, Miguel Ángel Ramírez Sánchez, Anakaren Monserrat Rojas Cuatle, Gerardo Ruiz Urilla, Miguel de la Torre Gamboa, René Vázquez García, Pablo Veraza Tonda, Felipe Vergara Garay, Ángel Xolocotzi Yáñez.

ENSAYOS SOBRE PENSAMIENTO MEXICANO

Aureliano Ortega Esquivel
Javier Corona Fernández (Coordinadores)
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO



El libro *Ensayos sobre pensamiento mexicano* es una propuesta reflexiva que reúne seis diferentes acercamientos a un tema común: México en el contexto del siglo XX. Los capítulos que lo integran se entrelazan a partir de dos horizontes de análisis, por un lado, el amplio espectro de la cultura con la diversidad de pliegues y posibilidades discursivas que le distinguen, y por el otro, la controversia siempre emergente que caracteriza a la esfera política. En esta confrontación y complementariedad radica el principal aporte del texto, al brindar los elementos esenciales para un trabajo crítico a partir de la filosofía que centra sus problemas de estudio en el tejido social. Aunque los diferentes ensayos nos proponen una extensa gama de referentes históricos, lo hacen siempre conservando el tratamiento filosófico de los tópicos planteados. Aquí se muestra la conformación de un país que emerge después de tres siglos de colonización, que ha pretendido hacer la recupera-

ción de un pasado plétórico de significado y que llega a su inevitable enfrentamiento con un mundo de interacción creciente allende sus fronteras. Pero no sólo se traza la perspectiva que recoge acontecimientos y personajes de una historia nacional, también se suma la mirada desde el exilio español avocidando en México, lo que aporta un punto de vista indudablemente enriquecedor acerca del espacio y el tiempo de una memoria que recupera circunstancias y propone los elementos de crítica frente a una razón totalitaria que fue factor común de varios países durante el atribulado siglo XX.

Si bien el libro trata principalmente del carácter que tuvo la sociedad mexicana en la centuria pasada, en todos sus capítulos la exposición se abre a una perspectiva más amplia hacia la consideración de la razón moderna que tuvo en el sujeto su piedra angular. No obstante, las sociedades las forman los individuos, y ello exige buscar formas de objetividad que no se limiten a formalizar la realidad, con lo que el tema aquí propuesto hace eco de los caracteres generales de la filosofía en el panorama del pensamiento contemporáneo. **Javier Corona Fernández**

EL CAMPO DE ACCIÓN DE LA DOCENCIA DE LENGUAS Y LA TRADUCCIÓN: UN ACERCAMIENTO AL TRABAJO COLABORATIVO

David Guadalupe Toledo Sarracino
(Coordinador)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

En esta obra convergen trabajos académicos de diferentes grupos colegiados, de la docencia de lenguas y la traducción, de instituciones de educación superior de México y Estados Unidos, como es el caso de la Universidad de Colima, la Universidad Autónoma

de Yucatán, la Universidad Autónoma de Baja California (UABC) y la Universidad Estatal de Georgia, Estados Unidos, con el aval de la Red de Escuelas y Facultades de Filosofía y Letras, A. C. y de la Red de Cuerpos Académicos en Lenguas Extranjeras (RECALE).

Este documento es también el resultado de la participación que los profesores han tenido en los cuerpos académicos de la UABC en áreas específicas como educación y vinculación, lingüística aplicada, didáctica de las lenguas modernas, educación y desarrollo humano, estudios de traducción e interpretación, entre otros.

En esta obra se encuentran productos relacionados con la práctica docente, la innovación en enseñanza de la lengua, la certificación y evaluación de la traducción, los procesos de traducción e interpretación y algunos temas selectos de la didáctica de las lenguas modernas.

**FILOSOFÍA ¿PARA QUÉ?
DESAFÍOS DE LA FILOSOFÍA PARA EL
SIGLO XXI**

Gabriel Vargas Lozano

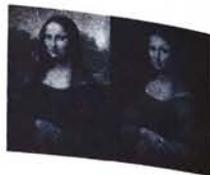
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA



**LA ESTÉTICA Y EL ARTE DE REGRESO A LA
ACADEMIA**

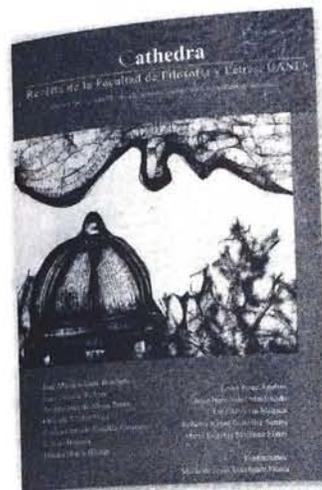
José Ramón Fabelo Corzo
Bertha Laura Álvarez Sánchez
(Coordinadores)

**LA ESTÉTICA
Y EL ARTE DE REGRESO
A LA ACADEMIA**



José Ramón Fabelo Corzo
Bertha Laura Álvarez Sánchez
Coordinadores

Los materiales que integran este libro provienen del II Encuentro de Egresados realizado en el verano de 2012 por la maestría en Estética y Arte de la BUAP. Regresaban a la academia los que alguna vez fueron sus estudiantes. Venían con el propósito de reencontrarse con los avances investigativos de sus profesores y a traer ellos mismos los resultados de la continuidad de su trabajo de investigación. Algunos dejaron también en el encuentro una muestra de su arte. El ciclo de conferencias impartido por profesores de la planta académica y por varios invitados encuentra su plasmación en la primera parte del libro titulada "Desde la academia". "De regreso a la academia", la segunda parte, incluye trabajos que los egresados de la MEYA presentaron con sus avances investigativos posteriores a su regreso del programa. La tercera parte muestra el Catálogo de las obras que seis de los egresados-artistas presentaron en la exposición de artes plásticas "En las pupilas del que regresa".



CATHEDRA

Revista de la Facultad de Filosofía y Letras.
UANL, quinta época. Año IX, No. 18, julio-
diciembre 2013, periodicidad semestral
Universidad Autónoma de Nuevo León.

Mtra. María Dolores Hernández Rodríguez
Editora responsable

ARTÍCULO

José María Infante Bonfiglio
Crisis económica, sociedad, comportamiento humano y lenguaje

Juan Nicolás Patrón
Jorge Teillier: la segunda mirada

Aroldo José de Abreu Pinto
El cuento de Ricardo Ramos:
Intersticios e intersecciones

Orlando Valdez Vega
Importancia de la corrección fonética y los
elementos prosódicos en la competencia
comunicativa de la lengua francesa

Carlos Gerardo Castillo Alvarado
De la motivación por la lectura literaria
mediante su análisis diversificado

CREACIÓN

Leticia Herrera
Poesía

ENSAYO

Dalina Flores Hilerio
Sobre la literatura llamada juvenil

Tzitel Pérez Aguirre

La influencia de los contextos social y político en la novela de la Revolución y el grupo de los Contemporáneos

Julio Hernández Maldonado
Tras la huella de Baudelaire en la obra de
Ramón López Velarde

RESEÑA

Luis Armenta Malpica
Las transparencias del tiempo

Roberto Kaput González Santos
La babel como utopía

María Eugenia Martínez Flores
Voces zacatecanas. Regionalismo literario y
traducción



CATHEDRA

Revista de la Facultad de Filosofía y Letras,
UANL, quinta época, Año IX, No. 19, ene-
ro-junio 2014, periodicidad semestral.

Mtra. María Dolores Hernández Rodríguez
Editora responsable

ARTÍCULO

Aroldo José de Abreu Pinto
ERA UM POAIEIRO, de Alfredo Marien:
arquetipo del sartanejo matogrossense

Dalina Flores Hilerio
Lidia Rodríguez Alfano
Memoria y oficio en la primera narrativa
de David Toscana: proyección estética de la
identidad norestense

Walnice Vilalva
Por las veredas de la novela: zonas de re-
presentación: fronteras posibles del regio-
nalismo con la memoria y la historia

Ludivina Cantú Ortiz
Herón Pérez Martínez
Penélope subvertida: la recontextualización

del mito en la escritura femenina de Miner-
va Margarita Villarreal

Madalena Machado
En medio del sertao entre olvidos:
Una lectura de la obra de Ricardo Dicke

Manuel Santiago Herrera Martínez
María Eugenia Flores Treviño
El género femenino y el género literario
en *Las genealogías* de Margo Glantz
Tieko Yamaguchi Miyazaki
La enunciación: pathos y ethos en relatos
de la colonización en el oeste brasileño

Coral Aguirre
Alfonso Rangel Guerra
Alfonso Reyes y el sur

Rosa Ma. Gutiérrez García
La mujer polifacética en *Los héroes inútiles*,
de Guillermo Schmidhuber

CREACIÓN

Margarito Cuéllar
Poesía

Luis Aguilar
Poesía- Traducciones

La lámpara de Diógenes



LA LÁMPARA DE DIÓGENES

Año 14, números 26 y 27, Vol. 14 enero-ju-
nio 2013/julio-diciembre 2013. Revista de
Filosofía, Benemérita Universidad Autóno-
ma de Puebla.

Jesús Rodolfo Santander
Director y editor

ÍNDICE

Después de la técnica
Francois Fedier

De amore: Aristófanes y el amor del ren-
cuentro en el *Banquete*, de Platón
Lorena Rojas Parma

Pesimismo de profundis en las cosmologías
filosóficas de la voluntad
Sandra Baquedano Jer

El fundamento del poder político en
Hobbes
Fernando Huesca

Antecedentes históricos del republicanismo
político en los siglos XIII, XIV y XV

Manuel Méndez Alonso

La noción de biopoder en Foucault y su
relación con las antropotécnicas en la obra
del último Sloterdijk
Liliana Vásquez Rocca

La superación de la (pos) modernidad
Roy Alfaro Vargas

La participación de la sociedad civil en el
caso Darfur
Ulises Villafuerte

La historia de la filosofía. ¿Método, campo
de estudio o única vía?
Jorge Ordóñez Burgos

RESEÑAS

Javier San Martín, la fenomenología de
Ortega y Gasset
Rubén Sánchez Muñoz

Hacia una hermenéutica analogía-icónica
Germán Iván Martínez
Luigi Giussani (2006): Educar es un riesgo.
Apuntes para un método educativo verda-
dero
Alfonso Álvarez Escalante

Resúmenes
Acerca de los autores

Graff lia



GRAFFYLIA

Año 11 número 16-17 enero-junio-julio-diciembre 2013. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Ángel Xolocotzi Yáñez
Director

ESTUDIO

La última visión del Paraíso
Eduardo Subirats

Tolerancias excluyentes y excluidas.
Un apunte genealógico
Antolín Sánchez Cuervo

Apuntes sobre el son jarocho como tradición vernácula y experiencia política
Francisco Javier Saucedo Jonapa

La "raíz cuadrada" del cuerpo
Mario Toboso

Pronunciar el mundo: hacia un proceso de liberación de las dinámicas dominación y opresión de la violencia simbólica
Paola Cassaigne

La filosofía de la vida de Gabriel Marcel como denuncia del saber despersonalizado del intelectual contemporáneo
Isaac Herrera

La filosofía y la técnica: contra el deseo incondicionado. En torno al debate de lo humano y la biología molecular
Reyes Mate

Walter Benjamin: Hacia un nuevo concepto de arte
Fernando Huesca

Entrevista a Silvia Keppler
Formas de la ausencia en la imagen
Arturo Aguirre

Las cartas-apuntes de *Balún Canán*
José Martínez Torres y Silvia Álvarez Arana

Las letras lésbicas y su contribución en la historia de las mujeres
Adriana Fuentes

El Cuerpo-Escritura de Cristina Rivera Garza
Cecilia Quintana

Tras la significación como enigma en *La frontera más distante*
Dolores Carrillo

La guerra no importa, de Cristina Rivera Garza
José Sánchez Carbó

Sirenas y salvajes en la narrativa de Cristina Rivera Garza
Beatriz Ferruz

RESEÑAS

Cuestiones al Método
Antonio Durán y José Martínez

Estigmatización y exterminio. Apuntes para una genealogía de la violencia
Gregorio Mendoza

Arte en una edad de destrucción
Oscar C. Rivadeyra

La participación de las artes
O. Moisés Romero

Ética de la crueldad
Mariel Flores

Ficciones políticas
Giovanni Perea



METAMORFOSIS

Nueva Época, año 45, número 38-enero / junio de 2013. Revista semestral de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Chihuahua.

Dr. Gerardo Ascencio Baca
Director

CONTENIDO

El cuerpo sin órganos desde una mirada estético-política
Miriam del Carmen Lucero

La otredad en la literatura femenina: un acercamiento a *Verde Shanghai*, de Cristina Rivera Garza
Aniela Rodríguez Zapata

Cuerpos del delirio de Jesús J. Barquet: Una mirada a la vida desde el exilio del individuo en la sociedad posmoderna
Cesar Sotelo Gutiérrez

Venganza y travestismo en *Gran sertón: verdades* de Guimaraes Rosa
Eleonora Marrero Ortiz
Juicio y absolución en las *Euménides*
César Padilla Galicia

Homogeneidad del romanticismo como estructura ideológica de la música durante el siglo XIX
José González Hernández

Instigación al racismo: La propaganda anti-china en el estado de Chihuahua
Vladimir Armendáriz Romero

Communicative competence as a model used for communicative language teaching
Olinda Ornelas Benítez
Herik Valles Baca
Issac González Granados

The question of universal grammar
Frank Malgesine Burke
Ana Cecilia Villareal Ballesteros
Emma Escobedo Chávez

Instituto zoológico
Tomas Chacón Rivera

La coincidencia
Jorge Sánchez Sáenz

Aquí se está mejor que enfrente
José Antonio García Pérez

Aforismos
César Santiesteban Baca

Lí síníbí rawé jípi lí ba álí (hoy, mañana y siempre)
Maribel Díaz Bustillos

Poesía:
César Salazar Escobar

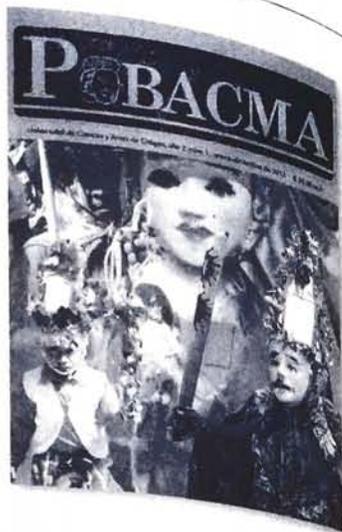
- El inútil
- El descenso
- Estigiario

Karla Jiménez Peña

- La sal se derrama
- Alforjas de antaño
- Cambios inesperados

César Gutiérrez Jurado

- Compañera soledad
- Noche de humo
- Hastío en domingo



POBACMA

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas,
año 2, núm. 1, enero-diciembre de 2013.

Esau Márquez
Editor

Presentación

PRIMERA SECCIÓN

El discurso del sistema capitalista:
Desarrollo sustentable y ambientalismo
Raúl Pérez Verdi

Uso de la lengua, identidad étnica y organización festiva en pueblos de la Vertiente del Mezcalapa y el Corazón Zoque de Chiapas
Rocío Ortiz Herrera

De ebrios, prostitutas y ladrones:
El desorden público en el proyecto liberal de nación (1875-1895).
Jorge Luis Rodríguez Díaz

Ciudadanía a través de la palabra: una lectura de género a los discursos de la revista
Alero
Gisela López

La dote matrimonial en la oligarquía colonial americana
Luz Marina Morales

Ayuntamientos, hacendados y comerciantes en la construcción de caminos
Greysi Dinory Álvarez Coello

Preludio a la fundación del ejido "20 de noviembre"
Daniel Iván Clemente Escobar

Cofradías de indios, cambio y continuidad. El caso de Tuxtla Chico en el Soconusco
Antonio Cruz Coutiño

SEGUNDA SECCIÓN

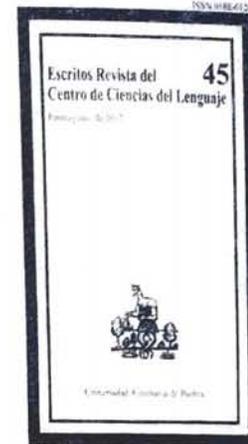
Poesía
Marco A. Hernández Ramos

Oración de las mutaciones
Ángel Luna

La jugada
Esau Márquez

Letanía
Esau Márquez

Adelita la de las trenzas, ahora, doña Adela la de El Globo
Ana Karla Camacho Chacón



ESCRITOS. REVISTA DEL CENTRO DE CIENCIAS DEL LENGUAJE

Enero-junio de 2012,
Universidad Autónoma de Puebla.

Ligia Rivera Domínguez
Coordinadora del Centro de Ciencias del Lenguaje

Presentación
ARTÍCULOS

Auto-presentación sobre etnodiversidad y comunicación intercultural: estrategias de alineación y gradación de los fenómenos sociolingüísticos
Héctor Muñoz Cruz
Self-Representations Concerning Ethnic Diversity and Intercultural Communication: Alignment and Gradation Strategies of Sociolinguistic Phenomena

Movimientos retóricos en las conclusiones de tesis de licenciatura en antropología social: un estudio sistémico-funcional,
Moisés Damián Perales Escudero, Eyder Gabriel Sima Lozano y Sandra Valdez Hernández

Rhetorical Moves in the Conclusions of Undergraduate Theses in Social Anthropology: A Systemic-Functional Study

Juegos con los personajes de *El luto humano*, de José Revueltas: un acercamiento semiótico.

Brahman Saganaga
Character Games in *El luto humano* by José Revueltas: a Semiotic Approach

El sujeto posmoderno y la imaginación de una realidad alterna en *El sueño del celta*, de Mario Vargas Llosa

Idalia Villanueva Benavides
The Postmodern subject and Imagination of an Alternate Reality in *El sueño del celta*, by Mario Vargas Llosa

Literatura contemporánea, espejo de la violencia

Silvia Guadalupe Alarcón Sánchez
Contemporary Literature, Mirror of Violence

De risas y bestiarios

Javier Hernández Quezada
Of Laughs and Bestiaries

Gilberto Owen, Jorge Eliecer Gaitán y Germán Arciniegas: una polémica desconocida

Antonio Cajero Vázquez
Gilberto Owen, Jorge Eliecer Gaitán and Germán Arciniegas: an Unknown Controversy

Balbino Dávalos (1866-1951), un blasón de talento

Juan Pascual Gay
Balbino Dávalos (1866-1951), a Glorious Talent

RESEÑAS Y COMENTARIOS

Arte y ciencias del texto, Francois Rastier
Verónica Portillo



XIPE TOTEK

Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO, vol. XXIII-3 / no. 91/ 30 de septiembre de 2014
Meditar en tensión: la dimensión creyente ante el pensamiento filosófico

PRESENTACIÓN

Kierkegaard
Temor y temblor. Una lectura desde cerca (II)
Mtro. Carlos Morgardi Dominicalli

A un paso de la conversión. El filósofo frente a San Agustín
Lic. Alberto Carrasco

CINE

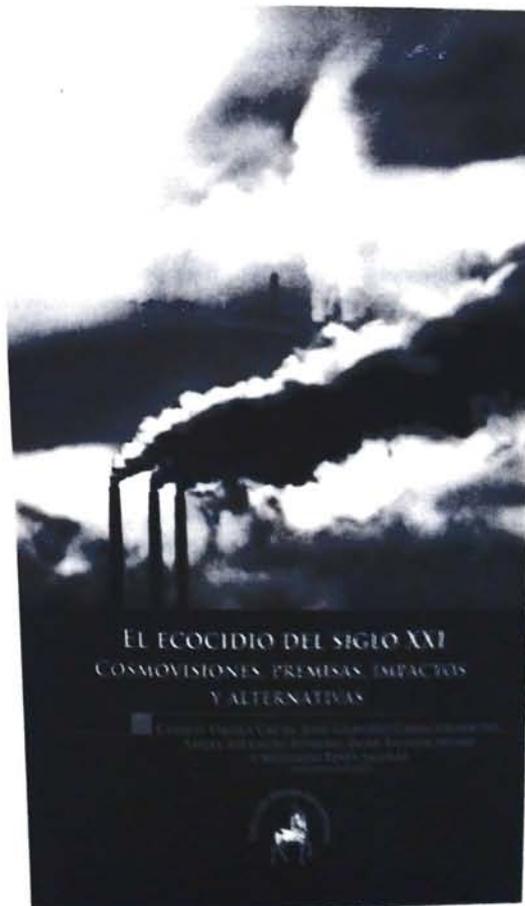
Ida/
Dr. Luis García Orso, sj

DERECHOS HUMANOS

La visión hegemónica de los derechos humanos y las crisis permanentes del derecho internacional de los derechos humanos. 6a Parte
David Velasco Yáñez, sj

La revista *dialéctica* felicita de manera especial al
Dr. Enrique Semo

distinguido historiador, hombre de izquierda y colaborador de nuestra revista por haber sido acreedor al Premio Nacional de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía que otorga el Gobierno de la República en 2014.



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 de 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 nuestro consejo de asesores: nacional e internacional.

De preferencia deberán ser capturados en Win Word, Word perfect o Write, y ser enviados en un CD, 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.

Oficina de *dialéctica* en Puebla:

Av. Palafox y Mendoza 227, Col. Centro

Histórico, C.P. 72000, Puebla, Puebla.

Tel. y fax 01 (222) 246 10 02

rhernandezoramas@gmail.com

En la ciudad de México:

Apartado postal 439

Av. Pacífico 296. Col. El Rosedal, C.P. 04331,

México D.F.

Tel y fax: 01 (55) 56 17 79 27